
3 1761 09704206 3

# Handkommentar

zum

# ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

*D* W. Nowack
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

II. Abteilung, *Die poetischen Bücher*, 2. Band.

# Die Psalmen

übersetzt und erklärt

von

*D* Friedrich Baethgen,
o. Prof. d. Theol. in Berlin.

Dritte neubearbeitete Auflage.




Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1904.

1. Auflage 1892.
2. neubearbeitete Auflage 1897.

---



Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

## Vorwort zur dritten Auflage.

Für die Neubearbeitung meines Psalmenkommentars waren in erster Linie Sievers' Metrische Studien massgebend. Was ich und mit mir die alttestamentliche Wissenschaft diesem hervorragenden Werk verdankt, wird jeder Kundige leicht erkennen. Fast könnte es für uns Alttestamentler beschämend sein, dass ein Nicht-Hebraist uns lehren musste, die hebräischen Verse zu lesen, hätte nicht schon Goethe es ausgesprochen, dass die Fachwissenschaften gelegentlich gerade den Liebhabern die grössten Fortschritte zu verdanken gehabt haben. Auch Astruc war nicht Theologe.

Die sonstige seit 1897 erschienene Literatur über die Psalmen habe ich, soweit sie mir zugänglich war, überall verglichen, genannt aber mit vereinzelten Ausnahmen nur dann, wenn ich ihr etwas entnommen habe. Eine kurze Erklärung schulde ich dem Leser, warum ich auf die Polemik gegen Duhm fast ganz verzichtet habe. Sein im Jugendstil geschriebener Psalmenkommentar ist, wie andere Bücher dieses Gelehrten, mit allerlei Ungezogenheiten gegen Fachgenossen reich ausgestattet. Naturam furca expellas, tamen usque recurret. In sachlicher Beziehung hält er es mit der eigensinnigen Dame bei Juvenal: Sit pro ratione voluntas. Das hat den Vorteil, dass man sich nun auch nicht mit Widerlegungen aufzuhalten braucht; denn auf dekretieren in der Wissenschaft braucht man nicht zu reagieren, und Ausrufungszeichen und Gedankenstriche, ausgiebiger Gebrauch des Worts »natürlich«, sowie verschiedenartige Kraftausdrücke können als Beweismittel nicht anerkannt werden. Ich habe daher der oft lockenden Versuchung, auf unnötige Bemerkungen die nötige Antwort zu geben, im Kommentar auch tapfer Widerstand geleistet und bin ihr nur ein paar Mal erlegen. Dagegen habe ich Duhm überall da genannt, wo ich ihm Belehrung verdanke. Die heutzutage bisweilen geübte Methode, von vornherein auf alle Prioritätsansprüche zu verzichten und sich dadurch der Verpflichtung, den Vorgänger zu nennen, für enthoben zu erachten, kann ich nicht billigen; sie ist zu bequem.

Für freundliche Hülfe beim Korrekturlesen, die mir in Nord und Süd zu teil geworden ist, spreche ich auch an dieser Stelle meinen besten Dank aus. Ein paar durch meine Schuld stehn gebliebene Druckfehler sind am Schluss des Kommentars (S. 438) berichtigt.

Den durch den vermehrten Inhalt der dritten Auflage nötig gewordenen Raum habe ich soviel wie möglich durch Streichungen nicht unbedingt notwendiger Abschnitte der zweiten Auflage zu gewinnen gesucht. Die Anlage und den Charakter meines Kommentars aber habe ich nicht ändern wollen. Ich kann nun einmal das Heil der Exegese nicht in dem ängstlichen Meiden alles gelehrten Apparats erblicken, und ich bin zu altmodisch, um verstehn zu können, weswegen unsren Söhnen alles das als fertiges Resultat dargeboten werden soll, was wir uns in harter Arbeit erst haben erkämpfen müssen.

Die nächste Aufgabe der Psalmenauslegung ist die Herstellung eines metrisch angeordneten kritischen Textes mit möglichst vollständigem Apparat. Nachdem mir die Neubearbeitung meines Kommentars vergönnt gewesen ist, wage ich zu hoffen, auch diese Arbeit, für die ich das Material grösstenteils zur Verfügung habe, noch beenden zu können.

Rohrbach bei Heidelberg, den 8. November 1903.

**Friedrich Baethgen.**

# Abkürzungen

## der zitierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

| | | |
|---|---|---|
| Akt = Akta, Apostelgesch. | Jer = Jeremias | Phl = Philipperbrief |
| Aq. = Aquila | Jes = Jesaias | Phm = Philemonbrief |
| Am = Amos | Jo = Joel | Prv = Proverbien |
| Apk = Apokalypse | Job = Hiob | Ps = Psalmen |
| Bar = Baruch | Joh = Johannes(Ev.u.Briefe) | Reg = Königsbücher |
| Chr = Chronik | Jon = Jonas | Röm = Römerbrief |
| Cnt = Canticum | Jos = Josua | Rt = Ruth |
| Dan = Daniel | Jud = Judasbrief | Sam = Samuel |
| Dtn = Deuteronomium | Koh = Koheleth | Sap = Sapientia |
| Eph = Epheserbrief | Kol = Kolosserbrief | JSir = Jesus Siracida |
| Esr = Esra | Kor = Korintherbriefe | Sym. = Symmachus |
| Est = Esther | Lev = Leviticus | Syr. = Syrus |
| Ex = Exodus | Lk = Lukas | Targ. = Targum |
| Ez = Hesekiel | Mak = Makkabäer | Theod. = Theodotion |
| Gal = Galaterbrief | Mal = Maleachi | Ths = Thessalonicherbriefe |
| Gen = Genesis | Mch = Micha | Thr = Threni |
| Hab = Habakuk | Mk = Markus | Tim = Timotheusbriefe |
| Hag = Haggai | Mt = Matthaeus | Tit = Titusbriefe |
| Hbr = Hebräerbrief | Na = Nahum | Tob = Tobias |
| Hos = Hosea | Neh = Nehemia | Vulg, Vg = Vulgata |
| Jak = Jakobusbrief | Num = Numeri | Zch = Zacharias |
| Jdc = Judicum liber | Ob = Obadja | Zph = Zephania |
| Jdt = Judith | Pt = Petrusbriefe | |

---

| | |
|---|---|
| G-Buhl | = Gesenius Lexicon herausgeg. von Buhl |
| G-K | = Gesenius hebr. Grammatik bearb. von Kautzsch (letzte Auflage) |
| HbA² | = Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums, 2. Aufl. besorgt von Baethgen |
| Hier. | = Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, ed. de Lagarde |
| JBL | = Journal of Biblical Literature |
| JpTh | = Jahrbücher für protest. Theologie |
| KAT³ | = Die Keilinschriften und das Alte Testament von E. Schrader. 3. Aufl. von H. Zimmern und H. Winckler |
| RE | = Herzogs Realencyclopädie |
| StKr | = Theol. Studien und Kritiken |
| ThT | = Theologisch Tijdschrift |
| ZATW | = Stades Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft |
| ZDMG | = Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft |
| ZDPV | = Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins |
| ZwTh | = Hilgenfelds Zeitschrift f. wissensch. Theologie |

---

# Einleitung.

## § I. Name, Inhalt und Einteilung der Psalmen.

Das alte Israel war ein sangesfrohes Volk. Die Hirten sangen bei den Herden, die Bauern bei der Ernte, die Winzer beim Keltern. Wurde ein Brunnen gegraben, so sang man der hervorsprudelnden Quelle zu. Bei der Hochzeit erklangen Lieder zum Preise des Bräutigams und der Braut. Die Helden, die sich im Kriege hervorgetan hatten, wurden bei der Heimkehr von den Frauen mit Gesang und Reigen empfangen, und waren die Streitbaren im Kampf gefallen, so lebte ihr Gedächtnis im Liede fort. Alljährlich vier Tage besangen die Töchter Israels auf einem eigenartigen Sühnefest in Klageliedern das Schicksal ihrer Schwester, der Tochter Jephtas, des Gileaditers; und als Gegenbild zeigt der Prophet die vornehmen Israeliten beim üppigen Mahl, wie sie auf der Harfe klimpern und Lieder dazu singen, als könnten sie's so gut wie David. Und wie in Horaz' Tagen die übel berüchtigten syrischen Flötenbläserinnen in den Strassen Roms ihr Wesen trieben, so zog zu Jesaias' Zeit in Jerusalem die Dirne mit der Harfe umher und sang ihre Lieder, um sich in Erinnerung zu bringen.

In besonderer Weise hat aber das Lied in Israel von alters her im Dienst des von den Vätern ererbten Glaubens gestanden. Als Israel aus Ägypten zog, und das Meer sich über Pharaos Heer ergossen hatte, da nahm Mirjam, die Prophetin, die Handpauke, und alle Weiber zogen hinter ihr her mit Pauken und Reigen; Mirjam aber sang ihnen vor:

»Singet Jahve, denn hoch ist er und hehr;
Ross samt Reuter warf er ins Meer!«

Und als die gefangenen Israeliten an den Wassern Babels sassen und weinten und ihre Harfen an die Weiden gehängt hatten, da verlangten doch die Sieger noch Zionslieder von ihnen zu hören, d. h. Lieder zum Lobe des Gottes, der in Zion gethront hatte, als ob dies das Wertvollste wäre, was sie aus den armseligen Verbannten noch herauspressen könnten. Seine Zionslieder oder Psalmen sind in der Tat das Beste, was Israel den Völkern der Welt hat geben können.

Die zunächst für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmte Sammlung dieser Lieder ist der Psalter. *Ψαλτήριον* ist im Cod. Alex. der LXX die Überschrift des Psalmenbuchs. Das Wort bedeutet nach Suidas dasselbe wie

*ναβλα* oder *ναυλα*, d. i. נַבְלָא = הַנֵּבֶל, also eigentlich ein Saiteninstrument, und ist dann auf die Liedersammlung übertragen, wie unser »Psalter und Harfe«, »Zionsharfe«, »Leyer und Schwert«. In den meisten Handschriften der LXX ist *Ψαλμοί* Bezeichnung der Sammlung; ähnlich im Neuen Testament *Βίβλος ψαλμῶν* Lk 20 42 Akt 1 20. *Ψαλμός* ist »ein zum Saitenspiel gesungenes Lied« und ist die regelmässige Übersetzung von מִזְמוֹר. Dies hebräische Wort ist jedoch noch nicht im A.T., sondern erst in der syrischen, arabischen und äthiopischen Kirche Name aller Psalmen geworden (s. unten § 7). Im Text des A.T. findet sich überhaupt noch kein gemeinsamer Name für die Psalmen und das Psalmenbuch. Im synagogalen Sprachgebrauch und in den Ausgaben der Bibel ist die gemeinsame Bezeichnung סֵפֶר תְּהִלִּים, oder nur תְּהִלִּים, kontrahiert תִּלִּים, mit aramäischer Pluralendung תִּלִּין. Diese Bezeichnung kennt bereits Origenes (bei de Lagarde, Novae Psalterii graeci editionis specimen). Nach ihm wurde das Buch *καθ᾽ Ἑβραίους* genannt: *Σεφαρθελλείμ*, d. i. סֵפֶר תִּלִּים; ähnlich Hippolytus ibid. *Σέφρα θελείμ*, wofür *Σεφαρθελείμ* zu lesen sein wird, und Hieronymus im Psalterium iuxta Hebraeos *sephar tallim*. Dagegen lautete der Titel der Psalmen in der Hexapla nach einer von Mercati veröffentlichten Glosse aus einer Hs. der Ambrosiana *σεφρ ἀθελλίμ*, das entweder aus *σεφαρ θελλιμ* verschrieben ist, oder ספר הַתְּהִלִּים mit Artikel voraussetzt. Der Singular תְּהִלָּה »Lobgesang« findet sich in der Überschrift von Ps 145 1, der regelrechte Plural תְּהִלּוֹת z. B. Ex 15 11 Ps 22 4; der maskulinische Plural תְּהִלִּים ist in übertragenem Sinn gebraucht, d. h. das Wort soll dazu dienen, nicht den Inhalt, sondern die äussere Verwendung der Lieder zu bezeichnen (de Lagarde, Erklärung hebräischer Wörter 23, vgl. G-K 87o). סֵפֶר תְּהִלּוֹת ist »ein Buch der Gesänge«, סֵפֶר תְּהִלִּים »ein Gesangbuch«. Durch diesen Titel wird die Bedeutung des Psalmbuchs treffend ausgedrückt: es ist die amtliche, für den regelmässigen Gottesdienst der jüdischen Gemeinde bestimmte Sammlung von Gesängen; vgl. hierüber weiter unter § 5.

In der Unterschrift zu einer Partikularsammlung (Ps 72 20) werden die vorhergehenden Psalmen als תְּפִלּוֹת »Gebete« bezeichnet (LXX dagegen *ὕμνοι*), ein Name, der im Grunde nicht so passend ist wie תְּהִלִּים. —

In den Handschriften der deutschen Juden und in den meisten Ausgaben stehn die Psalmen an der Spitze der Hagiographen; sie bilden mit Hiob und den Proverbien eine besondere Abteilung und werden mit diesen zwei Büchern durch das Merkwort אֱ׳מֶ׳ת (nach den Anfangsbuchstaben der Namen), besser תְּ׳אם, zusammengefasst. Die drei Bücher haben eine besondere, die sogenannte poetische Akzentuation, die von der der prosaischen Bücher nicht unwesentlich verschieden ist, vgl. W. Wickes, A Treatise on the Accentuation of the . . . poetical Books of the Old Testament, Oxford 1881, und Baer bei Delitzsch [5] S. 833—861. —

Der Psalter enthält nach der jetzigen Zählung 150 Lieder, die in fünf Bücher eingeteilt sind: 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150. Am Schluss jedes Buchs ist eine doxologische Formel hinzugefügt, nur beim fünften fehlt sie; hier scheint sie durch den letzten Psalm selbst vertreten zu sein. Die Einteilung in fünf Bücher kannten als jüdische Sitte bereits Hippolytus, Origenes, Eusebius u. a., vgl. de Lagarde a. a. O. Die Zahl 150 haben auch die LXX;

jedoch teilen sie und die von ihnen abhängigen Übersetzungen den Umfang der einzelnen Psalmen einige Male anders ab als der massoretische Text. Sie verbinden Ps 9. 10 zu einem einzigen, so dass die Zählung von hier an um eins hinter der hebräischen zurückbleibt, ebenso ist 114 und 115 bei ihnen nur einer (113 LXX). Dagegen zerlegen sie 116 in zwei ($116_{1-9}$ = 114 LXX; $116_{10-19}$ = 115 LXX); ebenso 147 ($147_{1-11}$ = 146 LXX; $147_{12-20}$ = 147 LXX). Erst bei 148. 149. 150 stimmen beide Zählungen wieder überein. Auch bei jüdischen Autoritäten ist bei einer Anzahl von Psalmen ein Schwanken in Bezug auf die Grenzbestimmungen zu bemerken, vgl. darüber de Lagarde a. a. O. Bei einigen Psalmen, wie besonders bei 9. 10 und 42. 43, ist die jetzige Trennung sicher nicht ursprünglich; vgl. hierüber den Kommentar (auch zu Ps 19. 24. 144).

Bei den LXX findet sich noch ein 151. Psalm, der angeblich von David auf seinen Kampf mit Goliath gedichtet ist. Er wird aber ausdrücklich als *ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ* bezeichnet und ist ein auf I Sam $16_{1-13}$ und cap. 17 beruhendes pseudepigraphisches Stück. Aus syrischen Quellen hat W. Wright (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, June 1887) diesen und noch vier andere apokryphe Psalmen herausgegeben, von denen zwei David und einer Hiskias zugeschrieben werden, während einer aus der Seele des Volks gedichtet ist, nachdem dies von Cyrus die Erlaubnis erhalten hatte, in die Heimat zurückzukehren. Die Übersetzung des letzteren s. unter § 5. Ein noch bekannteres Beispiel für das Fortblühen der Psalmendichtung nach Abschluss des Kanons ist das sogenannte Psalterium Salomonis aus der Zeit des Pompeius. —

Den Inhalt des Psalters bildet das religiöse Gemütsleben Israels in der Form der Lyrik. So weit dieser Begriff ist, so mannigfach ist der Inhalt des Psalters. Alles, wodurch das Herz in seinem Verhältnis zu Gott bewegt wird, hat in den Psalmen einen Ausdruck gefunden. Daraus erklärt sich, dass die Stimmung zwischen jubelnder Freude und fast hoffnungsloser Verzagtheit hin und her schwankt. Ohne den Vorwurf der Profanierung oder gar der Blasphemie fürchten zu müssen, darf man das Goethesche Wort: »Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt« getrost auf die Psalmen anwenden; und die Fortsetzung dieses Dichterworts hat in der Anwendung auf Gott zwei Jahrtausende vor Goethe in Ps 73 ihren klassischen Ausdruck gefunden.

In sinniger Weise hat sich Luther in seiner Vorrede auf den Psalter über das Gemütsleben der Psalmendichter ausgesprochen: »Das gibt uns der Psalter aufs allerherrlichste an den Heiligen, dass wir gewiss sein können, wie ihr Herz gestanden und wie ihre Worte gelautet haben gegen Gott und jedermann. Denn ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meere, welches die Sturmwinde von den vier Örtern der Welt treiben. . . . . Solche Sturmwinde aber lehren mit Ernst reden und das Herz öffnen und den Grund herausschütten. . . . . Was ist aber das meiste im Psalter denn solch ernstlich reden in allerlei Sturmwinden? Wo findet man feinere Worte von Freuden, denn die Lobpsalmen oder Dankpsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen ins Herze, wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel, wie feine herzliche, lustige Blumen darinnen aufgehn von allerlei schönen, fröhlichen Gedanken gegen Gott und seine Wohltat. Wiederum wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere

Worte von Traurigkeit, denn die Klagepsalmen haben? Da siehest du abermal allen Heiligen ins Herz wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübtem Anblick des Zorns Gottes. . . . . Und (wie gesagt) ist das das Allerbeste, dass sie solche Worte gegen Gott und mit Gott reden, welches macht, dass zwiefältiger Trost und Leben in den Worten sind. Denn wo man sonst gegen Menschen in solchen Sachen redet, gehet es nicht so stark von Herzen, brennet, lebet und dringet nicht so fast. Daher kommt's auch, dass der Psalter aller Heiligen Büchlein ist, und ein jeglicher in waserlei Sachen er ist, Psalmen und Worte darin findet, die sich auf seine Sachen reimen und ihm so eben sind, als wären sie allein um seinetwillen also gesetzt, dass er sie auch selbst nicht besser setzen noch finden kann noch wünschen mag. . .« —

Auf eine Einteilung der Psalmen nach dem Inhalt ist viel Mühe verwandt worden. Sie ist deswegen schwierig, weil oft in einem und demselben Liede ganz verschiedene Stimmungen plötzlich wechseln. Als Grundschema empfiehlt sich immer noch am meisten die Einteilung von Hengstenberg, der nach der in den einzelnen Liedern vorherrschenden Stimmung drei Hauptklassen unterscheidet: 1) Psalmen hervorgegangen aus vorwiegend freudig erregter Stimmung; Lob Gottes, Preis seiner Erhabenheit, Gnade und Güte, wie Ps 8. 18. 19. 23. 29. 46 al. 2) Psalmen hervorgegangen aus vorwiegend traurig erregter und gebeugter Stimmung; Klagen über die eigne Sünde, über Verfolgung durch Feinde und nationales Unglück, wie Ps 6. 32. 38. 51. 69. 74. 79. 80. 83. 102 al. 3) Psalmen hervorgegangen aus mehr ruhig betrachtender Stimmung, religiös moralische oder Lehrpsalmen, wie 1. 15. 49. 50. 73. 119. 139 al. Freilich ist auch diese Einteilung nicht streng durchzuführen, da, wie bemerkt, nicht selten in einem und demselben Psalm die eine Stimmung die andere ablösen kann, wie wenn sich z. B. der Dichter von Ps 22 aus tiefster Not zum jubelnden Preise Gottes hindurchkämpft. Am natürlichsten und für den Zweck der Übersicht am förderlichsten ist es, unter Verzicht auf ein streng durchgeführtes Einteilungsprinzip die Psalmen mit gleichem oder verwandtem Inhalt in Gruppen zusammenzustellen, wie es z. B. de Wette in seinem Kommentar versucht hat. Anders geordnete Zusammenstellungen mag jeder Leser nach Bedürfnis selbst veranstalten.

## § 2. Die Verfasser der Psalmen nach den Überschriften.*)

Die meisten Psalmen sind mit kurzen Überschriften versehn; nur bei 34 Psalmen, bei den Juden »die verwaisten« (יְתוֹמִים) genannt, fehlen sie, nämlich bei 1. 2. 10. 33. 43. 71. 91. 93—97. 99. 104—107. 111—119. 135—137. 146—150. Ausserdem finden sich hin und wieder in der Mitte und am Schluss Zutaten, die nicht dem Text der Psalmen selbst angehören.

*) Vgl. A. Neubauer, The Authorship and the Titles of the Psalms according to early Jewish Authorities. Studia Biblica et Ecclesiastica Vol. II Oxford 1890 S. 1—57. Martin Chalmers, The Inscriptions of the Psalms. Presbyterian and Reformed Review, Phi. 11 S. 638—653 (1900). W. Staerk, Zur Kritik der Psalmenüberschriften. ZATW 1892 S. 91—151.

Die Überschriften nennen 1. den Verfasser, 2. die geschichtliche Veranlassung des Psalms, 3. enthalten sie Bemerkungen, die sich, soweit die meist sehr dunkeln Ausdrücke eine Deutung gestatten, auf die Dichtungsart beziehn oder Anweisungen für den gottesdienstlichen Vortrag geben.

Die Namen der Verfasser werden durch das sogenannte ל *auctoris* (לְדָוִד u. s. w.) eingeführt. Es kann nämlich nach Analogie von תְּפִלָּה לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא Hab $3_1$, vgl. Ps $90_1$, und von לְעֶבֶד יְהוָה לְדָוִד Ps $18_1$ $36_1$, endlich nach der Unterschrift $72_{20}$ nicht zweifelhaft sein, dass das Lamed im jetzigen Zusammenhang diese Bedeutung haben soll. Aber freilich ist wahrscheinlich, dass לִבְנֵי קֹרַח ursprünglich bedeutete: »aus dem korachitischen Liederbuch entnommen«, לְאָסָף »aus dem asaphischen«, und לְדָוִד »aus dem Liederbuch, das den Titel DAVID führte«; vgl. hierüber weiter unten.

Als Verfasser werden genannt: *1.* Moses bei Ps 90. *2.* David. Im Talmud hält Rabbi Meïr ihn für den Verfasser aller Psalmen, ebenso manche Kirchenväter, z. B. Theodor von Mopsuestia. Im Kanon des Melito von Sardes ist *Ψαλμοὶ Δαυίδ* Bezeichnung des Psalters, und in der äthiopischen und syrischen Kirche heisst das Psalmenbuch DAVID. Im hebräischen Kanon führen 73 Psalmen die Überschrift לדוד, nämlich alle des ersten Buchs mit Ausnahme von Ps. 1. 2. 10 (der mit 9 ursprünglich einen einzigen Psalm bildete), 33 (LXX Quinta Sexta *τῷ Δαυίδ*). Ferner 51—65. 68—70. 86. 101. 103. 108—110. 122 (nicht bei Hier. Targ.). 124 (nicht bei Hier.). 131 (nicht bei Hier. Targ.). 133 (nicht bei Hier. Targ.). 138—145 (bei Aq. Sex. ist 138 ohne Überschrift). Bei LXX werden David ausserdem noch folgende Psalmen zugeschrieben: 33. 43. 67. 71. 91. 93. 99. 104 (nach dem hexaplar. Syrer auch bei Aquila). 137. *3.* Salomo ist als Verfasser genannt bei 72. 127 (bei 127 nicht von LXX). *4.* Asaph 50. 73—83. *5.* Die Korachiten (לִבְנֵי קֹרַח) 42. 44—49. 84. 85. 87. 88. *6.* Heman der Ezrachit 88; jedoch sind im vorhergehenden Teil der Überschrift die Korachiten genannt. *7.* Ethan der Ezrachit 89. Bei LXX ist ausserdem noch Jeremias bei 137 als Verfasser genannt (neben David), und Haggai und Zacharja gemeinschaftlich bei 138 (neben David) 146—148 (vgl. aber ZATW 1892 S. 129. 132).

Dass diese Angaben über die Verfasser (sowie die übrigen Bestandteile der Überschriften) nicht von den Dichtern selbst herrühren, hat zuerst Theodor von Mopsuestia ausgesprochen, vgl. ZATW 1885 S. 66f. 1886 S. 267. Vermutlich auf seine Autorität hin sind die hebräischen Überschriften in der syrischen Bibel gänzlich beseitigt und durch Inhaltsangaben ersetzt, die teils auf Theodor, teils auf andere Kirchenväter (besonders Origenes und Eusebius)*) zurückgehn. In neuerer Zeit ist das Thema im Zusammenhang behandelt von Vogel, Inscriptiones psalmorum serius demum additas videri, Halle 1767. Die Ursprünglichkeit sämtlicher Verfasserangaben wird heute wohl von keinem Erklärer mehr aufrecht erhalten. Gegen sie spricht zunächst der Umstand, dass bei Ps 88, wo neben den Korachiten auch Heman der Ezrachit genannt wird, zwei Traditionen vorliegen, die nicht beide richtig sein können. Denn Heman, nach

*) Vgl. meine Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, Kiel 1878.

I Reg $5_{11}$ ein Weiser der Vorzeit, mit dem Salomo verglichen wird, erscheint I Chr $2_{6}$ als ein Sohn Zerachs und dadurch dem Stamm Juda angehörig, während die Korachiten Leviten sind. Ausserdem zeigt der Inhalt von Ps 88, dass er nicht in der salomonischen Zeit, sondern in der des Exils entstanden ist.

Bei den Psalmen mit der Überschrift לדוד ist zunächst anzumerken, dass bei mehreren dies לדוד textkritisch nicht feststeht (s. oben); es fehlt in drei Fällen bei Hier. Targ., in einem Fall bei Hier. und in einem Fall bei Aq. Sexta. Wenn anderseits LXX bei einer grösseren Anzahl von Psalmen Verfasser, besonders David, nennen, wo sie im hebräischen Text fehlen, so zeigt dies, dass die Tendenz herrschte, auch den namenlosen Psalmen einen Verfasser zu geben. Das Fehlen von לדוד in jenen fünf Fällen lässt sich daher nur so erklären, dass die betreffenden fünf Psalmen zur Zeit der Übersetzer noch *ἀνεπίγραφοι παρ' Ἑβραίους* waren. Sind aber die Angaben über die Verfasser so spät, so haben sie zunächst in diesen Fällen keinen kritischen Wert. Daraus folgt dann aber weiter die Pflicht, auch bei den Psalmen, bei denen die Angabe des Verfassers bereits von LXX bezeugt wird, zu untersuchen, ob nicht etwa auch bei ihnen das לדוד u. s. w. auf einer Vermutung späterer Leser beruht oder ursprünglich einen andern Sinn hat. Die im Kommentar bei den einzelnen Psalmen angestellten Untersuchungen, auf die hier verwiesen werden muss, zeigen nun, dass von den 73 dem David zugeschriebenen Psalmen sich nur bei äusserst wenigen die davidische Autorschaft mit einiger Wahrscheinlichkeit verteidigen lässt, vgl. zu Ps 3. 4. 18; und auch bei diesen lässt sich die Annahme späterer Überarbeitung, die übrigens völlig unbedenklich ist, schwerlich vermeiden. Alle die Psalmen dagegen, die den Bestand des Tempels voraussetzen, wie $5_{8}$ $63_{3}$ $69_{10}$ $138_{2}$; oder in denen vom Exil die Rede ist, wie $14_{7}$ $51_{20.21}$; oder endlich in denen die Sprache eine sehr stark aramäische Färbung hat, wie z. B. 139, können unmöglich von David herstammen.

Von den zwei dem Salomo zugeschriebenen Psalmen hat 127 diese Überschrift in der ursprünglichen LXX noch nicht gehabt; dass 72 nicht von ihm gedichtet sein kann, ist im Kommentar gezeigt.

Dass auch die לְאָסָף überschriebenen Psalmen nicht von einem Zeitgenossen Davids (Neh $12_{46}$ I Chr $6_{24}$ $15_{17}$ $16_{5}$ al.) herstammen können, zeigt wieder ihr Inhalt; vgl. den Kommentar. 73. 74. 77. 78. 79. 80. 82. 83 sind sicher nachexilisch und zum Teil sehr jung; die übrigen, nämlich 50. 75. 76. 81 scheinen vorexilisch zu sein, aber sicher gehören sie erst dem prophetischen, nicht schon dem davidischen Zeitalter an.

Die Überschrift לִבְנֵי קֹרַח präjudiziert kein bestimmtes Zeitalter. Korachitische Musiker und Sänger werden von dem Chronisten zur Zeit des Königs Josaphat erwähnt II Chr $20_{19}$. In der nachexilischen Zeit erscheinen sie, freilich nicht als Sänger, sondern als Türhüter, Neh $11_{19}$. Die ihnen zugeschriebenen Psalmen gehören teils der vorexilischen, teils der nachexilischen Zeit an. Die Formel לבני קרח besagt nun gewiss nicht, dass mehrere Mitglieder der korachitischen Familie an der Abfassung des einzelnen Psalms beteiligt waren, sondern vermutlich, dass die betreffenden Psalmen aus einem korachitischen Liederbuch entnommen sind. Delitzsch erinnert treffend an die ähnliche Bezeichnung

»Böhmische Brüder« in deutschen Gesangbüchern. Die korachitischen Psalmen scheinen zeitweilig eine besondere Sammlung gebildet zu haben, die den gemeinsamen Titel שִׁירֵי בְנֵי קֹרַח, oder auch einfach בְּנֵי קֹרַח führte. Als diese Sammlung dem jetzigen Psalter einverleibt wurde, gab man jedem einzelnen Psalm die Überschrift der ganzen Sammlung, nur dass man das לְ hinzufügte; vgl. eine ähnliche Erscheinung unten im § 7 s. v. שִׁיר הַמַּעֲלוֹת. Dies Ergebnis macht es wahrscheinlich, dass auch in den asaphischen Psalmen mit אָסָף ursprünglich nicht der Zeitgenosse Davids gemeint, sondern dass auch dies der gemeinschaftliche Titel einer besonderen Liedersammlung war, die nach der levitischen Sängerfamilie der Asaphiden (בְּנֵי אָסָף II Chr 20 14 Esr 2 41 3 10 Neh 7 44 11 22 al.) benannt war. אָסָף ist dann soviel wie בְּנֵי אָסָף, entweder als einfache Abkürzung, oder Asaph trat als Heros eponymos für die Asaphiden ein. Diese Annahme ist nicht neu. Schon bei Saadja Gaon († 942) »werden die Aufschriften, welche לאסף haben, durchaus so behandelt, dass Asaf als Sammelname für die Asafiden erscheint« (Engert, Der betende Gerechte der Psalmen, S. 34). Von hier aus fällt nun auch auf das לְדָוִד einiges Licht. Es ist kaum denkbar, dass bei den zahlreichen Psalmen, die fälschlich nach David genannt sind, gar kein äusserer Anlass für diese Beischrift vorhanden gewesen sein sollte, und man wird annehmen dürfen, dass mindestens die Psalmen 3—41 zeitweilig eine besondere Sammlung mit dem Titel DAVID bildeten. דוד wurde dann bei der Aufnahme der Sammlung in den Gesamtpsalter vor jedem einzelnen Psalm der Sammlung mit ל wiederholt, ebenso wie es mit בני קרח und אסף gemacht war. Da aber David nicht wie Asaph und die Korachiten Name einer levitischen Sängerfamilie ist, so erklärt sich DAVID als Titel jener Sammlung meiner Ansicht nach nur dann genügend, wenn wenigstens einzelnes aus ihr wirklich auf den Sohn Isais zurückging*). Daneben wird bei den Psalmen der späteren Sammlungen das לדוד von vorn herein den Autor nennen sollen; hierauf deutet der oben erwähnte Umstand hin, dass bei den LXX auch noch weitere Psalmen mit dieser Überschrift versehn sind, und dass noch Spätere alle Psalmen auf David zurückführen wollten. —

Ps 89 gehört der nachexilischen Zeit an; er kann daher nicht von dem berühmten Weisen der Vorzeit Ethan dem Ezrachiten (I Reg 5 11) gedichtet sein. Nach I Chr 15 19 vgl. mit I Chr 16 41f. 25 1. 6 II Chr 5 12 35 15 scheint Ethan identisch zu sein mit יְדוּתוּן; vgl. dazu § 7 die Erklärung von על ידותון. —

Dass Ps 90 nicht, wie die Überschrift will, von Moses herstammen kann, ist im Kommentar gezeigt. Ebenso ist dort versucht, den Ursprung dieser Beischrift zu erklären. Hier mag noch auf das eigentümliche Zusammentreffen hingewiesen werden, dass im ganzen 90 Psalmen in den Überschriften einem

*) Anders Robertson Smith, The Old Test. in the Jewish Church 2. Aufl. S. 224. — Maas (Orpheus S. 196) bemerkt, dass die Orphiker kein Bedenken trugen, sehr späte selbstgemachte Betlieder für Gedichte des Religionsstifters selber, des Orpheus, auszugeben; und er erinnert an ein Wort Oldenbergs (Buddha S. 341) in Bezug auf eine entsprechende Gewohnheit der nachbuddhistischen Gemeinden: »das liturgische Gewissen war stärker als das historische«. Aber diese scheinbar schlagenden Analogieen befriedigen doch in sofern nicht, als David nirgends im A.T. als Religionsstifter erscheint.

einzelnen berühmten Manne der Vorzeit beigelegt sind (die pluralische Formel לבני קרח ist dabei ausser Betracht gelassen), und dass in unserer Sammlung der 90. Psalm Moses zugeschrieben wird. —

Ausser der Angabe über den Verfasser enthalten einige Psalmen auch kurze historische Notizen über die besondere Veranlassung, der sie ihr Entstehn verdanken sollen. Diese Notizen finden sich ausschliesslich bei solchen Psalmen, die zugleich auf David als Verfasser zurückgeführt werden, nämlich bei 3. 7. 18. 30. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63. 142. Dass sie nicht ursprünglich sein können, ergibt sich ohne weiteres, wenn die betreffenden Psalmen nicht von David herstammen. Ein Lied zur Tempelweihe (Ps 30) kann David nicht gedichtet haben. Jene Notizen sind daher als exegetische Randbemerkungen anzusehn, herrührend von einem Leser, der den betreffenden Psalm aus den historischen Büchern zu erläutern suchte. Zum Teil sind sie wörtlich oder abgekürzt aus den Büchern Samuelis entnommen. Im Kommentar ist bei den einzelnen Psalmen versucht, ihren Ursprung zu erklären, vgl. besonders zu Ps 60. Rosenmüller hat gezeigt, dass gelegentlich noch in nachbiblischer Zeit solche historische Angaben in einzelnen hebräischen Handschriften den Psalmen beigefügt sind. Ps 11 hat in einer Hs. die Beischrift על כהני נוב »über die Priester von Nob«; auf sie nämlich wird ישרי לב v. 2 in der Glosse gedeutet. Bei Ps 14 ist bemerkt נבוכדנצר, auf den v. 1 bezogen wird. Bei Ps 17 heisst es am Rande על בחשבע nach der rabbinischen Auslegung von v. 3. Wie leicht solche exegetische Randbemerkungen in den Text übergehn und zu einem Bestandteil der Psalmen selbst werden konnten, zeigt folgendes Beispiel. Hieronymus bemerkt zu Ps 1: *Tertullianus in libro de spectaculis asserit, hunc psalmum et de Joseph posse intellegi, qui corpus domini sepelivit, et de his, qui ad spectacula gentium non conveniunt.* In abgekürzter Gestalt ist dies im Codex Amiatinus die Überschrift des Psalms geworden: *Psalmus David; de Joseph dicit, qui corpus domini sepelivit.* Dass die sämtlichen Überschriften des syrischen Psalters auf exegetische Angaben und Vermutungen der Kirchenväter zurückgehn, ist schon oben bemerkt. —

## § 3. Das Zeitalter der Psalmen.

Nach den Überschriften gehört die grössere Hälfte der Psalmen der vorexilischen Zeit an. In der alten Kirche und in der Synagoge herrschte die Neigung, über diese Angaben noch hinauszugehn, indem man entweder David zum Dichter aller Psalmen machte, oder die Meinung vertrat, dass die namenlosen Psalmen von dem Dichter herrührten, der in der Überschrift des zuletzt vorhergehenden benannten Psalms namhaft gemacht war. So bemerkt Hieronymus Epist. 139 ad Cyprianum (angeführt bei Rosenmüller): *Hanc habet scriptura sacra consuetudinem, ut omnes psalmi, qui, cuius sint, titulum non habent, iis deputentur, quorum in prioribus psalmis nomina continentur.* Nach diesem Kanon schrieb z. B. Origenes mit Berufung auf eine jüdische Autorität die Psalmen 91—100 Moses zu, vgl. Rosenm. Gegenüber dieser Neigung der Alten, das Alter der Psalmen möglichst hoch hinaufzuschrauben, hat Wellhausen in

einem viel zitierten Wort das Problem für die Gegenwart folgendermassen formuliert: »Da der Psalter zu den Hagiographen gehört und das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels ist, desgl. die Überschriften von der in der Chronik beschriebenen Gestaltung des musikalischen Gottesdienstes ausgehn, so ist die Frage nicht die, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder darin gibt« (Bleek, Einleitung[4] S. 507). Cheyne hat sodann die positive Behauptung aufgestellt, dass alle Psalmen, vielleicht mit Ausnahme des 18., der frühestens der Zeit des Josias angehöre, nachexilisch sind; und Duhm erklärt die Aufwerfung der Frage, ob ein Psalm vorexilisch oder nachexilisch sei, für kindliche Literarkritik. Kein einziger Psalm bringe den unbefangenen und tendenzlosen Leser auch nur auf den Gedanken, dass er vorexilisch sein könnte oder gar müsste. Der älteste Psalm ist nach Duhm der 137.; die jüngsten stammen aus der Zeit um 80 v. Chr. (z. B. Ps 18), die meisten aus der Zeit zwischen 168—80, einige aus der griechischen Zeit vor Antiochus Epiphanes, wahrscheinlich keine aus persischer. Der Abschluss des Psalters fand um 70 v. Chr. statt. —

Für die Frage nach dem Zeitalter der einzelnen Psalmen ist von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit die Vorfrage nach dem Zeitalter des Abschlusses der ganzen Sammlung und der Partikularsammlungen, aus denen der jetzige Psalter erwachsen ist (s. § 4). Jedoch lässt sich auf diesem Wege immer nur der terminus ante quem feststellen. Aus dem Umstand, dass eine Partikularsammlung etwa im persischen oder makkabäischen Zeitalter entstanden ist, den Schluss zu ziehn, dass auch die einzelnen Psalmen dieser Sammlungen im wesentlichen jenen Perioden angehören, ist ein handgreiflicher logischer Fehler. Nichts hindert anzunehmen, dass auch vorexilische Psalmen in einer nachexilischen Sammlung Aufnahme gefunden haben, wenn genügende innere Gründe für ihren vorexilischen Ursprung sprechen. —

Für die Altersbestimmung der Psalmen, genauer als Beweis für die Behauptung, dass die Psalmen in ihrer Gesamtheit oder vielleicht mit ganz vereinzelten Ausnahmen erst der nachexilischen Zeit angehören könnten, ist weiter in der neusten Zeit besonders gern, aber keineswegs immer mit der nötigen Vorsicht, die Geschichte der religiösen Ideen in Israel verwendet worden. Das uns zur Verfügung stehende Quellenmaterial gestattet nicht, chronologische Tabellen über das Entstehn der einzelnen alttestamentlichen Glaubenssätze aufzustellen. Wenn freilich ein Psalm spezifisch deuterojesaianische Ideen und Wendungen reproduziert, so lässt sich die Annahme der Abhängigkeit und des exilischen oder nachexilischen Ursprunges des Psalms nicht abweisen; aber nicht überall in den Psalmen ist das Verhältnis ein so einfaches. Ob z. B. die starke Betonung der Versündigung Israels gegen Jahve, oder der ausgebildete Gegensatz der Frommen und Gottlosen in Israel, oder endlich der Glaube an Zion als spezifische Gottesstadt sich erst während des Exils oder nach demselben ausgebildet hat, ist mindestens eine Streitfrage; und wenn uns solche u. ä. Gedankenreihen in einem Psalm entgegentreten, der sich aus anderen Gründen nur aus der vorexilischen Zeit auf natürliche Weise erklärt, so ist dieser Psalm vielmehr umgekehrt ein Dokument für den vorexilischen Glauben Israels. —

Dass es eine religiöse Lyrik vor dem Exil in Israel gab, wird nicht be-

zweifelt. Die Zions- oder Jahve-Lieder, welche die Babylonier von den gefangenen Israeliten hören wollten (Ps $137_{3.4}$), und für weit ältere Zeiten das Lied der Debora Jdc 5 und das Passahlied Ex 15 sprechen laut genug. Die beiden letzten sind Siegeslieder, aber sie sind durch und durch von religiösem Geist durchweht. Dass auch David ein gottbegnadeter Dichter war, beweist die schöne Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans II Sam $1_{19-27}$, die von keinem andern gedichtet sein kann, als von ihm. Freilich ist diese Elegie kein direkt religiöses Lied; aber sie zeigt, dass der Kriegsmann und Freibeuter David auch der tiefsten und zartesten Empfindungen fähig war. Davids musikalische Begabung wird durch die Samuelisbücher mehrfach bezeugt, vgl. z. B. I Sam $16_{18}$; und dass er sie in den Dienst des Gottesdienstes stellte, zeigt die berühmte Erzählung von der Heraufführung der Bundeslade nach Jerusalem II Sam $6_{5}$. Durch Amos ($5_{23}$) erfahren wir, dass auch in der frühen prophetischen Zeit bei den Gottesdiensten in den Heiligtümern des Nordreichs die Harfen rauschten und die Lieder erklangen, und nicht anders stand es in Jerusalem zur Zeit des Jesaias ($30_{29}$, vgl. $38_{20}$). Amos ($6_{5}$) kennt ferner nach der einen Auslegung der Stelle David als Erfinder von Musikinstrumenten, vgl. Neh $12_{36}$ I Chr $23_{5}$ und Ps $151_{2}$ LXX (*αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον, οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον*). Wahrscheinlicher will der Prophet sagen, die vornehmen Israeliten wähnten, die Musikinstrumente ebenso gut handhaben zu können, wie David. Bei der engen Zusammengehörigkeit von Musik und Dichtkunst im Altertum und unter Vergleich von II Sam $6_{5}$ darf man es für gewiss ansehn, dass David auch religiöse Lieder gedichtet hat. Freilich ist hiermit noch nichts über die Frage entschieden, ob wirklich von den Liedern, die in unserm jetzigen Psalter David zugeschrieben werden, auch nur das eine oder das andere von ihm herstammt. Denn die Möglichkeit, dass die echt davidischen Lieder verloren gegangen sind, oder dass eine spätere Zeit sie absichtlich durch jüngere ersetzt hat, lässt sich nicht in Abrede stellen. So erhebt sich die Frage, ob sich auf Grund innerer Kriterien davidische Lieder in unserm Psalter nachweisen lassen.

Ein Psalm kann nur dann als ein unzweifelhaft davidischer in Anspruch genommen werden, wenn er ganz spezielle persönliche, nur auf David zutreffende Verhältnisse widerspiegelt, wie dies bei der Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans der Fall ist. Auf Grund dieses Kanons wage ich mit Sicherheit nur Ps 18 David zuzuschreiben, und zwar auch diesen nur so, dass er uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer für den Gemeindegebrauch veranstalteten Überarbeitung erhalten ist, vgl. den Kommentar. Als logisches Subjekt des Psalms die messianische Gemeinde anzusehn, ist deswegen unmöglich, weil er von der Vergangenheit und Gegenwart, nicht aber von der Zukunft redet.

Auch bei Ps 3 und 4 spricht manches für davidische Autorschaft; der Dichter ist ein König oder doch ein Heerführer; aber freilich könnte es in diesem Fall auch einer der späteren Könige sein; wir wissen, dass auch Hiskias ein Dichter war. Die übrigen Psalmen, die noch Ewald und Hitzig gemeinschaftlich David zuschrieben (ausser 3. 4. 18 noch 7. 8. 11. 19), mussten ihm im Kommentar aus inneren Gründen abgesprochen werden. Immerhin ist es möglich, dass in vorexilischen oder auch nachexilischen Psalmen davidische Elemente

enthalten sind, die von Späteren verarbeitet und dem damaligen Bedürfnis der Gemeinde angepasst wurden; aber uns fehlt die Möglichkeit, diese Elemente zu erkennen und auszuscheiden. —

Eine Anzahl von Psalmen lässt sich mit Sicherheit der vorexilischen Zeit zuweisen, wenn wir auch nicht wissen, wer der Dichter ist, und in den meisten Fällen darauf verzichten müssen, auch nur das Jahrhundert der vorexilischen Zeit bestimmen zu wollen, in dem sie entstanden sind. Hierher gehören vor allem die Lieder, welche deutlich auf einen israelitischen König Bezug nehmen, in erster Linie Ps 20 und 21. Die Art, wie die Vertreter makkabäischer Abfassungszeit dieser Psalmen sich abmühen, aus dem König einen »Konsul« zu machen oder das entscheidende מֶלֶךְ anderweitig zu eliminieren, zeigt deutlich genug, auf welcher Seite Befangenheit herrscht und Tendenzkritik geübt wird.

Richtig hat Cheyne darauf aufmerksam gemacht, dass die Pss 20. 21 nicht getrennt werden können von 61. 63. Das ist eine Bestätigung dafür, dass auch die beiden letzteren im Kommentar mit Recht vor dem Untergang des Staats angesetzt sind. Bei der weiteren von Cheyne angemerkten Zusammengehörigkeit von $20_{8}$ mit $33_{17}$ darf $33_{16}$, wo der König genannt ist, nicht unberücksichtigt bleiben. Auch Ps 33 ist vorexilisch. Für die sonst ebenfalls mit $20_{8}$ verwandte Stelle $147_{10}$ ist gerade das Fehlen des Königs charakteristisch; 147 ist gedichtet, als Israel keinen König mehr hatte. Cheyne stellt ferner $21_{5}$ ausser mit $61_{7}$ auch mit $45_{3}$ zusammen; er ist geneigt, Ps 45 auf Ptolemaeus Philadelphus zu beziehn. Ich habe im Kommentar gezeigt, weswegen sowohl bei diesem wie bei dem verwandten Ps 72 die Deutung auf einen nichtisraelitischen König unmöglich ist. Endlich gehört zu den Psalmen, die wegen der Erwähnung des Königs der vorexilischen Zeit zuzuschreiben sind, auch 28 (v. 8). Cheyne will auch hier unter dem Gesalbten, der dem Volk gegenübergestellt wird, den Hohenpriester verstehn; aber die von der Kriegsrüstung hergenommenen Bilder v. 7. 8 weisen viel eher auf einen König hin*). —

Ausser den Psalmen, in denen ein israelitischer König erwähnt wird, sind der vorexilischen Zeit die zuzuweisen, auf welche in anderen vorexilischen Stücken Bezug genommen wird. Jes $33_{13-16}$ ist eine Umschreibung von Ps 15, und Jes $33_{10}$ spielt an auf Ps $12_{6}$; also müssen diese beiden Psalmen früher sein. Allerdings wird Jes 33 von manchem Gelehrten nicht nur dem Jesaias abgesprochen, sondern auch sehr spät angesetzt. — Dass Ps $8_{5}$ dem Dichter des Hiob ($7_{17.\,18}$) vorlag, ist deutlich; freilich ist das Zeitalter des Hiob nicht über jeden Zweifel erhaben. —

Bei Ps. 46. 48 (76) erkennt Cheyne die nahen Berührungspunkte an, welche diese Psalmen sowohl in Gedanken als auch im Ausdruck mit assyrischen Weissagungen des Jesaias haben. Die wichtigsten Gründe, die ihn bestimmen, diese Datierung jetzt aufzugeben, sind folgende. Die jüdische Kirche zu Jesaias' Zeit sei viel zu keimartig gewesen, um die Ausdrücke von kühnem Monotheismus

*) Auch der Versuch von Gray (The References to the King in the Psalter, in The Jewish Quarterly Revue, July 1895 p. 658—686), den König in den Psalmen (wie 2, 18. 28) auf das israelitische Volk zu deuten, ist missglückt.

und leidenschaftlicher Liebe zum Tempel gesungen zu haben, wie sie in diesen Psalmen vorkommen; und das Wort *Eljon* (46 5; vgl. 47 3) als Titel Jahves komme nirgends im Jesaias vor, aber häufig in den (wahrscheinlich) späteren Psalmen. Das letztere Argument kann gegen die Autorschaft des Jesaias sprechen; aber dass der Name *Eljon* zu seiner Zeit noch unbekannt gewesen wäre, will auch Cheyne nicht behaupten. Noch schwerer ist der Nachweis zu führen, dass die begeisterte Liebe zu Jerusalem und zum Tempel, die jene beiden Psalmen atmen, zu Jesaias Zeit unmöglich gewesen wäre. Aus einer der glücklichen Perioden des persischen Zeitalters (Cheyne) lassen sie sich in keiner Weise erklären. —

Weshalb die Psalmen 14. 42. 43. 61 von mir dem Zeitalter des Jechonja zugeschrieben sind, ist im Kommentar gezeigt. Ebenso muss ich bei einer weiteren Anzahl für die Gründe, die mich zur Annahme vorexilischer Abfassungszeit bestimmen, auf den Kommentar verweisen, vgl. 1. 5—7. 9—11. 19a. 24b. 26. 29. 30. 50. 81. 87. Endlich können die Psalmen, deren Abfassungszeit unbestimmt gelassen werden musste (13. 17. 32. 36. 52. 54. 55. 60), wenigstens teilweise der vorexilischen Zeit angehören. Es würden hiernach von den 150 Liedern unsres Psalters etwa 30 bis 40 zur Zeit der Königsherrschaft in Israel entstanden sein. —

Alle übrigen Psalmen gehören der exilischen (z. B. 51. 80) oder nachexilischen Zeit an, und in den beiden letzten Büchern (Ps 90—150) lässt sich kein einziger einer früheren Periode zuweisen. Die Gründe für diese Datierung sind im Kommentar jedes Mal bei den einzelnen Psalmen angegeben; es ist im allgemeinen die in ihnen vorausgesetzte historische Situation, die uns zwingt, die bei weitem grössere Hälfte des Psalmenbuchs für nachexilisch zu erklären. Dazu kommt die Abhängigkeit von exilischen oder nachexilischen Schriftstücken, besonders von Deuterojesaias, der einen grossen Einfluss auf die Psalmendichtung ausgeübt zu haben scheint, vgl. z. B. Ps 22. Der genauere Zeitpunkt innerhalb der nachexilischen Periode, dem die einzelnen Psalmen zugewiesen werden müssen, lässt sich in der Regel ebensowenig bestimmen, wie dies bei den vorexilischen Psalmen möglich war, und die besonders von Cheyne angestellten Versuche, zu genaueren Datierungen zu gelangen, haben wenig Überzeugendes. Es kann auch kaum anders sein. Denn einerseits ist uns die Geschichte Israels in der nachexilischen Zeit viel zu lückenhaft überliefert; anderseits sind die meisten der in Betracht kommenden Psalmen so allgemein gehalten, dass Anhaltspunkte für die Ermittelung der enger umgrenzten Ursprungszeit fehlen. Es steht bei den Liedern unsres Gesangbuchs vielfach nicht anders. Mit Recht fragt Riehm: Wer wollte aus dem Liede »Jesus meine Zuversicht« auf die Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg als Dichterin des Liedes schliessen? Ausserdem ist sie es nicht gewesen. Es ist nur eine Ausnahme, wenn bei Ps 118 mit ziemlicher Sicherheit sogar das Jahr (444) fixiert werden konnte, in dem der Psalm zuerst gesungen ist. Bei einigen anderen Liedern lässt sich etwa noch wahrscheinlich machen, ob sie bald nach der Rückkehr gedichtet sind, wie 16. 137. 141—143, oder ob sie der spätnachexilischen Zeit angehören, wie 37. 94. 135. 136. 146. 150; bei sehr

vielen aber lässt sich auch nicht einmal das Jahrhundert angeben, in dem sie entstanden sind. —

Noch ist die Frage zu erörtern, aus welcher Zeit die jüngsten Psalmen unserer Sammlung stammen; genauer, ob sich im Psalter Lieder aus der makkabäischen Zeit finden.

So viel wir wissen, ist der erste, der makkabäische Psalmen angenommen hat, Theodor von Mopsuestia, vgl. ZATW 1886 S. 261 ff. 1887 S. 1 ff. Allerdings ist er der Ansicht, dass der Verfasser aller Psalmen David ist; aber er meint, dass dieser als Prophet die zukünftigen Geschicke seines Volks voraus verkündet habe, indem er sich im Geist in die Lage der späteren Generationen versetzte. Von diesem Kanon aus deutet er siebenzehn Psalmen (44. 47. 55—60. 62. 69. 74. 79. 80. 83. 108. 109. 144) auf die makkabäische Zeit. Als Kriterium gilt ihm vor allem die in den einzelnen Psalmen vorausgesetzte historische Situation; ausserdem weist er darauf hin, dass in den makkabäischen Psalmen ein besonders heftiger Affekt zu verspüren sei (*περιπαθέστεροι γάρ πως δοκοῦσιν εἶναι οἱ τοιοῦτοι*), und dass oft die feindlichen Nachbarn in ihnen genannt würden. Auch Theodoret und Chrysostomus haben einzelne Psalmen auf die makkabäische Zeit bezogen. Im Reformationszeitalter erklärte Calvin die Psalmen 44. 74. 79 für makkabäisch, der böhmische Bruder Esrom Rudinger im ganzen 25 Psalmen. Später hat Bengel auf den religiösen Enthusiasmus der makkabäischen Zeit hingewiesen, der wohl imstande war, neue Lieder zu schaffen. Nach Hitzig (1835) findet sich von Ps 73 an kein einziger vormakkabäischer Psalm mehr (später hat er einige Psalmen des III. Buchs etwas früher angesetzt); Cheyne betrachtet 26 Psalmen als makkabäische, darunter aus Buch I Ps 20. 21. 33, und Olshausen und Duhm verlegen die grosse Mehrzahl der Psalmen in die makkabäische Zeit. Bestritten wurde das Vorhandensein makkabäischer Psalmen in unsrem Psalter von Gesenius, Ewald, Dillmann, Hupfeld, Bleek, und besonders von Ehrt, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters, Leipzig 1869.

Dass die Psalmendichtung im makkabäischen Zeitalter noch geblüht hat, kann nicht bezweifelt werden. Sehn wir doch aus dem zur Zeit des Pompejus entstandenen apokryphen Psalterium Salomonis, dass sie selbst 100 Jahre später noch nicht ausgestorben war. Auch sind diese Psalmen Salomos keineswegs blosse Nachahmungen, sondern, wenigstens teilweise, durchaus originale Gedichte. Aus dem Umstand, dass sie nicht mehr in die kanonische Sammlung aufgenommen wurden, lässt sich nur so viel schliessen, dass letztere jedenfalls zur Zeit des Pompejus abgeschlossen war. Die Nöte und Triumphe der makkabäischen Zeit waren nun gewiss nicht weniger geeignet, die Harfe in Israel zu wecken, als die Römerzeit. Die Frage ist daher nicht die, ob Psalmen in der makkabäischen Zeit gedichtet sein können, sondern ob sie noch Aufnahme in unsren Psalter finden konnten, d. h. ob dieser etwa um das Jahr 160 v. Chr. bereits definitiv abgeschlossen war. Wenn diese Frage bejaht werden muss, so muss trotz aller inneren Indizien, die bei diesem oder jenem Psalm (besondern 44. 74. 79. 83) für die makkabäische Zeit zu sprechen scheinen, eine frühere Ursprungszeit für sie angesetzt werden.

Folgende Daten stehn uns für die Lösung der Frage zu Gebote.

Nach II Mak $2_{13}$ wurde in den Denkwürdigkeiten des Nehemias (*ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν*) erzählt, dass dieser bei der Gründung einer Bibliothek neben anderen Schriften auch die Davids gesammelt habe (*ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων*). Mit *τὰ τοῦ Δαυίδ* sind sicher die Psalmen gemeint, die demnach um das Jahr 440 gesammelt wären. Allein jene Notiz ist kritisch wenig zuverlässig; sie ist vermutlich einer pseudepigraphischen Schrift, die den Namen des Nehemias trug, entnommen (s. Grimm zu II Mak $2_{13}$), und wenn ihr wirklich etwas Tatsächliches zu Grunde liegt, so kann doch keinenfalls aus ihr geschlossen werden, dass der Psalter *in seinem jetzigen Umfang* schon damals vorhanden war. Da der Verfasser des 2. Makkabäerbuchs fortfährt (II $2_{14}$): *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διαπεπτωκότα* (= verlorene Bücher, vgl. Grimm) *διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα*, so liegt vielmehr die Vermutung nahe, ob nicht der Psalter zur Zeit des Judas Makkabäus einen Zuwachs erhielt. —

Weiter kommt in Betracht das Verhältnis der Chronik zum Psalter. I Chr $16_{8-36}$ wird bei der Erzählung von der Überführung der Bundeslade auf den Zion David ein Lied in den Mund gelegt, das ganz aus Psalmenstellen zusammengesetzt ist. I Chr $16_{8-22}$ = Ps $105_{1-15}$; I Chr $16_{23-33}$ = Ps $96_{1-13}$; I Chr $16_{34}$ = Ps $106_{1}$; I Chr $16_{35.36}$ = Ps $106_{47.48}$. Es ist anerkannt, dass die beiden ersten Stücke vom Chroniker aus den Psalmen entlehnt sind. Auch Ps $106_{47}$ ist augenscheinlich im Psalm ursprünglich (s. den Kommentar), und also beim Chroniker Entlehnung. Hierdurch aber wird es mindestens höchst wahrscheinlich, dass das Verhältnis bei Ps $106_{48}$ und I Chr $16_{36}$ dasselbe ist (I Chr $16_{34}$ braucht nicht notwendig aus Ps $106_{1}$, sondern *kann* auch aus Jer $33_{11}$ entlehnt sein). Nun ist Ps $106_{48}$ die nicht zu dem Körper des Psalms gehörende Doxologie, die das 4. Buch abschliesst. Wenn aber der Chroniker diese Doxologie mit in sein Lied verwebt, so war zu seiner Zeit die in Bücher eingeteilte Sammlung des Psalters bereits vorhanden.

Diesem wichtigen Resultat ist nun aber von zwei Gesichtspunkten aus der Wert abgesprochen. Einerseits haben Reuss u. a. die Stelle I Chr $16_{8-36}$ für eine junge Interpolation erklärt; anderseits lässt Nöldeke, der das Stück für ursprünglich hält, die Chronik nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst sein (ZATW 1900 S. 88f.).

Da die Chronik die Liste der Hohenpriester nur bis auf Jaddua, den Zeitgenossen Alexanders des Grossen, herabführt (Neh $12_{11}$), ist es mir wahrscheinlich, dass sie gegen Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben ist. Ferner scheint mir ein stringenter Beweis, dass I Chr $16_{8-36}$ ein Einschub ist, nicht erbracht zu sein (vgl. auch König, Einleitung S. 405). Aber auch bei verhältnismässig frühem Vorhandensein dieses Stücks ist die Möglichkeit makkabäischer Psalmen nicht ausgeschlossen. Es lässt sich sehr wohl denken, dass bei einer neuen Herausgabe der Psalmen im makkabäischen Zeitalter die Anlage des Buchs freilich beibehalten wurde; dadurch aber war nicht ausgeschlossen, dass

einzelne Psalmen nachträglich eingefügt wurden. Nur dies folgt allerdings unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des Chronisten-Psalms, dass es verhältnismässig nur wenige makkabäische Psalmen in unserm Psalter geben kann, und dass die Annahme Hitzigs, Olshausens und Duhms, welche die meisten Psalmen der makkabäischen Zeit zuweisen wollen, unhaltbar ist. —

Ein weiteres Datum für die Entscheidung der Frage nach makkabäischen Psalmen bietet der Siracide. Der griechische Übersetzer des Buchs Sirach erzählt in der Vorrede, deren Echtheit von Olshausen ohne zureichenden Grund beanstandet ist, dass sein Grossvater (ὁ πάππος μου Ἰησοῦς [υἱὸς Σειρὰχ ὁ Ἱεροσολυμίτης 50 27]) nach eifrigem Studium des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Bücher (τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων) sich bewogen gefunden habe, auch selbst etwas für die intellektuelle und sittliche Bildung der Lernbegierigen zu schreiben. Der Übersetzer bittet sodann seine Leser um Nachsicht, wenn seine Übersetzung dem Original nicht überall genau entspreche; eine genaue Wiedergabe des Sinnes sei bei einer Übertragung in eine andere Sprache nicht zu erreichen; auch das Gesetz, die Prophetenschriften und die übrigen Bücher (ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων) zeigten im Grundtext eine nicht geringe Verschiedenheit [gegenüber der griechischen Übersetzung].

Aus dieser Vorrede ergibt sich, dass der Verfasser des Buchs Sirach einen dreiteiligen Kanon heiliger Schriften, und dass sein Nachkomme, der Übersetzer, eine Übertragung dieses Kanons in das Griechische kannte. Der Übersetzer schrieb um 130 v. Chr., der Verfasser des Buchs nach gewöhnlicher Annahme um 180, wahrscheinlich aber noch reichlich 100 Jahr früher, vgl. J. Halévy, Étude sur la partie du text hébreu de l'Écclésiastique récemment decouverte, 1897, und den Auszug daraus in der 2. Aufl. meines Kommentars S. XXVIIf. Um 130 v. Chr., beziehungsweise 290 [oder 180] standen demnach die Grundlagen des a.t. Kanons fest; denn dass die Aufzählung ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται [oder αἱ προφητεῖαι] καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων sich im wesentlichen mit dem synagogalen תנ״ך, d. i. תורה נביאים וכתובים deckt, kann nur böser Wille oder starke Kurzsichtigkeit verkennen. Dabei ist zu beachten, dass Sirach den Kanon der נביאים אחרנים schon in der uns vorliegenden Reihenfolge der prophetischen Bücher: Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Dodekapropheton kennt (JSir 48. 49).

Dagegen war die Sammlung der Kethubim zu seiner Zeit noch nicht abgeschlossen, denn mindestens das Buch Daniel ist erst später aufgenommen. Dass aber eine Sammlung von Psalmen unter den λοιπὰ τῶν βιβλίων stand, ist nicht nur von vorn herein wahrscheinlich; aus JSir 47 8—10 folgt auch mit Sicherheit, dass der Verfasser einen Psalter Davids kannte, und beispielsweise Ps 132. 148 lagen ihm vor; s. Kommentar. Aber wieder erhebt sich die Frage, ob dieser Psalter des Sirach denselben Umfang hatte wie unser jetziger, oder ob er nicht in der makkabäischen Zeit mit Nachträgen versehn wurde. Dass dagegen dem um 130 v. Chr. schreibenden Übersetzer die griechische Übersetzung der Psalmen abgeschlossen vorlag, halte ich für sicher. Die Auskunft, die Übersetzung habe anfangs noch nicht alle Psalmen enthalten und sei erst später aus dem hebräischen Psalmenbuch vervollständigt, ist allerdings nicht geradezu un-

möglich, aber gewiss nicht wahrscheinlich. Hiernach wird der Psalmenkanon spätestens um das Jahr 140 (vielleicht unter Simon) definitiv abgeschlossen sein, und Lieder aus der Zeit des Johannes Hyrkanus (seit 135) dürfen wir in unsrem Psalter nicht voraussetzen. —

In dem circa 100 v. Chr. verfassten ersten Makkabäerbuch (I $7_{17}$) wird Ps $79_{2-3}$ (nach dem Kommentar ein makkabäischer Psalm) mit den Worten *κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε* als heilige Schrift zitiert. Auch dies ist ein Beweis dafür, dass die Kanonisierung des Psalters jedenfalls einige Jahrzehnte früher abgeschlossen sein muss. Anderseits ist ein Zeitraum von 60—70 Jahren völlig genügend, um einem in das Gesangbuch neu aufgenommenen Liede kanonisches Ansehn zu verleihn. —

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, dass sich die Unmöglichkeit makkabäischer Psalmen nicht beweisen lässt. Nur dass sie nicht allzu zahlreich sein werden, folgt daraus, dass schon der Sirachsohn um 290 [oder 180] einen Psalter Davids kannte, und dass die griechische Übersetzung der Psalmen um 130 wahrscheinlich abgeschlossen vorlag. Da nun die in Ps 44. 74. 79. 83 vorausgesetzte historische Situation sich aus der früheren Geschichte Israels, soweit wir sie genauer kennen, nicht befriedigend erklären lässt (s. meinen Kommentar), so stehe ich nicht an, diese vier Psalmen mit Sicherheit für die makkabäische Zeit in Anspruch zu nehmen. Bei einigen anderen (2. 110. 69. 149) halte ich dies Zeitalter für das wahrscheinlichste; bei einer dritten Reihe endlich (wie 75. 102. 108. 144) ist eine so späte Abfassungszeit immerhin möglich.

## § 4. Die Entstehung der Psalmensammlung.

Nach einer dem Hippolytus (bei de Lagarde, Specimen 7) bekannten Tradition soll Esra nach der babylonischen Gefangenschaft die einzelnen Psalmen der verschiedenen Dichter gesammelt haben. Jedoch verdient diese Nachricht, die nach einer Notiz des Origenes (bei de Lagarde ibid.) auf dem sagenhaften Bericht des apokryphen 4. Esrabuches ($14_{37ff.}$) zu beruhen scheint, nach keiner Richtung hin Glauben. Weder ist der Psalter so früh vorhanden gewesen, noch ist er das Werk eines einzigen Sammlers. Vielmehr liegen unverkennbare Anzeichen dafür vor, dass er aus mehreren kleinen Spezial-Sammlungen allmählich entstanden ist.

Am Schluss des zweiten Buchs ($72_{20}$) findet sich die Notiz: »Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais«. Da in den Büchern IV und V noch eine Anzahl davidischer Psalmen vorkommt, so kann diese Bemerkung unmöglich vom letzten Herausgeber herstammen, sondern nur von einem früheren, der die Sammlung 90—150 noch nicht kannte. Aber auch die Psalmen 1—72 können nicht von einem und demselben Sammler vereinigt sein. Hiergegen spricht das zweimalige Vorkommen desselben Psalms in den Büchern I und II. Ps 14 findet sich in Buch II mit verhältnismässig geringen Varianten als 53 wieder, und Ps 70 ist identisch mit $40_{14-18}$. (In Buch V ist Ps 108 zusammengesetzt aus $57_{8-12}$ und $60_{7-14}$). Ausserdem würde ein Sammler, der

1—72 zuerst vereinigt hätte, gewiss die davidischen Psalmen 3—41 und 51—70 (ausgenommen 66. 67) zusammengestellt und nicht zwei Gruppen daraus gemacht haben (vgl. jedoch S. XVIII f.).

Gegen die Annahme, dass die Sammlung des Psalters auf einmal veranstaltet wäre, spricht ferner der konstante Gebrauch eines verschiedenen Gottesnamens in seinen einzelnen Bestandteilen. In Buch I IV V wird Gott fast immer *Jahve* genannt und nur sehr selten *Elohim*; Buch I 15 Mal *Elohim,* 272 Mal *Jahve*; Buch V 7 Mal *Elohim* (davon 5 in Ps 108), 236 Mal *Jahve,* Buch IV 0 Mal *Elohim,* 103 Mal *Jahve.* Umgekehrt heisst Gott in Buch II und dem ersten Teil von Buch III (Ps 73—83) ganz überwiegend *Elohim*; nämlich Buch II 30 Mal *Jahve,* 164 Mal *Elohim*; Ps 73—83 noch 13 Mal *Jahve,* 36 Mal *Elohim.* In Ps 84—89 schwankt der Sprachgebrauch. Es bedarf keines Nachweises, dass diese auffallende Erscheinung keine zufällige sein kann; ebenso gewiss aber ist, dass der konstante Gebrauch des Namens *Elohim* nicht von den Dichtern der betreffenden Psalmen selbst, sondern von einem Bearbeiter herrührt, der ursprüngliches *Jahve* aus irgend einem Grunde überall in *Elohim* abänderte. Der Beweis hierfür liegt darin, dass, während Ps 14 und 53 sonst identisch sind (über die textkritischen Varianten vgl. den Kommentar), Gott im ersteren *Jahve,* in 53 *Elohim* heisst. Auch ist es an manchen Stellen noch völlig durchsichtig, dass der Dichter Jahve schrieb, vgl. z. B. $45_{8}$ $48_{15}$ $50_{7}$ (wo eine deutliche Anspielung auf das erste Wort des Dekalog »ich bin *Jahve,* dein Gott« vorliegt). Da es nun nicht wohl denkbar ist, dass ein Bearbeiter sich gerade die Psalmen 42—83 ausgesucht haben sollte, um ursprüngliches *Jahve* in *Elohim* zu ändern, so bleibt nur übrig, dass diese Psalmen in einer bestimmten Zeit ein für sich bestehendes Liederbuch, den Elohim-Psalter, bildeten. Weswegen in diesem Liederbuch der Name *Jahve* gemieden wurde, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Gewiss war der Grund nicht die Kaprize eines Privatmannes, sondern man hat, da das Buch für den Gebrauch im Tempel bestimmt war, eine von zuständiger Seite angeordnete offizielle Redaktion vorauszusetzen. Es ist bekannt, dass in den späteren Jahrhunderten der Name *Jahve* auf Grund von Ex $20_{7}$ Lev $19_{12}$ $24_{16.11}$ mehr und mehr gemieden wurde, bis er zuletzt unter Vespasian nur noch ein Mal im Jahr bei feierlicher Gelegenheit vom Hohenpriester ausgesprochen wurde*). War, wie de Lagarde vermutet hat, der Elohim-Psalter für die Leviten bestimmt, denen das Aussprechen des Namens *Jahve* zur Zeit der Redaktion untersagt war? Freilich bleibt bei dieser Annahme unerklärt, wie es kommt, dass in Buch IV V, die mindestens als Sammlung jünger sind als Buch II III (s. weiter unten), und dass besonders in dem für Laien bestimmten Pilgerliederbuch (120—134) der Jahvename wieder fast ausschliesslich herrscht. Immerhin enthält der Elohim-Psalter umfangreiche Bestandteile, die nach den Überschriften von bestimmten levitischen Sängerfamilien gesungen werden sollten (s. oben S. VII).

---

*) Über eine ähnliche Erscheinung bei anderen Völkern vgl. Maas, Orpheus S. 69 ff. — In der Übersetzung von Ps. 42—89 habe ich überall das ursprüngliche Jahve stillschweigend, aber durch Häkchen als Korrektur gekennzeichnet, eingesetzt.

Er besteht aus drei Teilen. *a*) Ps 42—49 sind korachitisch (43 ist anonym, bildet aber mit 42 einen einzigen). *b*) 51—70 davidisch (ausser den anonymen 66. 67, jedoch haben LXX bei 67 לדוד); 71 anonym (LXX לדוד); 72 Salomo. *c*) 50. 73—83 asaphisch. Auffallend ist, dass die davidischen Psalmen zwischen die korachitischen und asaphischen eingekeilt sind, und dass der eine Asaph 50 von den übrigen (73—83) getrennt ist. Ewald hat daher, wahrscheinlich mit Recht, vermutet, dass 42—50 ursprünglich zwischen 72 und 73 standen. Dann ergibt sich folgende Anordnung des Elohim-Psalters: *a*) David 51—70 (71) mit einem Salomo (72) als Beigabe. *b*) Korachiten 42—49. *c*) Asaph 50. 73—83. Die Korah- und Asaphpsalmen scheinen nach S. VII selbständige Liedersammlungen gebildet zu haben; dann aber vermutlich auch die Davidpsalmen in Buch II. Ps 84—89 (zwei Korah, ein David, zwei Korah [aber 88 zugleich Heman], ein Ethan), mögen ein Nachtrag zum Elohimpsalter sein. —

Nach Ausscheidung der Elohim-Psalmen (mit Einschluss von 84—89) bleiben übrig die beiden jahvistischen Sammlungen 1—41 und 90—150. Die Annahme, dass diese beiden Sammlungen ursprünglich eine einzige ausgemacht hätten, in welche die Elohimpsalmen eingeschoben wären, verbietet sich aus mehreren Gründen. Denn erstens fehlen die rätselhaften musikalischen Beischriften aus Buch I in Buch IV V fast ganz, und zweitens haben in Buch I fast alle Psalmen die Überschrift לדוד, während die meisten Psalmen von Buch IV V namenlos sind.

In Buch I fehlt die Überschrift לדוד bei Ps 33, vermutlich nur infolge eines Abschreiberversehens, vgl. den Kommentar; ferner bei Ps 10, der mit Ps 9 ursprünglich einen einzigen bildete. Endlich bei Ps 1 und 2, die nicht zu der ursprünglichen Sammlung gehörten. Hiernach enthält Buch I ursprünglich ausschliesslich Psalmen mit der Überschrift לדוד, die deutlich ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden. Oben (S. VII) ist versucht, diese Überschrift zu erklären.

Die zweite Sammlung der Jahve-Psalmen (90—150) enthält sehr verschiedene Bestandteile. Sie beginnt mit einem Moses (90); 91—100 sind namenlos; 101 David; 102 »Gebet für einen Elenden u. s. w.«; 103 David; 104—107 namenlos; 108—110 David; 111—119 namenlos; 120—134 die Wallfahrtenlieder; 135—137 namenlos; 138—145 David; 146—150 namenlos. Jedoch lassen sich, auch abgesehn von den Wallfahrtenliedern (120—134), die ursprünglich gewiss ein kleines selbständiges, für den Gebrauch der Pilger bestimmtes Liederbuch bildeten, noch andere enger zusammengehörige Gruppen in Buch IV V erkennen, wie die Hallelujah-Psalmen 111ff. und 146—150, sowie die letzte Sammlung davidischer Psalmen 138—145. Der Sammler der beiden letzten Bücher unsres Psalters scheint alles aufgenommen zu haben, was er noch an heiliger Poesie finden konnte, waren es nun einzelne Psalmen oder kleine Psalmenbündel, und was sich in den bisherigen Sammlungen noch nicht fand.

Nachstehende Übersicht veranschaulicht in tabellarischer Form (im Anschluss an Robertson Smith) die Hauptbestandteile, aus denen unser Psalter erwachsen ist:

| | | | |
|---|---|---|---|
| Sammlung I (Buch I) | DAVID | Ps 3—41. | |
| Sammlung II (Buch II III) | | | |
| Teil 1. | DAVID | Ps 51—72. | ELOHIM-Psalmen. |
| Teil 2. | KORAH | Ps 42—49. | |
| Teil 3. | ASAPH | Ps 50. 73—83. | |
| Anhang. | | Ps 84—89. | |
| Sammlung III (Buch IV V) | VERSCHIEDENE PSALMEN | Ps 90—150. | |

Ps 1, der als namenloser möglicher Weise ursprünglich in einer andern Sammlung stand, wurde vom letzten Redaktor als passendes Vorwort an die Spitze des Ganzen gestellt; Ps 2, vermutlich erst in makkabäischer Zeit gedichtet (s. d. Komm.), wurde als zweites Vorwort hinzugefügt (1 und 2 gelten im Talmud und bei Kirchenvätern vielfach als ein einziger, vgl. den Kommentar). Richtig hat Graetz (Kommentar S. 97) gesehn, dass der Sammler diese beiden Psalmen an die Spitze gestellt hat, um die beiden Angelpunkte des Judentums, die Thora und die Messiashoffnung, zu betonen. Sie sind der Ausdruck dafür, dass die Gemeinde auf Gesetz (Ps 1) und Propheten (Ps 2) gegründet ist. Dass Ps 2 nicht der ursprünglichen alten davidischen Sammlung (3—41) angehört, kann mit Sicherheit daraus geschlossen werden, dass er namenlos ist, und dass jene Sammlnng sehr passend mit einem Morgenlied (Ps 3) und mit einem Abendlied (Ps 4) begann.

Aus dieser Übersicht ergibt sich, dass eine Dreiteilung des Psalters im Grunde passender sein würde, als die jetzige Fünfteilung. Jedenfalls würde jene den Ursprung deutlicher wiederspiegeln, als die letztere. Denn die gangbare Ansicht, dass die fünf Bücher ebenso viele besondere Sammlungen sind, von denen immer die jüngere an die ältere angehängt wurde (Riehm, Einl. II S. 297), lässt sich mindestens nicht beweisen. Nur Buch I deckt sich mit Sammlung I. Dagegen bilden Buch II III eine einzige zweite Sammlung, die ihrerseits wieder aus drei kleineren erwachsen ist. Die Unterschrift unter Ps 72 »zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais« kann sehr wohl von dem Redaktor herrühren, der die zweite Sammlung davidischer Psalmen (51—72) sowie die Korah- und Asaph-Psalmen zusammenstellte. Ähnlich heisst es Job 31 20 »zu Ende sind die Worte Hiobs«, ohne dass hiermit gesagt sein sollte, dass das Buch Hiob hier zu Ende wäre. Vielmehr sollte diese Notiz nur die Hiobreden von den Elihu-, oder richtiger von den Jahve-Reden trennen. Dass endlich mit Ps 107 ursprünglich eine neue Sammlung begonnen haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich, da die Psalmen 107 ff. sich durch kein ähnliches Merkmal von den vorhergehenden unterscheiden, wie dies bei Ps 42 ff. im Verhältnis zu 1—41 der Fall ist. Die jetzige Fünfteilung deutet also nicht den Ursprung des Psalters an, sondern muss andere Gründe haben. Die Ansicht des Hippolytus, *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πεντάτευχον*, womit der Midrasch zu Ps 1 1 (s. Delitzsch) übereinstimmt, hat immer noch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Ist sie richtig, dann kann die Fünfteilung erst dann vorgenommen sein, als der Psalter bereits als Ganzes vorlag, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, dass später noch einzelne (makkabäische) Lieder eingeschoben wurden*). —

*) Vgl. noch Riedel, Zur Redaktion des Psalters. ZATW 1899 S. 169—172.

Die Frage, wann die Einzelsammlungen entstanden, ist eine sehr schwer zu beantwortende. Robertson Smith hält es für wahrscheinlich, dass die erste Sammlung (Buch I) im Zusammenhang mit anderen Reformen zur Zeit des Esra und Nehemia veranstaltet wurde. Die zweite (Buch II III) setzt er gegen Ende der persischen Periode an, die dritte (IV V) in die griechische. Doch fehlen sichere Indizien so gut wie ganz. Nur für das relative Alter der einzelnen Sammlungen gibt es wenigstens einen sicheren Anhaltspunkt. Dem Dichter von Ps 108 muss die Sammlung II (Buch II III) bereits vorgelegen haben, denn er hat seinen Psalm aus zwei auf einander folgenden Stücken dieser Sammlung ($57_{8-12}$ und $60_{7-14}$) zusammengesetzt, und dabei den Gottesnamen Elohim, der wie bemerkt, auf Rechnung der Redaktion der zweiten Sammlung kommt, überall beibehalten. Dann ist aber auch die Sammlung III (Ps 90—150) jünger als die Sammlung II. Dass letztere ihrerseits jünger ist als die Sammlung I (Buch I), halten alle Ausleger mit Recht für wahrscheinlich. Hierfür spricht schon der Umstand, dass die einzelnen Psalmen der Sammlung I der Mehrzahl nach älter sind als die der übrigen Sammlungen.

Auch die Frage, wann die drei Hauptsammlungen zu unsrem jetzigen Psalter vereinigt wurden, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Ihre Beantwortung hängt im wesentlichen, was den terminus ante quem betrifft, davon ab, ob man das Lied I Chr 16 für einen ursprünglichen Bestandteil der Chronik hält (s. oben S. XIV). Im bejahenden Fall muss unter Berücksichtigung des Umstandes, dass die Fünfteilung auf den letzten Sammler zurückzugehn scheint, dieser terminus vor das Jahr 300 fallen, wobei dann die makkabäischen Psalmen als spätere Einschübe anzusehn sind. Ist aber das Lied der Chronik etwa erst im zweiten Jahrhundert v. Chr. nachgetragen, dann braucht auch die Zusammenstellung jener drei Sammlungen nicht früher als in das makkabäische Zeitalter zu fallen. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. —

Der terminus post quem für das Entstehn aller drei Einzel-Sammlungen ist das Exil. Dies folgt daraus, dass auch die älteste Sammlung (Buch I) etwa zum dritten Teil exilische oder nachexilische Lieder enthält. In Sammlung II (Ps 42—89) sind nur noch wenige vorexilische Psalmen enthalten; in Sammlung III (Ps 90—150) fehlen sie endlich ganz. Ob die vorexilischen Psalmen in Buch I eine für sich bestehende Sondersammlung ausgemacht haben, die durch das Exil hindurch gerettet wurde, oder ob der nachexilische Sammler sie einzeln, wie sie etwa im Munde der Gemeinde lebten, vereinigt hat, lässt sich nicht entscheiden. —

Die Anordnung der einzelnen Psalmen innerhalb der Sondersammlungen beruht nicht auf chronologischen Gesichtspunkten. Ebenso lässt sich verhältnismässig nur selten ein sachliches Anordnungsprinzip erkennen, wie z. B. wenn auf das Morgenlied Ps 3 das Abendlied Ps 4 folgt, oder auf das fast verzweifelnde Gebet Ps 74 das triumphierende Danklied Ps 75, vgl. 90 und 91. Meistens ist die Anordnung mehr durch äussere als durch innere Berührungspunkte bestimmt. Besonders häufig hat ein in zwei Psalmen vorkommendes Stichwort dazu geführt, sie zusammenzustellen, vgl. z. B. den Schluss von Ps 32 mit dem Anfang von Ps 33, oder Ps 34 und 35, die wegen des nur in diesen beiden

Psalmen vorkommenden Engels Jahves ($34_{8}$ $35_{5}$) aneinander gereiht sind. Vgl. für weiteres Delitzsch, Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae 1846.

## § 5. Die Bestimmung der Sammlung.

Zu welchem Zweck wurde die Sammlung der Psalmen veranstaltet? de Wette meint nach Augusti, man könne den Psalter passend eine lyrische Anthologie nennen, zu vergleichen mit der Anthologie der Griechen. Aber diese Bezeichnung ist in höchstem Grade irreleitend. Anthologieen werden aus literarischem oder künstlerischem Interesse veranstaltet; bei der Sammlung der Psalmen aber ist keins von beiden massgebend gewesen, sondern allein ein praktisch religiöses. Die einzelnen Lieder des Psalters, so verschieden sie sonst nach Inhalt und Form sind, haben doch alle das gemein, dass sie religöse Lieder sind. Eine Ausnahme macht nur Ps 45, ein Hochzeitslied an einen König. Doch ist auch dies Lied nicht ein rein weltliches. Der Dichter feiert den König als einen von Gott begnadeten, und preist an seinem Helden vor allem die sittliche Eigenschaft der Gerechtigkeit. Dazu scheint schon der Sammler des Psalters unter dem König nicht einen irdischen, sondern den himmlischen, den Messias verstanden zu haben, vgl. den Kommentar.

Der Psalter ist weiter nicht eine private Sammlung religiöser Lieder, sondern eine von Anfang an für den öffentlichen Gottesdienst im Tempel bestimmte. Als solche wird sie in ihrer Gesamtheit gekennzeichnet durch den Namen סֵפֶר תְּהִלִּים *Gesangbuch,* s. oben S. II. Auf die gottesdienstliche Bestimmung des Psalters weist ferner die Doxologie am Schluss des IV. Buchs $106_{48}$ hin: »Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von einem Äon bis zum andern, und das ganze Volk sage: Amen. Halleluja«. Die Aufforderung an das ganze Volk, d. h. die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, zeigt hier so deutlich wie möglich, dass der Psalter eine für den öffentlichen Gebrauch bestimmte Sammlung war. Der Chroniker (I Chr $16_{36}$), der diese Unterschrift in ein von ihm zusammengestelltes Lied verflochten hat (vgl. oben S. XIV), wandelt sie etwas ab, indem er statt der Aufforderung die Aussage einsetzt: »Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von einem Äon bis zum andern. Und das ganze Volk sagte: Amen und Halleluja« (וַיְהַלֵּל לַיהוה, d. i. nach JDMichaelis richtiger Erklärung: *halleluja dixerunt*). Aus dieser geringen Abweichung ist ersichtlich, dass zur Zeit des Entstehens jenes Chronikliedes der Psalter tatsächlich als Gemeindegesangbuch gebraucht wurde. Dies ist jedoch nicht so zu verstehn, dass die ganze Gemeinde die Psalmen gesungen hätte; vielmehr wurden sie durch die Sängerchöre der Leviten vorgetragen, und die Gesamtgemeinde fiel nur am Schluss mit Amen und Halleluja ein (s. o.)*).

*) In der alten Kirche sang übrigens schon zur Zeit des heil. Benedict die ganze Gemeinde die Psalmen. »Einer oder einige gaben den Ton an, und schon bei der zweiten oder dritten Silbe fielen die übrigen ein und sangen einstimmig alle das Nämliche«. O. Fleischer, Neumen-Studien II S. 45.

Andeutungen über den öffentlichen Gebrauch des Psalters finden sich vereinzelt auch in einigen Überschriften, und etwas häufiger bei LXX und im Talmud. Ps 30 wurde nach der Überschrift und nach *Sopherim* XVIII 2 am Tempelweihfest gesungen; Ps 92 nach der Überschrift am Sabbat. LXX bestimmen Ps 24 (23) für den Sonntag; 48 (47) für den Montag; 94 (93) für den Mittwoch; 93 (92) für den Freitag. Die Itala und der Armenier hat bei Ps 81 (80): *quinta sabbati,* d. i. Donnerstag. Damit stimmen die talmudischen Bestimmungen überein, die ausserdem noch 82 dem Dienstag, 81 dem Donnerstag zuweisen. Ps 29 wurde nach LXX am letzten Tage des Laubhüttenfestes gesungen.

Wichtiger als diese dürftigen auf Tradition beruhenden Nachrichten über die Verwendung der einzelnen Psalmen im Gottesdienst sind die liturgisch-musikalischen Angaben der Überschriften (s. § 7). לְהַזְכִּיר Ps 38. 70 und לְתוֹדָה Ps 100 zeigt, dass diese Psalmen bei der Darbringung bestimmter Opferarten gesungen werden sollten; das 55 Mal vorkommende לַמְנַצֵּחַ »dem Vorspieler« hat nur bei Liedern, die für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren, einen Sinn. Auch die Formel: »[Zu singen] nach der Melodie »»Hinde der Morgenröte«« u. ä.« erklärt sich nur bei dieser Annahme befriedigend; und mag auch die Bedeutung des »Sela« nicht mehr zu eruieren sein, so scheint doch so viel festzustehn, dass es irgendwie liturgisch-musikalische Bedeutung hatte. Besonders klar ist ferner die liturgische Bestimmung bei den sogenannten Halleluja-Psalmen, d. h. den Psalmen, die in der Überschrift oder Unterschrift הַלְלוּ יָהּ haben: 104—106. 111—113. 115—117. 135. 146—150. Dies Halleluja »preiset Gott« ist nicht der Ausruf eines einzelnen Beters, sondern bezeichnet eine bestimmte Tätigkeit der Priester oder der Leviten beim öffentlichen Gottesdienst, vgl. II Chr 29 27—30. Eine ähnliche Bedeutung scheint das הוֹדוּ in Ps 107. 118. 136 zu haben, vgl. den Kommentar zu 42 6. Endlich ist an die oben erläuterte Bedeutung von לִבְנֵי קֹרַח und לְאָסָף »aus dem korachitischen, asaphischen Liederbuch entnommen« zu erinnern. Wenn diese Levitengilden ihre besonderen Liederbücher hatten, so doch ohne Frage deshalb, um im Tempel aus ihnen zu singen.

Hiernach ist die gottesdienstliche Bestimmung des Psalters, soweit die Sammlung als Ganzes in Betracht kommt, nicht zu bezweifeln. Allerdings ist damit der Zweck auch privater Erbauung nicht ausgeschlossen, so wenig wie bei unsren Gesangbüchern; aber die Meinung, die Sammlung sei zu dem Zweck veranstaltet, den Laien als Andachts- und Lesebuch zu dienen, lässt die klar vorliegenden Tatsachen unberücksichtigt. Eine andere in neuerer Zeit vielfach ventilierte Frage ist die, ob und wieweit auch die einzelnen Psalmen von den Dichtern für diesen Zweck bestimmt waren. Haben sie ihre Lieder von vorn herein für den Gottesdienst im Tempel gedichtet, oder haben die Sammler des Psalters Gedichte mit ursprünglich individuellem Inhalt in die Sammlung aufgenommen, weil diese Gedichte wegen ihres allgemein-menschlichen oder allgemein-israelitischen Inhalts von allen Frommen gesungen werden konnten?

Nach einer Bemerkung Goethes soll jedes gute Gedicht ein Gelegenheitsgedicht sein, d. h. durch einen bestimmten Anlass im Leben des Dichters hervorgerufen sein. Jedoch kann damit nicht gemeint sein, dass nur die Gedichte gut

wären, welche rein individuelle Empfindungen des Dichters wiedergeben. Hiergegen spricht schon das Volkslied. Vielmehr bringt gerade der grosse Dichter in seinen Liedern das zum Ausdruck, was nicht ihn allein, sondern die Gesamtheit seiner Zeitgenossen innerlich bewegt. Was aller Herzen bewusst oder unbewusst erfüllt, das weiss er in die rechte Form zu bringen, und er wird ein grosser Dichter dadurch, dass er der Mund aller wird. Wir dürfen von vorn herein erwarten, dass auch bei den Dichtern der Psalmen diese Regel zutrifft.

Bei einer Anzahl von Psalmen ist es ohne weiteres klar, dass der Dichter nicht in seinem Namen, sondern im Namen seines Volks spricht. Das sind die Psalmen, in denen es sich ohne Frage um allgemeine Interessen des Volks handelt, und in denen dies auch äusserlich dadurch angedeutet ist, dass der Dichter nicht von seinem »Ich« spricht, sondern durch den Gebrauch des »Wir« das Volk redend einführt. Ps 46, vermutlich auf den Untergang des assyrischen Heers zur Zeit des Sanherib gedichtet, ist ein Gelegenheitsgedicht in eminentem Sinne des Worts, ebenso wie Luthers Nachbildung »Ein feste Burg ist unser Gott«; zugleich aber kommt in beiden das Gemeindebewusstsein zum vollendeten Ausdruck. Ebenso klar ist es bei Ps 21 und 22, von denen der erstere den Sieg für den König erfleht, der zweite ein Danklied für das dem König gewährte Heil ist, dass es sich hier um allgemeine Volksangelegenheiten, nicht um die individuellen Interessen des Dichters handelt; vgl. weiter z. B. Ps 44, 47. 48. 60. 65—68. 74. 75. 79. 80. 137 u. a.

Dass die Dichter solcher und ähnlicher Psalmen ihre Gedichte selbst für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt hätten, lässt sich nicht ohne weiteres behaupten. Es gibt allerdings eine Anzahl von Gemeindepsalmen, bei denen ein Zweifel hierüber nicht obwalten kann, nämlich die sogenannten Tempelpsalmen, wie z. B. 135. 136. Allein der wahre Dichter hat meistens wohl einen Anlass für sein Gedicht, aber er dichtet nicht für einen bestimmten Zweck; er dichtet, weil er dem, was ihn erfüllt, Ausdruck geben muss. Anderseits leuchtet ein, dass solche aus der Seele des Volks gedichteten Lieder für ein Gemeindegesangbuch wie geschaffen waren, und dass die Sammler des Psalters auf sie ihre ganz besondere Aufmerksamkeit lenken mussten. Dass auch ursprünglich rein individuell empfundene Lieder Aufnahme finden konnten, wenn nur ihr Inhalt von jedem Gemeindegliede nachempfunden werden konnte, ist damit nicht ausgeschlossen; und so sind in der Tat das an der Spitze des ursprünglichen Psalters stehende Morgen- und Abendlied Ps 3 und 4 aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich rein individuelle Gelegenheitsgedichte. Aber man darf bei dem stark ausgebildeten Gemeindebewusstsein des israelitischen Volks erwarten, dass die von vorn herein als Gemeindelieder gedichteten Lieder einen breiten Raum in unsrem Psalter einnehmen. In der Tat zeigt sich nun auch, dass sehr viele Psalmen, die auf den ersten Blick individuelle Erfahrungen und Empfindungen zum Ausdruck zu bringen scheinen, in Wirklichkeit die Verhältnisse der Gemeinde, ihre Freuden und ihre Nöte, ihren Dank, ihre Bitte und ihr Hoffen wiederspiegeln. Es sind dies ein grosser Teil derjenigen Lieder, in denen der Dichter, indem er durchgehends oder doch meistens ein »Ich« redend auftreten lässt, sich so ausdrückt, als rede er nur von seinen persönlichen Erlebnissen und

Empfindungen, während in Wirklichkeit dies »Ich« die durch den Mund des Dichters redende Gemeinde ist.

Jeder Leser des Psalters muss überrascht sein von den vielfachen Klagen über die Feinde, von denen die Dichter bedrängt sind. Daneben wird auch auffallen, dass verhältnismässig so viele Dichter unter schweren Krankheiten seufzen. Haben wir es hier mit persönlichen Feindschaften, mit Krankheiten im eigentlichen Sinne zu tun? Schon in der alten Kirche und in der Synagoge ist diese Frage vielfach verneint worden. Richtig wurde hier erkannt, dass die Klagen über Anfeindungen sich auf das beziehn, was das Volk Israel von den Nachbarvölkern zu erdulden hatte, und dass die Krankheit ein Bild für Leiden aller Art ist, kurz, dass die Dichter der Psalmen, auch da, wo sie das »Ich« gebrauchen, sehr häufig aus der Seele ihres Volks heraus sprechen. Zum Teil ist diese Deutung bereits beim Targum und noch früher bei den LXX nachweisbar. Ferner wird sie von manchen Kirchenvätern befolgt. Theodor von Mopsuestia lässt eine grosse Anzahl von Psalmen, in denen der Dichter im Singular redet, »aus der Person« d. i. aus der Seele des Volks gesprochen sein, darunter scheinbar so höchst individuelle wie 23. 42. 43. 51. 84. 101 139. u. v. a. (vgl. ZATW 1884 S. 93ff.). Unter den Rabbinen des Mittelalters ist besonders Raschi als Vertreter dieser Erklärung zu nennen; aus neuerer Zeit die Antipoden Hengstenberg und Olshausen, sowie Reuss, Smend u. a. S. die Literatur in § 9.

Für die einzelnen in Betracht kommenden Psalmen muss auf den Kommentar verwiesen werden, in dem jedes Mal untersucht ist, ob der Dichter nur in seinem Namen oder im Namen der Gemeinde redet. Smend hat unwiderleglich nachgewiesen, dass die Personifikation der Gemeinde bei Dichtern nicht weniger als bei Propheten, ja auch bei Prosaikern, eine ausserordentlich weitgehende ist, und es kann nur die Frage sein, ob bei den einzelnen Psalmen Indizien vorhanden sind, dass auch in ihnen mit Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit eine solche Personifikation angenommen werden muss. In dem aaronitischen Segen (Num 6 23—26), im Dekalog, im Bundesbuch und in vielen Stellen des Deuteronomiums wird das Volk nicht mit »ihr« sondern mit »du« angeredet. Ebenso drücken sich die Propheten aus; vgl. z. B. Jes 12 1. 2: »Dann [in der messianischen Zeit] wirst du [Israel] sagen: ich will dir danken, Jahve, denn du zürntest mir [freilich, aber] dein Zorn wandte sich, und du tröstetest mich. Siehe da, der Gott meines Heils; ich vertraue und fürchte mich nicht; meine Stärke und mein Sang ist Jahve, und er ward meine Hülfe« u. s. w. Dass hier wirklich die Gemeinde, nicht ein einzelner Israelit redet, folgt schon daraus, dass ja das messianische Heil nicht diesem, sondern jener zuteil wird. Zum Überfluss hat der Prophet, indem er von v. 3 an in den Plural übergeht, deutlich genug gezeigt, wie jenes »ich« zu verstehn ist. Jes 12 ist nichts andres, als ein Psalm, und was bei dem prophetischen Dichter klar zu Tage liegt, darf man bei den analogen Liedern der Psalmsammlung nicht in Abrede stellen. Wenn ferner in Ps 22 deutliche Beziehungen auf Deuterojesaias vorkommen (vgl. meinen Kommentar), so ist es ohne Zweifel falsch, die beiden Literaturdenkmälern gemeinsamen Ausdrücke verschieden zu erklären, indem man z. B.

den »Wurm« bei Jes $41_{14}$ freilich auf das Volk bezieht, im Psalm ($22_{7}$) aber eine Einzelperson darunter versteht. Ich verweise für weiteres auf Smend, vgl. z. B. noch Mch 7 Thr 1. 3 Psalmen Salomos $1_{1-3.7}$ $8_{1-7}$ $16_{1-12}$ u. a., und füge schliesslich als Beleg nur noch hinzu die Übersetzung des 3. der von Wright herausgegebenen apokryphen syrischen Psalmen (s. oben S. III). Aus der Überschrift sowie aus v. 20 folgt, dass der apokryphe Dichter sein Lied, das übrigens viele Reminiszenzen aus alttestamentlichen Stücken enthält, der Gemeinde in den Mund gelegt hat; er gebraucht aber ausschliesslich das »ich«, nie ein »wir«, ein Beweis dafür, wie vertraut einem Dichter auch des späteren Altertums die Personifikation der Gemeinde war*).

Als das Volk von Cyrus die Erlaubnis zur Rückkehr in die Heimat erhielt.

(1) Herr, ich habe zu dir gerufen, horche auf mich. (2) Ich habe meine Hände zu deiner heiligen Wohnstätte erhoben; neige dein Ohr zu mir. (3) Und gewähre mir mein Gebet; meine Bitte enthalte mir nicht vor. (4) Erbaue meine Seele und zerstöre sie nicht, und lege sie nicht bloss vor den Gottlosen. (5) Die, welche Böses vergelten, entferne von mir, du Richter der Wahrheit. (6) Herr, richte mich nicht nach meinen Sünden, denn vor dir ist kein Fleisch gerecht. (7) Erkläre mir, Herr, dein Gesetz, und lehre mich deine Rechte; (8) und viele werden deine Taten hören, und die Völker werden deine Ehre preisen. (9) Gedenke mein und vergiss mich nicht, und führe mich nicht zu Dingen, die zu schwer für mich sind. (10) Die Sünden meiner Jugend nimm weg von mir, und meiner Züchtigung lass sie mir nicht gedenken. (11) Reinige mich, Herr, von dem bösen Aussatz, und lass ihn nicht wieder zu mir kommen; (12) lass seine Wurzeln in mir verdorren und seine Blätter nicht in mir sprossen. (13) Mächtig bist du, Herr, darum wird meine Bitte von dir erfüllt. (14) Wem soll ich klagen, dass er mir gäbe? und die Menschen, — was fügt ihre Kraft hinzu? (15) Von dir, Herr, kommt mein Vertraun; ich habe zum Herrn gerufen, und er hat mich erhört und mein gebrochenes Herz geheilt. (16) Ich schlummerte und schlief, ich träumte, und mir ward geholfen, und du stütztest mich, Herr. (17) Sie verwundeten mein Herz; ich will Dank abstatten, weil der Herr mich befreit hat. (18) Ich will mich nun freuen über ihre Schande; ich habe auf dich gehofft und werde nicht zu Schanden werden. (19) Gib Ehre in Ewigkeit und in Ewigkeit

---

*) Über eine ähnliche Erscheinung in den orphischen Hymnen vgl. Maas, Orpheus S. 181. — Gegen die Personifikationstheorie hat sich mit grossem Eifer Duhm erklärt. Bei den meisten in Betracht kommenden Stellen versucht er allerdings nicht einmal, die Gründe der Gegner zu widerlegen, sondern begnügt sich mit Schelten auf die »Allegoriker« (so nennt er die Anhänger jener Theorie). Ein paar Mal gerät er selbst unter diese Gesellschaft, vgl. seinen Kommentar zu Ps 28. 124. 129. Quandoque bonus dormitat Homerus. Als Beispiel, wie er die Frage wissenschaftlich erörtert, vergleiche man seine Auslegung von $88_{16.17}$ mit der von $129_{1.2}$. Lehrreich ist auch seine Behandlung von $88_{5}$. Hier vergleicht sich der Sänger mit einem kraftlosen Mann, was schon der Allegoriker Olshausen aus dem Wesen der redenden Person als einer *Gemeinde* erklärte. Für Duhm, dem der Sänger ein einzelner Mensch ist, und zwar, falls der Text v. 16 richtig überliefert ist, ein Mensch mit angeborener Kränklichkeit, ist der Vergleich mit einem kraftlosen Mann natürlich unbequem. Aber der religionsgeschichtliche Ausleger weiss sich zu helfen. »In v. 5b ist das כְּ von כְּגֶבֶר zu streichen«. Er hält das für kritisches Verfahren und für »rein sachliche und historische Auslegung«.

für Ewigkeit. (20) Erlöse Israel, deinen Auserwählten, und die vom Hause Jakobs, deines Erprobten *).

## § 6. Die Metra der Psalmen.

Metrum ist ein gesetzmässig geordnetes System von Versfüssen. Dass die Psalmen Metra in diesem Sinn haben, ist zuerst von Josephus behauptet, der von trimetrischen und pentametrischen Oden und Hymnen Davids spricht. Ihm folgen mehrere Kirchenväter, besonders Origenes, Eusebius, Hieronymus**). Dagegen nehmen die jüdischen Gelehrten des Mittelalters meist nur ein Gedanken-Ebenmass der Versglieder *(parallelismus membrorum)* an, und dieser Ansicht haben sich die meisten christlichen Gelehrten angeschlossen. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts galt es in weiten Kreisen für ausgemacht, dass man wirkliche Metra in den poetischen Stücken des A.T. nicht suchen dürfe. Auch die früheren Auflagen meines Kommentars gingen von derselben Voraussetzung aus. Nach dem Erscheinen von Sievers' Metrischen Studien ist dieser Standpunkt nicht mehr haltbar. Allerdings kennt die alttestamentliche Dichtung nicht ein nach den sprachlichen Längen und Kürzen der Silben gemessenes Metrum, wie Griechen und Römer; die hebräischen Verse sind »nichtquantitierend, oder, da der Wortakzent oft eine beherrschende Rolle spielt, akzentuierend«. Zum Vergleich zieht Sievers, wie schon frühere, den akzentuierenden altdeutschen Reimvers heran, »dessen Fortsetzungen im Volksliede z. T. bis auf den heutigen Tag fortleben, und der durch zweierlei sofort sichtbare Merkmale ausgezeichnet war: durch seinen akzentuierenden Charakter und durch die Unregelmässigkeit seiner Fussbildung«.

Als Beispiel führte schon Schlottmann (ZDMG 33 S. 275) die folgenden Zeilen mit zwei Mal sieben (4 + 3) Hebungen an:

---

*) Ausserordentlich instruktiv ist auch ein von Roy (s. u. § 9) mitgeteiltes Beispiel aus dem Gesangbuch der Brüder-Gemeinde:

Hab an ihm, was nur dein Herz begehret,
Denn er will dir alles sein:
Wenn dir wo was Schmerzlich's widerfähret,
Sieht sein freundlich Auge drein;
Wenn dir's wohlgeht, beugt dich seine Gnade;
Wenn du wanderst, krönt er deine Pfade,
Segnet, was du für ihn tust,
Und erquickt dich, wenn du ruhst.

Das hier angeredete »du« ist nicht etwa der einzelne, sondern die stark personifizierte Gemeinde. »Das beweist die dazugehörige Anrede im vorangehenden Vers: »»*Kirchlein* folge lauterlich dem Worte deines Heilands Jesu Christ««. Vgl. auch die von Roy S. 11 Anm. 1 angeführten Beispiele aus Liedern Luthers, P. Gerhardts, Zinzendorfs.

**) Die Stellen sind, mit Ausnahme der von mir zu Ps 119 aus Hieronymus beigebrachten und einer kurzen Notiz desselben im Prologus galeatus über die Verschiedenheit des Metrums in den Psalmen 37. 111. 112. 119. 145, abgedruckt bei N. Schloegl, De re metrica veterum Hebraeorum. 1899. Ebenda auch eine Übersicht über die Ansichten der Späteren. Vgl. noch de Wette im Kommentar [4] S. 32 ff., und unten in meinem Kommentar die Übersicht über die Literatur.

Und wénn ich an den létzten 'Abend gedénke,
da ich 'Abschied náhm von dír,
Und die Sónne scheint nicht méhr, ich muss scheíden von dír,
und mein Hérz bleibt stéts bei dír.

Näher liegen und noch überzeugender wirken Analoga aus semitischen oder halbsemitischen Literaturen. A. Erman hat Bruchstücke koptischer Volkslieder veröffentlicht (Abhandlungen d. k. preuss. Akademie d. W. 1897 S. 44ff.), die ein akzentuierendes Metrum haben. Die meisten Verse haben drei oder vier Hebungen. »Die Verse mit drei oder vier Hebungen scheinen als ziemlich gleichwertig zu gelten und stehn in derselben Strophe durch einander«. »Weit seltener sind Verse mit zwei Hebungen, die . . . lebhaft zu sein scheinen«. »Einzelne Strophen haben sogar Verse zu sechs und sieben Hebungen«. »Fast alle Verse beginnen mit unbetonten Silben und enden auf eine betonte«. »Es herrscht also fast immer ein jambischer oder anapästischer Rhythmus«. »Freilich ist dies überhaupt der natürliche Rhythmus der koptischen Sprache«. »Aber ein rein jambisches Metrum scheint nicht vorzukommen«; also z. B.

x⊥ x⊥ xx⊥
xx⊥ x⊥ x⊥
xxx⊥ x⊥ x⊥
xx⊥ xxx⊥ x⊥
⊥x ⊥xxx ⊥x (ungewöhnlich)«.

Es wird sich unten zeigen, dass diese Sätze zum guten Teil auch für die hebräische Poesie zutreffen. —

Dass die babylonisch-assyrische Poesie nach Hebungen berechnete Metra hatte, scheint festzustehn; vgl. F. Delitzsch, Das Babylonische Weltschöpfungsepos 1896 S. 60—68ff. Zimmern, KAT³ S. 607 Anm. 3. Jensen, Keilinsch. Bibl. VI S. XIII verhält sich freilich ablehnend. Jedenfalls ist hier noch vieles unsicher, und die Frage der babylonischen Metra bedarf einer neuen Untersuchung auf Grund von Sievers' Resultaten, bevor sie für das Verständnis der hebräischen verwendet werden. —

Die neuarabische Poesie ist teilweise, wie die klassische, quantitierend; die Volkslieder aber scheinen das akzentuierende Metrum vorzuziehn, so z. B. die von Goldzieher (ZDMG 33 S. 608—630) mitgeteilte Jugend- und Strassenpoesie in Kairo. Vgl. auch ZDMG 46 S. 330—398. Bd. 48 S. 22—38. H. Stumme, Tunesische Märchen und Gedichte 1893 (von Nr. 115 an). E. Sachau, Arabische Volkslieder aus Mesopotamien 1889. Besonders lehrreich sind die von G. H. Dalman im Heimatlande der Psalmen gesammelten arabischen Volkslieder (Palästinensischer Divan 1901). Er bemerkt über das Metrum (S. XXIII) »Es lassen sich unterscheiden Verszeilen mit zwei, drei, vier und fünf betonten Silben, zwischen welche ein bis drei (gelegentlich auch vier) unbetonte Silben eingeschaltet werden können ohne Bindung an eine bestimmte Zahl im einzelnen Gedicht. Zuweilen stossen auch zwei betonte Silben unmittelbar auf einander. Keine Bedenken walten ob in Bezug auf das Nachklingen von ein oder zwei

unbetonten Silben am Schluss der Zeile, wenn das letzte Wort Betonung Pänultima oder Antepänultima hat« *).

Diese Ausführungen lassen sich zum grössten Teil auch auf die Psalmen anwenden. Der hebräische Versfuss, die einfachste rhythmische Gruppe, besteht aus einer Hebung mit den zugehörigen Senkungen. Die Zahl dieser Senkungen kann verschieden sein, ist aber keineswegs willkürlich. Sievers hat in seinen Metrischen Studien versucht, die verschiedenen möglichen Formen der hebräischen Versfüsse nachzuweisen. Für alles Einzelne muss auf seine Untersuchungen verwiesen werden. Zum Verständnis der in meinem Kommentar bei jedem Psalm gemachten metrischen Angaben genüge das Folgende.

Bei der Berechnung der Silbenzahl des hebr. Versfusses macht jeder wirklich gesprochene Vokal eine zählbare Silbe aus, auch das lautliche Schwa und Chatef (»Murmelvokale«), wie in der neuhebräischen Poesie; nicht aber das Schwa medium und Patach furtivum. — Der Rhythmus des hebr. Versfusses ist normaler Weise **) steigend, entsprechend dem natürlichen Rhythmus der hebr. Sprache, d. h. jambischen oder anapästischen Charakters, graphisch x⊥ und xx⊥ (wobei x eine in Bezug auf Länge oder Kürze neutrale Silbe bezeichnet). Dafür können aber auch die Schemata x⏑́x, xx⏑́x, xxx⊥, xxx⏑́x, und anderseits einfaches ⊥ eintreten; mit anderen Worten: ein Versfuss kann bestehn aus einer einfachen Hebung oder aus einer Hebung mit ein-, zwei-, drei-, und unter Umständen vierfacher Senkung. Für die Durchführung dieser Schemata sind — immer nach Sievers — die folgenden Regeln zu beachten.

Jedes volltonige Wort des Satzes verlangt einen Ictus, der meist auf der sprachlichen Tonsilbe des Wortes ruht, vereinzelt aber auch verschoben ist (schwebende oder versetzte Betonung).

Wörter von ein bis drei Silben haben ausnahmslos nur einen Ictus.

Wörter von vier Silben bis zur Tonsilbe schwanken zwischen einfachem und doppeltem Ictus.

Wörter von fünf Silben bis zur Tonsilbe haben regelmässig doppelten Ictus.

Eine Silbe mit Schwa oder Chatef ist nicht hebungsfähig.

Gewisse Worte sind beständig (a), oder gelegentlich (b) mindertonig und werden mit dem folgenden Wort zu einer Toneinheit verbunden, die häufig, aber nicht überall, durch Maqqef angedeutet ist. Zu a) gehören Präpositionen, Konjunktionen u. dgl.; zu b) der Status constructus (meist jedoch mit eigner Hebung), andere ähnliche Wortverbindungen (wie *dor-wadór*), Verba finita mit Objekt oder Subjekt u. dgl. —

---

*) Stumme (ZDMG 56 S. 418) ist freilich der Ansicht, dass der grössere Teil der von Dalman gesammelten Gedichte quantitierenden Bau aufweise in teils älteren, teils neueren oder neuesten Metren.

**) Wie weit die hebräische Dichtung daneben, etwa wie das Koptische, vereinzelt auch den fallenden (trochäisch-daktylischen) Rhythmus kannte, bedarf noch der genaueren Untersuchung. Saalschütz wollte in Übereinstimmung mit der Aussprache der heutigen Juden diesen Tonfall sogar überall durchführen; vgl. auch die Bemerkung des Hieronymus über die *versus dactylo spondeoque currentes*.

Durch die gesetzmässig geordnete Zusammenstellung einer bestimmten Anzahl von Versfüssen entsteht das Metrum. Innerhalb desselben unterscheidet man neben dem Versfuss als rhythmische Gruppen höherer Ordnung in aufsteigender Folge die Reihe, die Periode und die Strophe. Diese Gruppen sind bedingt durch den Wechsel des Atemholens und durch die logische Zusammengehörigkeit kleinerer oder grösserer Sinnesabschnitte.

Eine Reihe mit zwei Hebungen oder Versfüssen heisst ein Zweier. Für den selbständigen [einfachen] Zweier findet sich in den Psalmen kein Beispiel; häufig aber ist er als zweite Hälfte des Fünfers (s. unten), z. B. *malkí welohaí* $5_{3}$. —

Der [einfache] Dreier mit drei Hebungen kommt für sich allein fortlaufend nicht vor; er wechselt gelegentlich mit Doppeldreiern oder Sechsern (s. unten). Gern steht er am Anfang eines Psalms, z. B. $18_{2}$ *ʾerḥāmeká jahvé ḥizqí*, vgl. $23_{1}$ $66_{1}$ $80_{2}$ $87_{1}$ $100_{1}$ $104_{1}$ $109_{1}$ $130_{1}$(?) $139_{1}$ $146_{1}$; oder am Schluss, vgl. $13_{6}$ $15_{5}$ $19_{7.\,15}$ $27_{6}$ $73_{28}$ $111_{9.\,10}$ $112_{9.\,10}$ $119_{176}$ $148_{13.\,14}$ $150_{6}$. —

Ein Beispiel für den [einfachen] Vierer mit vier Versfüssen ist $3_{9}$ $16_{1}$. Er wird häufig durch eine Cäsur in zwei Hälften zerlegt:

*lejahvé hajješuʿá | ʿal-ʿammeká birkatéka.*

Jedes der beiden Fusspaare heisst eine Dipodie. —

Reihen mit mehr als vier Hebungen kennt das Hebräische nicht. Ein Komplex von mehr als vier Versfüssen (Hebungen) ist eine Periode. Die Periode deckt sich in den meisten Fällen mit dem massoretischen Vers; jedoch kann unter Umständen ein Vers auch nur eine einfache Reihe (z. B. $18_{2}$), oder auch eine Periode und eine Reihe ($2_{2}$) oder endlich auch mehrere Perioden ($1_{1}$ 42) umfassen. Die hebräischen Perioden sind fast immer zweireihig. Bei weitem am häufigsten in den Psalmen und in der hebräischen Dichtung überhaupt ist der Doppeldreier (3 + 3). Ganz in diesem Metrum sind die folgenden Psalmen gedichtet: 114. 117. 136. 54. 6. 26. 33. 34. 147. 149 (51?). Ferner gehören hierher die Psalmen, in denen statt des Doppeldreiers vereinzelt ein Sechser (s. unten) eintritt: 75. 83. 85. 94. 98. 105. 107 121. 127. 132. 134. 145. In anderen Psalmen wechselt mit dem Doppeldreier vereinzelt der einfache Dreier. Man könnte diese Kombination von Periode und Reihe (3 + 3 | 3 oder 3 | 3 + 3) auch als dreireihige Periode auffassen. Vgl. 2. 15. 18. $24_{7-10}$. 25. 28. 39. 49. 50. 59. 60. 63. 67. 71. 73. 77. 80. 81. 88. 91. 92. 93. 95. 97. 100. 104. 111. 112. 115. 131. 139. $144_{1-11}$. 146. 148. 150. — Endlich zähle ich hier diejenigen Psalmen mit Doppeldreiern auf, in denen das Metrum nur ganz vereinzelt von einem andern durchbrochen wird, z. T. wohl nur infolge schlechter Textüberlieferung. 3. 8. 44. 62. 76. 82. 90. 103. 135. 138. Vgl. auch noch unten bei den Fünfern. —

Eine Nebenart des Doppeldreiers ist der Sechser, den Sievers der Form nach als einen reihenähnlichen Vers, der Verwendung und Herkunft nach als eine Periode bezeichnet. Er besteht aus drei Mal zwei Füssen (Hebungen) oder drei Dipodieen, von denen entweder die zwei ersten oder die zwei letzten enger zusammengehören, während der Doppeldreier aus zwei Mal drei Füssen besteht; vgl. $1_{1}$:

*ʾašré haʾíš | ʾašér lo-halák | baʿaṣát rešaʿím* 6
*ʾubedérek ḥaṭṭaʾím lo-ʿamád || ubemošáb leṣím lo-jašáb.* 3 + 3

Sievers vergleicht treffend:

*Μῆνιν ἄειδε, θεά, | Πηληιάδεω Ἀχιλῆος* 3 + 3
*οὐλομένην, | ἣ μυρί᾽ Ἀχαιοῖς | ἄλγε᾽ ἔθηκεν.* 6

Der Sechser tritt meist nur als Vertreter des Doppeldreiers auf, wie $1_{1}$. Zum grossen Teil aus Sechsern besteht 126. —

Der Fünfer, früher nach Budde Qinastrophe genannt, weil er mehrfach (aber keineswegs ausschliesslich) im Klagelied verwendet wird, ist eine aus einem Dreier und einem Zweier zusammengesetzte Periode (3 + 2). Sievers betrachtet diesen Zweier als ursprünglich dreitaktige Reihe mit brachykatalektischem (d. h. um einen vollen Versfuss verkürztem) Schlussglied, so dass auch der Fünfer nur eine Abart des Doppeldreiers ist. Dazu stimmt gut, dass er häufig in Psalmen auftritt, die im übrigen aus Doppeldreiern bestehn. Beispiele für durchlaufende Fünfer sind $19_{8-15}$. 42. 43. 48. 101. 109. 128. 133. 40 (70). 27. 52.

Mit Doppeldreiern oder Sechsern wechselt der Fünfer 5. 23. 35. 36. 37. 55. 57. 69. 72. 106. 108. 113. 116. 118. 119. 120. 122. 124. 125. 129. 130. 142. 143.

Statt des Schemas 3 + 2 tritt, freilich viel seltener, auch 2 + 3 auf, s. z. B. die metrischen Vorbemerkungen zu 119, und vgl. zur Erklärung Sievers S. 111. 112. —

Viel seltener als der Doppeldreier ist der Doppelvierer (4 + 4). Vgl. $144_{12-15}$. 12. 41. 74. 4. 13. 46. 58. —

Ein brachykatalektischer Doppelvierer ist nach Sievers der Siebener (4 + 3). Beispiele: 140. 141. $1_{3-6}$; vgl. auch zu 9. 10. Ein deutsches Beispiel oben S. XXVII. Ob auch das Schema 3 + 4 vorkomme, bezweifelt Sievers; s. aber $140_{11.\,12}$ $141_{4cd.\,8}$. Ein deutsches Beispiel bietet das Hexenlied:

Wir fliegen über Lánd und Meér
wie der Wínd durch die weíte, weite Wélt einhér. —

Andere als die im vorstehenden aufgezählten Perioden will Sievers für das Hebräische nicht zulassen. —

Die bisher behandelten Metra hatten das Gemeinsame, dass das jedesmal in einem Psalm angewandte Metrum glatt durchlief, d. h. innerhalb eines und desselben Psalms immer nur ein und dasselbe Metrum gebraucht war; oder doch, dass nur ein vereinzelter Wechsel stattfand, und zwar ein Wechsel von solchen Metren, die im Grunde gleichwertig sind. Man nennt sie glatte Metra. Daneben gibt es eine ziemlich grosse Anzahl von Psalmen, bei denen ein mehr oder minder starker Wechsel des Metrums innerhalb desselben Gedichts stattfindet: Wechselmetra oder Mischmetra (Sievers S. 129). Nach den von Sievers aus anderen Literaturen beigebrachten Parallelen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass solche Mischmetra an und für sich völlig unbedenklich sind. Dass auch Psalmendichter sie verwendet haben, lehrt der Tatbestand. Der von Bickell, Duhm, Grimme gemachte Versuch, lauter glatte Metra herzustellen, würde, wie Sievers mit vollem Recht hervorhebt, nicht etwa eine blosse Emendation einzelner Stellen, sondern eine direkte Umdichtung der Psalmen verlangen.

Unter den Psalmen mit Wechselmetren lassen sich wieder zwei Gruppen unterscheiden. Erstens solche Psalmen, bei denen das Metrum innerhalb des Wechsels doch wieder eine gewisse Regelmässigkeit aufweist (*σύστημα ποδῶν .... ἐπὶ μῆκος σύμμετρον*), z. B. 64 mit abwechselnden Doppelvierern und Doppeldreiern; desgl. 30. Vgl. ferner 11. 21. 78. 79. 89. 126. Zweitens: Psalmen mit freien Rhythmen: 1. 14. 16. $19_{2-7}$. 22. $24_{1-6}$. 29. 38. 47. 65. 66. 84. 96. 99. 102. 110. 123. 137. Für das einzelne verweise ich auf den Kommentar zu dem jedesmaligen Psalm. Übrigens sind die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen mehrfach fliessend. —

Bei einer letzten Gruppe von Psalmen lässt sich freilich für einzelne Verse ein Metrum nachweisen, für die betreffenden Psalmen als Ganzes ist es mir aber bisher nicht gelungen; vgl. die Bemerkungen zu 7. 9. 10. 17. 20. 31. 32. 45. 56. 61. 68. 86. 87. —

Als oberste rhythmische Einheit wird seit Köster (1831) von vielen Metrikern die Strophe betrachtet. Man versteht darunter eine Gruppe von Versen (Perioden), die dem Sinne nach zusammengehören und der Form nach, wenigstens teilweise, äusserlich gegen eine folgende oder vorhergehende Versgruppe abgeschlossen sind, etwa dadurch, dass die sämtlichen zur »Strophe« gehörigen Verse mit demselben Buchstaben des Alphabets anfangen (wie 119); oder dass am Schluss der Gruppe ein Kehrvers steht, der sich nach einer zweiten, dritten, vierten Versgruppe wiederholt (wie 42. 43. 46); oder endlich, dass alle als Strophen betrachteten Versgruppen gleich viel Verse zählen (wie man z. B. in Ps. 2 vier Strophen zu je drei Versen gefunden hat). Eine ablehnende Kritik dieser Strophentheorie hat Sievers S. 137f. gegeben. Grimme (Psalmenprobleme S. 148—165) glaubt etwa ein Drittel aller Psalmen als strophisch erweisen zu können. Als beweiskräftige Anzeichen für das Vorhandensein von Strophen erkennt er nur *Sela* und den Kehrvers an, daneben ausnahmsweise das alphabetische Akrostichon. Auch in dieser Beschränkung halte ich die Strophen nicht für erwiesen. Die hebräische Dichtung scheint über Ansätze zur Strophenbildung, wie z. B. in Ps 42. 43 nicht hinausgekommen zu sein. Durchgängig decken sich Vers (d. i. der durch Soph Pasuk bezeichnete Abschnitt) und Strophe. —

Zum Schluss dieses Paragraphen seien kurz noch ein paar Einwände berührt, die gegen das Vorhandensein irgend welcher Metren in den Psalmen geltend gemacht werden könnten. Solchen Einwand werden Verständige nicht aus der Tatsache entnehmen, dass im einzelnen noch sehr vieles unsicher ist. Dagegen könnte darauf hingewiesen werden, dass die Gelehrten, die in Bezug auf das wirkliche Vorhandensein von Metren prinzipiell unter einander einig sind, doch in der konkreten Ansetzung dieser Metren bei den einzelnen Psalmen oder Psalmenteilen vielfach von einander abweichen. Dem gegenüber ist zunächst hervorzuheben, dass doch auch schon für zahlreiche Psalmen eine weitreichende, und zwar vielfach selbständige und unabhängig gewonnene Übereinstimmung unter den Metrikern zu konstatieren ist. Ausserdem aber spricht die Möglichkeit einer verschiedenartigen Ansetzung der Metra keineswegs gegen das wirkliche Vorhandensein eines Metrums. »Denn sobald eine Dichtung metrisch ist, so wird sie stets, auf welche Weise man sie auch abteilen mag, immer etwas

Regelmässiges im Rhythmus haben. Dieselbe Erscheinung kann man auch an vielen Chören der griechischen Tragödie erkennen, deren Metra verschieden aufgefasst werden können, aber stets einen regelmässsigen Rhythmus zeigen.« (Ley, Leitfaden S. 32f.)

Schwerer wiegt der Einwand Wellhausens, dass die wahre Aussprache des alten Hebräisch oder seiner verschiedenen Stufen unbekannt sei. Die ältesten und jüngsten Texte sind gleichmässig vokalisiert. Daher sei eine silbenzählende Metrik, die sowohl für das Deboralied, wie für makkabäische Psalmen gelten soll, unmöglich. Dieser Einwand trifft aber die akzentuierende Metrik nur zum Teil, und er trifft nicht den Kernpunkt des Systems. Denn »wie in allen uns bekannten Sprachen, in der deutschen, griechischen, lateinischen und in den romanischen, die Akzentuation weit weniger wandelbar und veränderlich erscheint als die Vokalisation, so dass selbst bei Abschleifung von Silben und Abstumpfung von Vokalen die Tonsilbe sich fest erhält, so hat man dieselbe Zähigkeit in der Akzentuation auch in der hebräischen Sprache vorauszusetzen« (Ley, ZATW 1892 S. 216f.). Übrigens darf der Wechsel in der Aussprache des Hebr. auch nicht überschätzt werden. Der Vokalismus der kananäischen Glossen (15. Jahrh. a. Chr.) in den Tell el-Amarna-Briefen (KAT³ S. 652f.) würde sich meistens in Sievers' System ganz gut einfügen. —

Anm. Dass die alttest. Poesie vereinzelt vom Reim Gebrauch macht, ist eine schon lange bekannte Tatsache. Ob aber, wie Grimme (Biblische Studien Bd. 6 S. 39—56) nachzuweisen versucht, Ps. 45 und 54 wirklich »durchgereimte« Gedichte sind, ist mir sehr zweifelhaft.

## § 7. Über den Vortrag der Psalmen und die liturgisch-musikalischen Bemerkungen in den Überschriften.

Rhythmus, d. h. gesetzmässig geordnete Zeitfolge, in der eine künstlerische Bewegung verläuft, erscheint nicht allein in der Poesie, sondern auch in der Musik und im Tanz. Alle drei Arten sind beim Vortrag der Psalmen zur Anwendung gekommen. Einzelne Spuren (vgl. zu 26 6. 7 42 5 118 27) weisen darauf hin, dass im gottesdienstlichen Gebrauch mit dem vokalen Vortrag gelegentlich ein heiliger Reigen verknüpft war, der nach Analogieen in anderen Kulten gewiss streng rhythmisch war, wenn auch die Bewegungen selbst nach unsrem ästhetischen Empfinden oft recht sonderbar sein mochten, vgl. I Reg 18 21. 26. Jedoch wissen wir vom orchestrischen Rhythmus der Israeliten im einzelnen nichts. Auch hat Sievers recht mit der Bemerkung, dass sich die hebräische Dichtung von den rhythmischen Körperbewegungen, die bei aller primitiven Poesie den Vortrag begleitet und geregelt zu haben scheinen, der Hauptsache nach schon losgelöst hat*). Dagegen hat die Musik beim Vortrag der Psalmen grosse Bedeutung gehabt.

*) Dass der König sich mit Gesang und Spiel am heiligen Reigen beteiligte, fand schon zu Davids Zeit nicht jeder passend. Anderseits kannten noch die ältesten Christengemeinden den Tanz als Bestandteil des Gottesdienstes, und nur durch die schärfsten Verordnungen der Synoden gelang es, diesen liturgischen Gebrauch zu unterdrücken; namentlich wurde den Priestern bei Strafe der Exkommunikation das Anführen von Chören verboten. S. O. Fleischer, Neumen-Studien I S. 27f.

Man unterscheidet in der Poesie in Bezug auf den Vortrag: [gesungene] Lieder und Sprechgedichte. In der modernen Poesie ist dieser Unterschied sehr deutlich. Während wir uns die Loreley kaum anders als gesungen vorstellen können, wirkt Hektors Abschied mindestens ebenso eindrucksvoll bei pathetischem Sprachvortrag; der Erlkönig eignet sich für beides gleich gut. Sievers' Meinung, dass der Gegensatz der beiden Vortragsarten bei den Hebräern geringer war als in der Jetztzeit, und dass eine scharfe Scheidung zwischen Singen und gehobenem feierlichen Sprechen nicht anzunehmen ist, trifft gewiss das Richtige. Der hebräische Psalmen-Gesang war Kantillation oder gesangartige Deklamation, wie sie noch jetzt teilweise in den Synagogen*) gebräuchlich ist. Unter Kantillation im Gegensatz zu unsrem melodischen Gesange versteht man »das Hersagen oder Singen des Textes auf einer bestimmten Tonhöhe, unterbrochen durch melodische Tonbewegungen an den syntaktischen Einschnitten des Textes«. (Fleischer a. a. O. II S. 47.) Mehrstimmigen Gesang kannten die Israeliten wohl sicher nicht. Dagegen ist es mir im Gegensatz zu Sievers sehr wahrscheinlich, dass der kantillierende Vortrag bei allen oder doch fast allen Psalmen, auch bei den Lehrgedichten, zur Anwendung kam. Im Psalter selbst finden sich viele Spuren, die darauf hindeuten. Hierher gehören zunächst die musikalisch-technischen Notizen in den Überschriften (s. unten). Von allen Psalmen, in deren Überschriften oder Kontext למנצח, מזמור, בנגינות, הללויה, סלה u. s. w. vorkommt, darf man annehmen, dass sie gesungen werden sollten. Dasselbe gilt von den zahlreichen Psalmen, in denen der Dichter sich selbst oder andere auffordert, Jahve zu spielen (אזמרה, זמרו), oder in denen Musikinstrumente genannt werden, die zum Preise Jahves verwendet werden sollen. Dass selbst Lehrpsalmen gesungen oder doch zu Musikbegleitung vorgetragen wurden, zeigt $49_5$, wo der Dichter sagt, er wolle sein Rätsel bei Zitherbegleitung lösen. Ja, dem Dichter von 119 sind sogar die göttlichen Gesetze »Gesänge« (זְמִרוֹת) $119_{54}$. Es sind verhältnismässig nur wenige Psalmen, in denen nicht irgend ein Hinweis auf Musik vorkommt. Ich zähle zwanzig ausser den Wallfahrtenliedern. Gerade die letzteren tragen aber unter allen Psalmen am ausgesprochensten einen liedmässigen Charakter und wurden sicher gesungen, ein Beweis, wie wenig das argumentum e silentio hier angewendet werden darf. Dasselbe gilt z. B. für 114, dem auch ein Hinweis auf musikalischen Vortrag fehlt, und für den wir doch ein anderweitiges direktes Zeugnis haben, dass er von Christus und seinen Jüngern beim Passah gesungen wurde; vgl. die Vorbemerkung zu 113. Auch 72 wurde als offizielles Lied doch wohl gesungen, ebenso 2. Es kann danach als sicher angesehn werden, dass, wenn nicht alle, so doch fast alle Psalmen für musikalischen Vortrag bestimmt waren. Auch einen Psalm wie 78 kann man sich recht gut kantillierend vorgetragen denken**).

*) »Die altjüdischen Kultusgesänge zeichnen sich meist durch ihr rezitativisches Wesen aus, und die Wiederholung eines Tones in beliebiger Anzahl, d. h. also der Gebrauch eines Tonus currens, ist hier etwas ganz gewöhnliches . . . . Es gibt nur eine Melodieform, die sich auf allen Versen wiederholt. Sie ist die Unterlage für das Hersagen des Textes, so dass immer dasselbe Melodie-Gerüst für sämtliche Verse dient«. Fleischer a. a. O. II S. 19.

**) Vgl. auch O. Fleischer, a. a. O. I S. 43f. 126: »so erhellt . . ., dass die

Über die genauere Beschaffenheit der Psalmenmusik — des Gesanges wie der Begleitung — wissen wir nichts. In den Psalmen selbst und in anderen Büchern des A.T., in erster Linie in der Chronik, finden sich allerlei gelegentliche oder absichtliche Notizen über die Einordnung der Musik in den liturgischen Gottesdienst und besonders über musikalische Instrumente, die beim Gottesdienst zur Verwendung kamen. Deutliche Zeichen weisen gelegentlich (z. B. bei 118) auf einen Wechsel der vortragenden Stimmen hin, und dass Chöre beim Gesang zur Verwendung kamen, hat die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Alles Nähere gehört in die Archäologieen, vgl. Riehm HbA [2] s. v. Musik, sowie unten die am Schluss von § 9 angeführte Literatur. Für den Kommentar muss es genügen, die hierher gehörigen Notizen, die sich in den Psalmen selbst, und zwar fast ausschliesslich in den Überschriften finden, aufzuzählen und, soweit es möglich ist, zu erläutern.

Ausser den in § 2 erörterten Notizen, die sich auf Verfasser und geschichtliche Veranlassung beziehn, enthält nämlich ein dritter Bestandteil der Psalmenüberschriften allerlei Bemerkungen, die teils die einzelnen Psalmen nach ihrer Dichtungsart zu charakterisieren scheinen, teils liturgisch-musikalischer Art sind. Meistens sind diese Bemerkungen aber so dunkel, dass der Erklärer sich darauf beschränken muss, die verschiedenen Deutungsversuche, soweit sie Anspruch auf Beachtung machen können, einfach zu registrieren. In der nachfolgenden alphabetischen Übersicht sind hierbei die alten Übersetzungen in erster Linie berücksichtigt, weil sie, wenigstens teilweise, eine Tradition wiederspiegeln. Freilich wird sich zeigen, dass auch diese traditionelle Deutung in vielen Fällen Anlass zu schweren Bedenken gibt. Die althebräische Musik scheint nach Spuren im Buche Daniel im 2. Jahrh. v. Chr. durch die griechische verdrängt zu sein, und die musikalischen Termini der Überschriften sind daher meistens schon den LXX unbekannt. Alle Einfälle der Neueren aufzuzählen, war überflüssig. In dem Verzeichnis sind auch diejenigen nicht zum Text gehörigen Notizen aufgeführt, die im Kontext und am Schluss einer Anzahl von Psalmen stehn.

Wie weit dieser dritte Teil der Überschriften, sowie *Sela* u. dgl., auf die Dichter selbst zurückgeht, wird sich schwerlich jemals mit Sicherheit ausmachen lassen. Da die Dichter zugleich vielfach die Sänger waren, und da ein grosser Teil der Psalmen von vorn herein für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt war, so wäre es in keiner Weise befremdlich, wenn die liturgisch-musikalischen Anweisungen in diesem Fall von dem Dichter selbst gegeben wären. Anderseits spricht der Umstand, dass die Verfassernamen und die historischen Notizen erst später beigefügt sind, dafür, dass auch dieser letzte Bestandteil der Überschriften nicht ursprünglich ist. —

אֶל־הַנְּחִילוֹת] Ps 51. Die Neueren erklären meistens: »zu [den?] Flöten«, d. h. zu Flötenbegleitung zu singen. נְחִילוֹת wäre dann gleichbedeutend mit

---

Psalmodie früher ist als das Christentum«. In der frühchristlichen Zeit aber war es ein ganz gewöhnlicher Brauch, zwölf Psalmen hinter einander zu singen. Selbst vom Gesang von 50—100 Psalmen hinter einander ist die Rede. Fleischer II S. 48.

חֲלִילִים und durch Ersatzdehnung entstanden aus נְחִלּוֹת von חָלַל. Der Gebrauch der Flöte (חָלִיל) beim Gottesdienst wird durch Jes 30 29 erwiesen und ist für den zweiten Tempel im Talmud ausdrücklich bezeugt, vgl. Delitzsch [5] S. 26. Gegen diese Deutung spricht aber, dass man nicht einsieht, weswegen die Flöten hier nicht, wie sonst immer, חֲלִילִים genannt sein sollten. Zudem hat keiner der Alten Flöten in dem Wort gefunden. LXX (vgl. Luther) ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, d. i. אֶל־הַנֹּחֶלֶת, Aq. Sym. Hier. *pro hereditatibus* d. i. אֶל־הַנְּחָלוֹת. Das Wort wurde hiernach noch im 5. Jahrhundert defektiv geschrieben. Wie jene Übersetzungen zu verstehn sind, bleibt freilich völlig unklar. Möglich wäre, dass הנחילות das Anfangswort eines älteren Liedes ist, nach dessen Tonart unser Psalm gesungen werden sollte, vgl. zu אל תשחת. Die Präpos. אֶל würde dann in der Bedeutung von עַל stehn, s. unten. Targ. hat על חינגין; dies Wort wird in anderen Targumen Jdc 11 34 Ex 32 19 für מְחֹלֹת gebraucht; vgl. Ps 30 12.

אֶל־שֹׁשַׁנִּים] Ps 80 1; s. zu עַל־שֹׁשַׁנִּים.

אַל־תַּשְׁחֵת] Ps 57 1 58 1 59 1 75 1. LXX Aq. Sym. μὴ διαφθείρῃς (75 1 Sym. περὶ ἀφθαρσίας), Hier. *ut non disperdas (David, humilem et simplicem).* Seit Aben Esra werden die Worte meistens als der Anfang eines älteren Liedes angesehn, das als Vorbild beim musikalischen Vortrag dienen sollte, vgl. Jes 65 8; man ergänzt dabei vor אַל תַּשְׁחֵת ein עַל oder אֶל; so bereits Sym. zu 57 1 περὶ τοῦ, μὴ διαφθείρῃς.

בִּנְגִינוֹת] 4 1 6 1 54 1 55 1 67 1 76 1, vgl. Hab. 3 19. Der Sing. נְגִינָה bedeutet 77 7 Thr 5 14 das Saitenspiel. Den Plural in den Psalmenüberschriften drücken LXX Aq. Theod. aus: ἐν ψαλμοῖς oder ἐν ὕμνοις, Hier. *in psalmis,* Sym. διὰ ψαλτηρίων; er scheint sich aber der Bedeutung nach vom Singular nicht zu unterscheiden. Streitig ist, ob בנגינות von dem stets vorhergehenden לַמְנַצֵּחַ abhängig ist (»dem Vorspieler beim Saitenspiel«), oder ob er selbständig steht (»dem Vorspieler; beim Saitenspiel zu singen«). Hab 3 19, wo es heisst: »dem Vorspieler, mit Begleitung meines Saitenspiels«, macht die letztere Auffassung wahrscheinlicher; vgl. auch I Chr 15 21, wo das dem בנגינות entsprechende בְּכִנֹּרוֹת völlig unabhängig von dem darauf folgenden לְנַצֵּחַ ist. — 61 1 steht עַל נְגִינַת für בנגינות; jedoch bezeugen auch hier die Alten den Plural, s. den Kommentar.

הִגָּיוֹן] 9 17 neben folgendem סֶלָה. Beides zusammen übersetzen LXX ᾠδὴ διαψάλματος, Sym. μέλος διαψάλματος, Aq. ᾠδὴ ἀεί, Theod. φθογγὴ ἀεί, ein ἄλλος· μελῴδημα ἀεί; dagegen Quinta Sexta μελετῶν (διαπαντός). Targ. umschreibt *jubilabunt iusti in aeternum;* Hier. aber *(corruit impius) sonitu sempiterno.* Eine sichere Tradition über die Bedeutung des Worts gab es hiernach in der alten Zeit nicht. 92 4 kommt es im Zusammenhang des Textes vor. Man erklärt meistens »lautes, rauschendes Spiel«, und nimmt an, dass dies während einer Pause im Vortrag des Liedes einfallen sollte. Diese Bedeutung passt 92 4 gut, aber freilich bedeutet das Stammwort הָגָה nicht »laute«, sondern umgekehrt »dumpfe« Töne ausstossen; es wird gebraucht vom Löwen, der über der Beute knurrt Jes 31 4, von dem klagenden Girren der Taube Jes 38 14 59 11, oder vom Stöhnen eines Trauernden Jes 16 7 Jer 48 31. Frei von Bedenken ist daher die Übersetzung »rauschendes Spiel« nicht.

לְהַזְכִּיר] 38 1 70 1; vgl. JSir 50 16. LXX (vgl. Luther) εἰς ἀνάμνησιν,

Aq. τοῦ ἀναμιμνήσκειν, Hier. 38 1 *in commemoratione,* 70 1 *ad recordandum.* Man erklärt dies meistens so, dass der Psalm dazu dienen sollte, das Gedächtnis an den Sänger bei Gott wach zu rufen. Sollte aber dies wirklich der Sinn sein, so hätte man wohl erwarten dürfen, dass gesagt wäre, wer erinnert werden und wer in Erinnerung gebracht werden sollte. Auf eine andere Auffassung führt die doppelte Übersetzung des Targ., welches 38 1 umschreibt צריר לבונתא דכרנא טבא על ישראל, d. i. *fasciculum thuris, commemoratio bona de Israele,* 70 1 למדכר על צריר לבונתא, d. i. *ad recordandum, apud fasciculum thuris.* Der vom Targ. erwähnte Weihrauch führt darauf, הַזְכִּיר hier nicht als Inf. hif. von זָכַר anzusehn, sondern als Denominativ von אַזְכָּרָה wie Jes 66 3 מַזְכִּיר לְבֹנָה »wer Weihrauch räuchert«. Die *Askara* ist der Teil der *Mincha* (des Speisopfers), der abgehoben und in das Opferfeuer geworfen wurde, nämlich eine Hand voll Mehl und Öl und der ganze Weihrauch. Ist die Andeutung des Targ. zutreffend, so sollten die beiden Psalmen bei diesem Kultusakt gesungen werden. Lev 24 7. 8 wird die *Askara* bei den an jedem Sabbat erneuerten Schaubroten erwähnt; daraus erklärt sich vielleicht die erweiternde Übersetzung der LXX zu 38 1 εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου. Hiernach würden die beiden Psalmen nicht bei jeder *Askara* gesungen sein, sondern nur bei der sabbatlichen. — Gegen diese Deutung wendet sich B. Jacob in ZATW 1897 S. 48ff. Er erklärt: Zum Bekennen (seiner Sünde); vgl. auch ZATW 1902 S. 126.

לידיתון] vgl. על ידותון.

לְלַמֵּד] 60 1. LXX Sym. εἰς διδαχήν, Hier. Targ. *ad docendum.* Man erklärt dies meistens so, dass der Psalm hierdurch bestimmt war, der israelitischen Jugend eingeübt zu werden, vgl. II Sam 1 18. Freilich darf man fragen, ob nur dieser eine so bezeichnete Psalm auswendig gelernt werden sollte.

לַמְנַצֵּחַ] In den Überschriften von 55 Psalmen, zuerst 4 1, und Hab 3 19 in der Unterschrift. Wie die verschiedenen Übersetzungen der Alten zeigen, stand die Bedeutung und z. T. die Aussprache des Worts in alter Zeit nicht fest, und auch heute ist es noch nicht sicher erklärt. Targ. לשבחא *ad laudandum* scheint in dem Wort einen (aram.) Infin. (לְמִנְצַח?) erblickt zu haben. Targ. I Sam 18 6 steht לשבחא für hebr. לָשִׁיר (de Lag.). LXX εἰς τὸ τέλος, was noch nicht genügend erklärt ist (vgl. jedoch Rosenm.). Aq. (τῷ νικοποιῷ), Hier. *(victori* oder *pro victoria),* Sym. (ἐπινίκιος), Theod. (εἰς τὸ νῖκος) geben dem Wort die im Aramäischen und Spätheb. vorkommende Bedeutung »siegen«. נִצַּח bedeutet I Chr 23 4 Esr 3 8. 9 »einer Sache vorstehn«, das Partiz. מְנַצֵּחַ II Chr 2 1. 17 »ein Aufseher«. Der Infin. לְנַצֵּחַ bezieht sich I Chr 15 21 auf eine bestimmte Tätigkeit bei der Tempelmusik; Delitzsch versteht darunter das Vorspielen. Das לְ wird meistens so erklärt, dass hierdurch der Psalm dem Vorspieler zum Einüben überwiesen werde. Dagegen meint Olsh., die Präposition ל bezeichne auch hier den Urheber, den Verfasser, entweder der musikalischen Begleitung des Liedes, oder auch des Liedes selbst. Bei dieser Deutung wäre dann mit הַמְנַצֵּחַ nicht immer dieselbe Person gemeint, sondern nur der jedesmalige Tempelbeamte, der zur Zeit, wo die Bemerkung niedergeschrieben wurde, diesen Titel führte. Olshausens Einwand gegen die gewöhnliche Erklärung, es habe sich von selbst verstanden, dass dem Beamten mitgeteilt werden musste, was er vortragen (oder

einüben) sollte, ist allerdings nicht zu unterschätzen. Gegen seine eigne Auffassung spricht aber doch wohl der Gebrauch von למנצח in der Unterschrift des Liedes Hab 3, das nach der Überschrift von dem Propheten selbst gedichtet ist und nach dem Zusatz in der Unterschrift בִּנְגִינוֹתָי auch von ihm komponiert zu sein scheint. Allerdings ist Hab 3 in neuerer Zeit dem Propheten von vielen abgesprochen. Vgl. auch ZATW 1900 S. 167.

לְעַנּוֹת] 88 1. LXX *τοῦ ἀποκριθῆναι*, Targ. לשבחא = *ad laudandum*, Hier. *ad praecinendum.* Diese Bedeutung hat das Wort Ex 32 18 Jes 27 2. Freilich bemerkt Olsh. mit Recht, dass dies eine müssige Bemerkung sein würde; aber »mit gedämpfter Stimme vorzutragen, eigentlich: herunterzudrücken« (so Delitzsch) kann לְענּוֹת schwerlich bedeuten.

מִזְמוֹר] In den Überschriften von 57 Psalmen zuerst 3 1; ferner JSir 44 5 49 1. LXX Theod. *ψαλμός*, Aq. *μελῴδημα*, Sym. *ᾠδή*, Hier. *canticum.* Hupfeld hat den Nachweis versucht, dass das Wort etymologisch »ein zum Saitenspiel gesungenes Lied« bedeutet. Im a.t. Sprachgebrauch ist es auf religiöse Lieder beschränkt, wird aber JSir 49 1 von Liedern oder der Musik (LXX) beim Weingelage gebraucht. Im alten Testament ist es noch nicht allgemeiner Name der Psalmen geworden; erst in den übrigen semitischen Dialekten bezeichnet *mazmurê* (syrisch), *mazâmîr* (arabisch) und *mazmûrât* (äthiopisch) die Psalmen im allgemeinen, und ebenso das griechische Äquivalent *ψαλμός* (*ψαλμοί*). Häufig steht מזמור neben שִׁיר, s. unten s. v.

מִכְתָּם] 16 1 56—60. Quinta und Sexta lassen es 16 1 unübersetzt und transskribieren *μαχθάμ.* LXX Theod. *στηλογραφία* oder *εἰς στηλογραφίαν*, und so Quinta 56 1; damit übereinstimmend hat Targ. 16 1 גליפא תריצא = *sculptura recta.* Dass aber diese Psalmen auf Stein eingemeisselt sein sollten, ist schwer zu glauben. Targ. hat 60 1 פרשגן = *exemplar,* an den übrigen Stellen מכיך ושלים = *humilis et simplex* als Beiwort Davids; so auch Hier. Aq. Sym. Sie trennten מכתם in zwei Worte: מָךְ (von מוּךְ) und תָּם. Auch diese Deutung ist trotz ihrer starken Bezeugung (im 3. bis zum 5. Jahrh. war sie augenscheinlich die herrschende, und auch Raschi kennt sie noch) nicht zu gebrauchen. Neuere stellen seit Aben Esra das Wort mit כֶּתֶם »Gold« zusammen, vgl. Luther »ein goldenes Kleinod«, und erinnern dabei an eine Klasse arabischer Gedichte, die »goldene« مذهبات genannt wurden. Hitzig erklärt: *ἀνέκδοτον*, ein bis dahin noch unbekanntes, erst vom Sammler des Psalters veröffentlichtes Lied. Jes 38 9 wird das Lied des Hiskias als מִכְתָּב bezeichnet; aber gewiss darf מִכְתָּם hiernach nicht erklärt werden, denn »nirgends geht die Wurzel כתב in כתם über, und letzteres erscheint überall als eine völlig selbständige Wurzel« (Olsh.). Hiernach ist die Bedeutung von מכתם nicht mehr zu eruieren.

מַשְׂכִּיל] In den Überschriften von 32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142, ausserdem im Text 47 8. Das Wort bedeutet sonst *intellegens* und wird immer nur als Attribut von Personen gebraucht. So versteht Aq. und nach ihm Hier. es auch in den Überschriften, indem sie es als Adjektiv zu דוד ziehn, vgl. 32 1 *David eruditi,* 42 1 *(pro victoria) doctissimi,* was aber höchst unnatürlich ist. An anderen Stellen haben sie *eruditionis* (44 1 al.) oder *eruditio* (142 1). LXX *συνέσεως* oder *εἰς σύνεσιν*, Sym. (44 1) *σύνεσις;* Targ. שכלא טבא (»gute

Einsicht«), was an II Chr 30 22 הַמַּשְׂכִּילִים שֵׂכֶל טוֹב erinnert. Gesenius erklärte nach 32 8 »Lehrgedicht«. Aber nur Ps 32 und 78 unter den Maskil-Psalmen haben wirklich lehrhaften Inhalt; Ps 45 wird als Lied der Liebe und Ps 142 als Gebet bezeichnet, zwei Bezeichnungen, die sich schlecht mit dem Charakter eines Lehrgedichtes vertragen würden (Del.). Da das Hifil הִשְׂכִּיל meist intransitive, nicht transitive Bedeutung hat (»einsichtig sein« 2 10, oder »achten auf« 41 2 106 7), erklärt Delitzsch das Wort *pia meditatio*. JDMichaelis, Rosenmüller, Hitzig erklären nach dem arab. شكل *Gestalt* משכיל als *ligata oratio, Gedicht.* Ein Lied bestimmten Charakters scheint das Wort nach 47 8 bezeichnen zu müssen; Genaueres lässt sich aber nicht ausmachen.

סֶלָה] 71 Mal in 39 Psalmen, zuerst 3 3, ausserdem drei Mal in Hab 3. Meistens steht es am Versende, nur vereinzelt in der Mitte des Verses 55 20 57 4 Hab 3 3. 9. Die Akzentuation verbindet es eng mit dem vorhergehenden Wort, als ob סֶלָה einen Bestandteil des Textes selbst (des Gedankens) ausmachte *); ebenso Aq. Hier. Targ. (vgl. z. B. Hier. Ps 9 7 *corruit impius sonitu sempiterno*). Diese drei Übersetzer finden in dem Wort die Bedeutung »immer«. Aq. *ἀεί*, Hier. *semper*, Targ. meistens לעלמין = *in saecula*, oder auch תדירא = *semper*. Auch andere griechische Übersetzer (ausser LXX) haben ein sinnentsprechendes Wort, so Ps 9 17 Theod. und ein *ἄλλος· ἀεί*, Qu. *εἰς τοὺς αἰῶνας*, Sex. *διαπαντός;* Sex. 20 4 al. *εἰς τέλος*. Augenscheinlich war dies von Aq. bis auf Hier. die traditionelle Erklärung. Jakob von Edessa bei Bar Hebr. zu 10 1 erläutert sie folgendermassen: »In einigen . . . Exemplaren ist statt *διάψαλμα* בכל זבן [d. i. *ἀεί*] geschrieben. Nämlich allenthalben, wo die Sänger, die Gott mit Lobliedern priesen, ihre Worte abbrachen, musste das zuhörende Volk nach ihnen dies *immer* anstimmen, sozusagen: immer sei Gott gelobt und gepriesen durch diese Loblieder, ebenso wie bei uns in der Kirche nach dem *jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit* das Volk zur Bestätigung *Amen* sagt«. Diese Erklärung würde sachlich völlig befriedigen; es ist aber nicht erklärt und lässt sich nicht erklären, wie סֶלָה zu der Bedeutung *ἀεί* kommen sollte. — An 5 Stellen (s. Field zu 38 [hebr. 39] 12) hat Aq. nach dem hexaplar. Syrer עוניתא = *cantilena* übersetzt, womit Field die Notiz des Origenes zusammenstellt, dass Aq. *ᾆσμα* an Stelle des *διάψαλμα* der LXX habe. *Διάψαλμα* übersetzt auch Sym. und Theod. gelegentlich. Die Bedeutung dieses griechischen Wortes steht ebenfalls nicht fest. Nach Hippolytus soll es andeuten: *ῥυθμοῦ τινὸς ἢ μέλους μεταβολὴν γεγονέναι κατὰ τοὺς τόπους ἢ καὶ τρόπον διδασκαλίας εἰς ἕτερον τρόπον ἢ διανοίας ἢ δυνάμεως λόγου ἐνάλλαγμα*. Da סלה mehrfach (Ps 3. 24. 46) am Schluss eines Psalms vorkommt, so kann diese Erklärung nicht richtig sein. Weitere Deutungs-

---

*) Dies hängt vielleicht mit der Bedeutung der Akzente als Musikzeichen zusammen. Das Wort *Sela* wurde ebenso wie der Text selbst gesungen. In der altlateinischen Kirche wurden auch die Namen der hebräischen Buchstaben in den Klageliedern als gesanglich gleichwertig mit dem lateinischen Text behandelt und mit gesungen; ebenso *Sela*; s. O. Fleischer a. a. O. II S. 18. 56. Fleischer hat es wahrscheinlich gemacht, dass die musikalische Form, in der die Klagelieder in der altlatein. Kirche vorgetragen wurden und z. T. noch vorgetragen werden, direkt auf den alten jüdischen Tempelgesang zurückgeht.

versuche s. bei Sommer, Biblische Abhandlungen 1846 S. 1—84; vgl. auch O. Fleischer II s. v. ὑπόψαλμα, d. i. ein Zuruf der Gemeinde als Zustimmung zu den von den Sängern vorgetragenen einzelnen Strophen der Psalmen. Die Bedeutung »Pause« gab Gesenius dem Wort mit unzureichender sprachlicher Begründung. Ewald wollte es von סָלַל ableiten, genauer von סַל »Höhe« mit He locativum סַלָה* und statt dessen mit aufgehobener Verdoppelung und halber Verlängerung des *ă* in *ä* (סֶלָה); die Bedeutung sei: zur Höhe! hinauf! d. i. laut! deutlich! Es sei ein Zeichen für die Musik, laut einzufallen. Auch diese Erklärung, die von den meisten Neueren geteilt wird, ist recht künstlich. Erwähnung verdient noch die Meinung, סֶלָה sei eine Abbreviatur, wie ähnliche im Arabischen vorkommen (صلعم); freilich sind solche Abbreviaturen im alten Testament sonst nicht nachweisbar, und jedenfalls würde es unmöglich sein, sie aufzulösen. Versucht hat man סב לְמַעְלָה הַשָּׁר *redi sursum cantor*, d. i. *da capo* u. ä. Vgl. noch B. Jacob in ZATW 1896 S. 129ff. und Briggs in JBL 1899 S. 132ff.

עֵדוּת] 60 1 80 1; s. עַל שׁוּשַׁן.

עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר] 22 1. Abgesehn von der Wiedergabe der Präposition richtig zuerst Aq. ὑπὲρ τῆς ἐλάφου τῆς ὀρθρινῆς, und danach Hier. *pro cervo matutino*. Wahrscheinlich ist אילת השחר der Anfang eines uns nicht erhaltenen Liedes, nach dessen Tonart Ps 22 gesungen werden sollte. Vergleichen lässt sich aus unsren Gesangbüchern die Überschrift: Mel. Wie schön leucht' uns, u. ä. Für den Gebrauch der Präposition עַל (oder אֶל) in diesem Sinn ist zu vergleichen die analoge Verwendung bei syrischen Hymnendichtern, wie: »Nach der Melodie von (*'al qâlâ dh)*: »»Ich will öffnen meinen Mund mit Weisheit««. So mehrfach in den Hymnen Ephraems. Bei anderen syrischen Dichtern wird »nach der Melodie von« durch einfaches עַל ausgedrückt. Vgl. auch Dalman, Palästinischer Divan S. XVIIf. »Man redet von Liedern »»auf Meʿanna«« u. ä. Das sind Dichtungen nach dem Modell eines bestimmten Liedes, dessen Melodie . . . dabei übernommen wurde. Der Wortsinn des auf *ʿala* folgenden Wortes ist den Orientalen selbst dunkel und völlig gleichgültig«. — Der Genetiv in »die Hinde des Morgenrots« ist ein Genet. der Apposition. Das Morgenrot selbst wird mit einer Hirschkuh verglichen; das tertium comparationis ist die Schnelligkeit, mit der beide entfliehn, vgl. 139 9. — LXX (ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς) und Sym. (ὑπὲρ τῆς βοηθείας τῆς ὀρθρινῆς) sprachen nach v. 20 אֱיָלֻת aus, ebenso das Targ., das den Psalm auf die »Kraft des morgendlichen Tamid-Opfers« deutet, und auch dem Midrasch ist diese Aussprache noch bekannt. Sie gibt augenscheinlich die zeitweise herrschende offizielle Auffassung wieder, ist aber gewiss nicht die vom Dichter oder Glossator beabsichtigte.

עַל־הַגִּתִּית] 8 1 81 1 84 1. Aq. und Theod. (vgl. Luther) transskribieren bei Ps 8 ὑπὲρ τῆς γετθίτιδος, und das Targ. erklärt dies: »auf der Zither, die aus (dem philistäischen?) Gath gekommen war«. Dies ist die jetzt meist befolgte Erklärung, und die massoretische Aussprache lässt auch kaum eine andere zu, nur dass man etwa mit Ew. Olsh. statt an ein Instrument an eine nach Gath benannte Tonart denken könnte. Sehr stark bezeugt ist aber eine andere Aussprache und Auffassung. LXX Sym. übersetzen ὑπὲρ τῶν ληνῶν, Hier. *pro*

*torcularibus* (81 *in torcularibus*), d. i. עַל־הַגִּתֹּת. Auch Aq. hat nach dem hexaplar. Syrer $81_{1}$ und $84_{1}$ על מעצרתא d. i. nach Field ἐπὶ τοῦ ληνοῦ, wahrscheinlicher aber (unter der Annahme, dass ein Punkt versehentlich ausgelassen wurde) ἐπὶ τῶν ληνῶν. Endlich denkt auch der Midrasch unter Verweisung auf Jo $4_{13}$ an die Kelter, nicht an die Stadt Gath. Hiernach würde es sich bei den drei Psalmen um Lieder handeln, die bei dem Keltern des Weins gesungen wurden. Solche Lieder nannten die Griechen ὕμνους ἐπιληνίους »Kelterlieder«; als Beispiel führt Rosenm. an Anakreon Od. 52

*Μόνον ἄρσενες πατοῦσι*
*Σταφυλὴν, λύοντες οἶνον,*
*Μέγα τὸν θεὸν κροτοῦντες*
*Ἐπιληνίοισιν ὕμνοις.*

Einige neuarabische Lieder, die heute in Palästina beim Keltertreten gesungen werden, teilt Dalman S. 28ff. mit. Dass auch in Israel solche Lieder bekannt waren, zeigen die Stellen Jes $16_{10}$ Jer $25_{30}$ und besonders Jdc $9_{27}$. Alle drei Psalmen mit der Überschrift על הגתת haben lobpreisenden Inhalt. Ps 81 ist direkt für das Laubhüttenfest bestimmt, das auf das Ende der Weinernte folgte. Ps 84 ist ein Pilgerlied, bestimmt bei einem der drei Wallfahrtsfeste gesungen zu werden; die Erwähnung des frühen Regens, d. i. des Herbstregens, und der sprossenden Saaten $84_{7}$ würde ganz besonders gut zum Laubhüttenfest passen. Endlich ist auch der schöne Naturpsalm 8 für dies Fest durchaus geeignet. Dass man bei dem fröhlichen Treiben des Weinkelterns auch Gottes gedachte, zeigt schon das oben mitgeteilte kleine Lied Anakreons; in dieser Beziehung stand man in Israel gewiss nicht hinter den Griechen zurück. Nach allem diesen ist die Überschrift der drei genannten Psalmen mit veränderter Vokalisation wohl richtiger zu übersetzen: »bei den Keltern«, was dann in letzter Linie nichts andres bedeutet als: »zur Feier des Laubhüttenfestes«.

עַל־הַשְּׁמִינִית] $6_{1}$ $12_{1}$ und I Chr $15_{21}$. LXX ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, Hier. $6_{1}$ *super octava,* $12_{1}$ *pro octava,* Aq. $6_{1}$ ἐπὶ τῆς ὀγδόης, Sym. περὶ τῆς ὀγδόης. Targ. umschreibt: »auf der Zither mit acht Saiten«; aber diese Bedeutung passt I Chr $15_{21}$, wo בְּכִנֹּרוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית im Gegensatz zu בִּנְבָלִים עַל־עֲלָמוֹת steht, nicht besonders gut. Olsh. hält das Wort mit Ewald für die Bezeichnung einer Tonart, Delitzsch mit Gesenius für die des Basses.

עַל־יְדוּתוּן] $62_{1}$ $77_{1}$ (hier Kethib עַל־יְדִיתוּן, und so LXX Aq. Sym. Hier.; nur Targ. Qere), und לִידִיתוּן $39_{1}$ (so LXX Aq. Sym. Hier.; Qere und Targ. לִידוּתוּן). Jeduthun ist neben Asaph und Heman einer der drei Sangmeister Davids I Chr $16_{41}$f. II Chr $5_{12}$ $35_{15}$. Nach Analogie dessen, wie לְאָסָף in den Psalmenüberschriften später verstanden wurde, kann לידותון wohl nur bedeuten: von Jeduthun [gedichtet]; dass $39_{1}$ daneben David als Dichter angegeben ist, hat eine Analogie an $88_{1}$, wo neben den Korachiten der Ezrachit Heman als Dichter genannt wird; es liegt eine doppelte Tradition vor. Bei der Wiedergabe der Präposition עַל in על ידותון schwanken die Alten zwischen ὑπὲρ, περὶ, ἐπὶ, διά. Theodoret meint, von David sei der Psalm gedichtet, von Jeduthun gesungen, und etwas Ähnliches deutet das Targ. an mit der Umschreibung: »durch den Mund ($39_{1}$)« oder einfach »durch (על יד) Jeduthun«. Die Art, wie עַל in den

Überschriften sonst gebraucht wird, macht diese Erklärung aber unwahrscheinlich. Ewald hält Jeduthun für die Bezeichnung einer Tonart; andere wollen על ידותון oder לידותון mit dem vorhergehenden למנצח eng verbinden: »dem Vorsteher (Vorspieler?) der nach Jeduthun genannten Familie von Tempelsängern«; vgl. auch oben S. VII zu Ethan.

עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים] 56 1. Aq. *ὑπὲρ περιστερᾶς ἀλάλου μακρυσμῶν κτλ.*, Qu. *ὑπὲρ τῆς περιστερᾶς τῆς μογγιλάλου κεκρυμμένων κτλ.* Vermutlich sind die Worte der Anfang eines Liedes, nach dessen Tonart Ps 56 gesungen werden sollte, vgl. על אילת השחר. Da schwer zu verstehn ist, was »Taube der Stummheit« bedeuten soll, ist wohl mit Bochart u. a. zu lesen אֵלִים »Taube auf fernen Terebinthen«. Auf diese Lesart führt bereits die auf den ersten Blick sehr abweichende Übersetzung der LXX: *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου.* LXX verstanden unter der Taube das israelitische Volk, vgl. 74 19 und die analoge Übersetzung des Targ. *de coetu Israelis, qui est similis columbae mutae.* LXX sprachen אֵלִם aus, verstanden dies aber fälschlich als Götter. Da der Übersetzer sich scheute, von Göttern der Israeliten zu sprechen, so setzte er statt dessen *ἀπὸ τῶν ἁγίων* ein, wie Lev 18 21 את שם אלהיך durch *τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον* wiedergegeben ist. — Wellh. stellt אלם רחקים mit ים רחקים 65 6 zusammen und will beides in אִיִּם ר׳ verbessern. Aber was soll man sich unter der »Taube ferner Inseln oder Länder« denken?

עַל־מוּת לַבֵּן] 9 1. LXX *ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ* = עֲלָמוֹת לַבֵּן, womit die verborgenen Sünden (עֲלֻמִים 90 8) gemeint sind. Ob LXX *ὑπὲρ* dem Sinn nach ergänzten oder ob sie עַל עלמות lasen, lässt sich nicht ausmachen. Aq. Sex. *νεανιότητος* (Sex. *νεανικότητος*) *τοῦ υἱοῦ* = עֲלָמוֹת לַבֵּן, ebenso Theod. Qu. *ὑπὲρ ἀκμῆς τοῦ υἱοῦ* (עַל עלמות?). Auch manche hebr. Handschriften schreiben עלמות in einem Wort. Die Trennung in zwei Wörter bezeugen Sym. Hier. *(pro morte filii)* und das Targ., das spielend Goliath hineinbringt, indem es בֵּן = בֵּין versteht und an den איש הבינים I Sam 17 4 denkt, vgl. Rosenm. Nach Analogie von 22 1 hat man in den Worten den Anfang eines Lieds erblickt, nach dessen Muster Ps 9 gesungen werden sollte, und dies mag immer noch das Wahrscheinlichste sein. Was aber der Sinn dieser abgerissenen Worte ist, ob: »nach »»Tod dem Sohne««, oder: »Jugendstärke hat der Sohn«, oder »Nach »»Stirb, erblass«« (Hitz.), bleibt völlig dunkel. 48 15 scheint עַל־מוּת eine musikalische Unterschrift zu sein (s. die Erklärung), die vielleicht mit der Überschrift von 9 1 zusammenhängt. Übrigens wird das ל in לבן von keinem Übersetzer ausdrücklich wiedergegeben, und Origenes transskribierte die hebr. Worte *ἀλμὼθ βέν.*

עַל־מָחֲלַת] 53 1 88 1. LXX *ὑπὲρ Μαελέθ*, was Theod. v. Mops. für ein Nomen proprium hält, vgl. Gen 28 9 II Chr 11 28. Auch die Massora stellt die vier Male, an denen מחלת vorkommt, zusammen. Die übrigen griechischen Übersetzer finden in dem Wort eine Hinweisung auf den Reigen, Aq. *ἐπὶ χορείᾳ*, Theod. Qu. *ὑπὲρ τῆς χορείας*, Sym. *διὰ χοροῦ;* ebenso Hier. 53 1 *pro choro,* 88 1 *per chorum.* Hierfür könnte die Zusammenstellung עַל־מָחֲלַת לְעַנּוֹת 88 1 zu sprechen scheinen; der Ausdruck עָנָה בַמְּחֹלוֹת »unter Reigentanz singen« findet sich I Sam 21 12 29 5. Dass der heilige Reigen im Tempelgottesdienst vorkam, ist oben (S. XXXII) nachgewiesen. Sollte aber dies wirklich der Sinn sein, so

müsste nicht allein die Punktation geändert werden, sondern auch die Wortstellung eine andere sein (לַעֲנוֹת בְּמָחֹלֹת). Die Übersetzung des Targ. zu $53_{1}$ (»über die Bestrafung derer, welche den Namen des Herrn profanieren«), worin מחלת mit חלל »profanieren« zusammengestellt ist, ist gar nicht zu gebrauchen. Raschi denkt an ein durchbohrtes Instrument (die Flöte), Gesenius nach dem Äthiopischen an die Zither; aber beide Instrumente haben im Hebr. andere Namen. Aben Esra hält das Wort für den Anfang eines Liedes; ähnlich Delitzsch, welcher (alternativ) meint, jenes Lied habe etwa מַחֲלַת לֵב »Krankheit (Ex $15_{26}$) des Herzens« begonnen. Diese Aufzählung zeigt zur Genüge, wie völllig ungewiss die Bedeutung ist.

עַל־נְגִינַת] $61_{1}$; vgl. oben zu בנגינות.

עַל־עֲלָמוֹת] $46_{1}$ und I Chr $15_{20}$. Aq. (im Psalm) *ἐπὶ νεανιοτήτων*, Hier. *pro iuventutibus*, danach Luther. LXX *ἐπὶ τῶν κρυφίων* = עַל־עֲלֻמוֹת vgl. zu על מות; so auch der Midrasch *(arcana)* und die Paraphrase des Targ. Dagegen Sym. *ὑπὲρ τῶν αἰωνίων* = עַל־עֹלָמוֹת, eine Aussprache, die auch dem Midrasch bekannt ist. Raschi denkt wieder an ein Musikinstrument, Aben Esra (vgl. Olsh.) an die Melodie eines Liedes. Die Neueren erklären nach dem Vorgang von Gesenius meistens *more virginum*, i. e. *voce virginea*, d. h. im Sopran zu singen. Aber gewiss wurde das kraftvolle Lied Ps 46 eher von Männerstimmen vorgetragen; denn der Sopran war hier ebensowenig passend, wie er es für Luthers Nachbildung »Ein feste Burg ist unser Gott« sein würde.

עַל־שֹׁשַׁנִּים] $45_{1}$ $69_{1}$. Damit ist wahrscheinlich zusammenzustellen עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת $60_{1}$ und אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת $80_{1}$. Die »Lilien« hält Raschi wieder für ein Instrument (mit sechs Saiten), indem er das Wort mit שֵׁשׁ zusammenstellt. Aben Esra erklärt die Formel für den Anfang eines Liedes, nach dessen Tonart diese Psalmen gesungen werden sollten; das vollere Zitat würde dann $60_{1}$ $80_{1}$ vorliegen. $60_{1}$ ist עדות durch die Akzentuation eng mit על שושן verbunden; Ewald erklärt dies: »Wie Lilien, d. i. rein, lauter ist das Gesetz«, vgl. $12_{7}$ $19_{8}$ff.; $80_{1}$ ist אֶל שֹׁשַׁנִּים freilich durch Athnach vom folgenden getrennt; aber allerdings könnte die Akzentuation hier unrichtig sein (Aq. $80_{1}$ *ὑπὲρ τῶν κρίνων μαρτυρίας*, Hier. *pro liliis testimonii*, dagegen Sym. *ὑπὲρ τῶν ἀνθῶν μαρτυρία*), und es wäre dann zu übersetzen: »[Wie] Lilien ist das Gesetz«. LXX übersetzen $80_{1}$ *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων μαρτύριον* (*τῷ Ἀσάφ*), $60_{1}$ *τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι*; sie sprachen aus שֶׁשֹּׁנִים, vgl. Thr $4_{1}$ Mal $3_{6}$, und scheinen $60_{1}$ עוֹד statt עֵדוּת gelesen zu haben. Auch die Umschreibungen des Targ. führen das Wort auf die Wurzel שָׁנָה und die Relativpartikel ־שֶׁ zurück, vgl. JprTh 1882, S. 631.

שִׁגָּיוֹן] $7_{1}$, vgl. עַל־שִׁגְיֹנוֹת Hab $3_{1}$. LXX im Psalm *ψαλμός*, bei Hab. *μετὰ ᾠδῆς*. Targ. תירגמא ראוריתא (?). Aq. *ἀγνόημα*, Sym. Theod. *ὑπὲρ ἀγνοίας*, und danach Hier. *pro ignoratione;* Aq. Sym. Qu. Hab $3_{1}$ *ἐπὶ ἀγνοημάτων*. Sie gaben dem Wort die Bedeutung von שְׁגִיאוֹת $19_{13}$. Auch Raschi und der Midrasch sprechen von einem »Vergehn« Davids, so dass diese Deutung als die traditionelle der Synagoge anzusehn ist. Aber freilich kann sie nicht richtig sein. Ewald, Delitzsch u. a. erklären »Dithyrambus, Taumellied«; auch dies ist sehr ungewiss und unwahrscheinlich.

שִׁיר] Das Wort bedeutet ganz allgemein »ein Lied« und wird auch als Bezeichnung profaner Lieder gebraucht Jes $23_{6}$ Am $6_{5}$ $8_{10}$; daher steht es im Psalter gewöhnlich in Verbindung mit מִזְמוֹר, um anzudeuten, dass es sich um ein religiöses Lied handelt. Die Verbindung שיר מזמור findet sich in den Überschriften von Ps 48. 66. 83. 88. 108; מזמור שיר 65. 67. 68. 75. 76. 87. 92. שִׁיר ohne Zusatz nur $46_{1}$, und das gleichbedeutende שִׁירָה $18_{1}$.

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת] In den Überschriften von 120. 122—134, und שִׁיר לַמַּעֲלוֹת $121_{1}$. Die Bedeutung ist sehr streitig. LXX *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν*, Hier. *canticum graduum.* הַמַּעֲלוֹת bedeutet die Stufen, z. B. eines Thrones I Reg $10_{19}$f., oder auch die zum Altar hinaufführenden Ex $20_{23}$ Ez $43_{17}$. Danach haben jüdische Ausleger und Kirchenväter (s. A. Schulz, De psalmis gradualibus 1897) die מעלות in den Psalmenüberschriften mit den fünfzehn Stufen in Verbindung gesetzt, die vom Vorhof der Weiber in den der Männer hinaufführten und die bei Joseph. B. J. V $5_{3}$ *βαθμοί* heissen. Spätere jüdische Ausleger (s. Del.) meinen, die Psalmen hätten ihren Namen daher, dass am Abend des ersten Laubhüttenfesttages auf je einer dieser Stufen je einer der 15 Psalmen gesungen wurde. Diese Auffassung liegt auch Luthers Übersetzung »Lied im höheren Chor« zu Grunde, was sich nicht auf die Höhe der Stimmen bezieht, sondern von Bakius bei Del. erklärt wird: *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori.* Gegen diese Erklärung ist, abgesehn von der Unzuverlässigkeit der ihr zu Grunde liegenden Tradition, von Delitzsch wohl mit Recht geltend gemacht, dass der Titel der Psalmen so äusserlich wie sonst keiner sein würde.

Aq. Theod. Sym. übersetzten *ᾆσμα τῶν ἀναβάσεων* ($121_{1}$ *εἰς τὰς ἀναβάσεις*). Bereits Theodor von Mopsuestia, Theodoret u. a. deuten dies auf die Rückkehr aus Babel, wonach die Lieder Reiselieder der heimkehrenden Exulanten sein würden. Die Rückkehr aus Babel heisst Esr $7_{9}$ הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל, und die Heimkehrenden Esr $2_{9}$ הָעֹלִים. Der Plural המעלות wäre dann daraus zu erklären, dass die Rückkehr in mehreren Abteilungen erfolgte. Aber mindestens die Ps 122 und 134, in denen der Bestand des Tempels und geordneter Kultus vorausgesetzt ist, auch Jerusalems Bau als wohlgefügt erscheint, lassen sich aus dieser Zeit nicht erklären. Deswegen haben Agellius, Herder, Reuss u. a. diese Ansicht dahin modifiziert, dass mit מַעֲלוֹת die jährlichen Wallfahrten zu den drei grossen Festen zur Zeit des zweiten Tempels gemeint seien. שיר המעלות ist dann ein Wallfahrtenlied oder ein Pilgerlied. Allerdings lässt sich dieser Sprachgebrauch für מעלות nicht mit Sicherheit nachweisen; aber für den Singular מַעֲלָה ist die Bedeutung »Reise nach Jerusalem« durch Esr $7_{9}$ jedenfalls gesichert, vgl. auch $122_{4}$ עָלוּ und *ἀναβαίνειν* Mk $10_{33}$ Lk $2_{42}$ al. Dass der Inhalt dieser kurzen volkstümlichen Lieder sich für ein Pilgerliederbuch wohl eignete, lässt sich nicht leugnen. Direkte Beziehungen auf die Wallfahrt finden sich freilich nur in einigen, wie in 120. 122. 132. 133; allein die Lieder brauchten nicht alle ursprünglich für diesen Zweck gedichtet sein. Immerhin hat diese Erklärung noch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Der Titel des Liederbuches als eines ganzen wird שִׁירֵי המעלות gewesen sein; jedem einzelnen Psalm wurde später der Singular vorgesetzt. Das Nomen regens שִׁיר ist dabei unbestimmt (ein Lied) trotz des nachfolgenden determinierten Genetivs wie $113_{9}$,

vgl. G-K 127e. Dagegen fasst Cheyne שיר המעלות = שִׁירֵי הַמַּעֲלָה nach Analogie des Sprachgebrauchs von בֵּית הָאָבוֹת. Der Titel hätte sich demnach ursprünglich auf die Sammlung bezogen, nicht auf jeden einzelnen Psalm.

Noch sei erwähnt die Erklärung von Gesenius, der sich de Wette, Delitzsch u. a. angeschlossen haben. Nach ihr sind diese Lieder nach dem stufenweise fortschreitenden Gedankenrhythmus benannt, der sie charakterisiert. Dieser »Stufenrhythmus«, mit griechischem terminus technicus *Anadiplosis* genannt, besteht darin, dass ein einmal gebrauchter Ausdruck im folgenden Vers oder Versglied wieder aufgenommen und zum Ausgangspunkt eines neuen Gedankes gemacht wird, so dass der eine Stichos mit dem folgenden stufenartig verbunden ist. Sehr deutlich tritt diese Form z. B. in Ps 121 zu Tage:

1 Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:
von wannen wird meine Hülfe kommen?
2 Meine Hülfe kommt von Jahve,
dem Schöpfer Himmels und der Erde u. s. w.

Allerdings ist es eine richtige Beobachtung, dass die Anadiplosis in den 15 Liedern Ps 120—134 besonders häufig auftritt, wenn auch nicht in allen in gleicher Weise; Ps 132 fehlt sie ganz, ebenso fast ganz 124. 126. 129. 131. 133. Schon dies erweckt Bedenken gegen die Richtigkeit der Erklärung, während allerdings der Umstand, dass dieselbe Kunstform sich auch in anderen Psalmen und sonstigen a.t. Stücken (z. B. Ps $29_{1}$ Jes $26_{5.6}$ Jdc $5_{3.5.6}$) findet, weniger ins Gewicht fällt. Ferner aber lässt sich nicht nachweisen, dass מעלות jemals als terminus technicus im obigen Sinne gebraucht wäre; der Artikel in הַמַּעֲלוֹת ist bei dieser Auffassung mindestens unbequem, und endlich lässt sich bei ihr das einmal (121) vorkommende לַמַּעֲלוֹת überhaupt nicht erklären.

תְּהִלָּה] $145_{1}$. LXX αἴνεσις, Aq. ὕμνησις, am besten Sym. und danach Hier. ὕμνος. Der Psalm wird seinem Inhalt entsprechend als Lobgesang bezeichnet. Über den Plural תְּהִלִּים als spätere Bezeichnung aller Psalmen vgl. oben S. II.

תְּפִלָּה] Als Gebet sind bezeichnet die Psalmen 90. 102 (mit einem längeren Zusatz; s. die Erklärung); 142 (dieser Psalm ist vorher schon als מַשְׂכִּיל bezeichnet). Auch Hab 3 wird in der Überschrift תפלה genannt. Endlich werden in der Unterschrift zu Ps 72 (v. 20) die vorhergehenden Psalmen als תְּפִלּוֹת bezeichnet: LXX haben hier οἱ ὕμνοι = תְּהִלּוֹת, aber Aq. Sym. Theod. Qu. Hier. Targ. bezeugen den massor. Text.

## § 8. Der Text der Psalmen.

Die Geschichte des geschriebenen Psalmentextes zeigt zwei charakteristische Merkmale: einerseits peinlich genaue Überlieferung seit etwa zweitausend Jahren; anderseits verhältnismässig grosse Sorglosigkeit der Schreiber und demgemäss nicht unerhebliche Veränderungen des ursprünglichen Textes in der früheren Zeit. Ein Analogon bietet die assyrisch-babylonische Literatur. Die Tontafeln, auf denen die von Zimmern veröffentlichten Babylonischen Busspsalmen stehn, stammen z. T. aus der Bibliothek (dem Archiv) Assurbanipals; der von ihnen

gebotene, einer »alten Vorlage« entnommene Text ist also seit mindestens 2500 Jahren unverändert. Eine Nummer dieser Sammlung, der siebente Psalm, ist nun teilweise in einem zweiten Exemplar erhalten, und sofort treten hier nicht unwesentliche Abweichungen im Ausdruck auf.

Bei den alttestamentlichen Psalmen hängt der zunächst überraschende Wechsel in der Textesbehandlung mit der Kanonisierung des Psalmenbuchs zusammen. Durch sie war der Text ein relativ feststehender geworden, und so zeigt denn auch schon die älteste Übersetzung, die LXX, im grossen und ganzen durchaus dieselbe Textgestalt, wie sie uns heute vorliegt. Noch viel weniger zahlreich sind die Abweichungen bei dem zur Zeit des Kaisers Hadrian lebenden Aquila. Seine buchstäblich-etymologisierende Übersetzung zeigt, soweit sie erhalten ist, dass er fast überall genau den jetzigen Text vor sich hatte, auch da, wo dieser augenscheinlich korrumpiert ist. Wo Aquila einmal eine abweichende Lesart bietet, ist diese dann freilich um so beachtenswerter. Hieronymus scheint ganz denselben Text gelesen zu haben wie Aquila. Die in der Massora niedergelegten Arbeiten der jüdischen Gelehrten des Mittelalters haben den Erfolg gehabt, dass seit dieser Zeit nur noch unbedeutende und wenig zahlreiche orthographische Varianten vorkommen.

Ganz anders war die Behandlung des Textes in der Zeit vor der Kanonisierung. Den Beweis liefern die Paralleltexte. Wo ein Schriftstück oder ein Abschnitt im Alten Testament zwei Mal vorkommt, da zeigt der Paralleltext regelmässig mehr oder minder erhebliche Varianten. Das gilt auch für die Psalmen. Ps 18 weist im Verhältnis zu II Sam 22 mehr als siebenzig Varianten auf. Abweichungen zeigen auch alle im Psalter selbst wiederholten Lieder oder Stücke von Liedern, nämlich Ps 14 und 53; 70 und $40_{13-17}$; 108 und $57_{8-12}$ $60_{7-14}$. Im Kommentar sind diese Abweichungen regelmässig angegeben; vgl. auch den lehrreichen Fall $71_{3}$. Überraschen kann diese Sorglosigkeit in der Behandlung des Textes nicht. Manche Lieder wurden vielleicht garnicht gleich niedergeschrieben, sondern ursprünglich nur gedächtnismässig überliefert. Andere mochten als Flugblätter verbreitet werden, ehe sie in eine Sammlung aufgenommen wurden. Dazu kommt, dass die Abschreiber zugleich Gelehrte waren, die, wie es in der arabischen Literatur unendlich oft vorkommt, das Recht für sich beanspruchten, den von ihnen abgeschriebenen Text nach ihrem Gutdünken abzuändern.

Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung Nöldekes Ausführungen über die Überlieferung der altarabischen Gedichte (Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber S. VI ff.). Unwillkürliche oder absichtliche Vertauschung einzelner Wörter und Redensarten mit anderen [vgl. zu Ps 119]; Versetzung einzelner Verse [vgl. zu Ps $91_{4}$] und ganzer Stellen [vgl. zu Ps $107_{23}$]; Zusammenlegung einzelner Stücke verschiedenen Ursprungs [vgl. Ps 108] sind in der althebräischen Poesie nicht weniger vorgekommen als in der altarabischen. Die praktische Verwendung der Psalmen brachte zudem eine Änderung des ursprünglichen Textes ganz von selbst mit sich. Die hebräische Sprache war zur Zeit Davids sicher nicht genau dieselbe wie zur Zeit der Makkabäer. So wenig aber bei uns die für den öffentlichen Gebrauch bestimmten Bibelausgaben die alten Luther-

schen Sprachformen enthalten, ebenso wenig wird man sich in der nachexilischen jüdischen Gemeinde gescheut haben, archaistische Formen und vielleicht auch obsolet gewordene Worte durch solche zu ersetzen, die in der neuen Zeit gebräuchlich waren. Daneben haben freilich auch einzelne jüngere Dichter absichtlich archaistische Formen als Schmuck der Sprache gewählt. Unsere modernen Gesangbücher zeigen manche Analogieen.

Es ist sehr gut möglich, ja wahrscheinlich, dass der Psalmentext neben dieser Abänderung der Wortformen auch eingreifendere sachliche Veränderungen erlitten hat. Das frühere holsteinische Gesangbuch enthält das Lutherlied in zwei parallelen Rezensionen, von denen die eine den Urtext, die andere den von Cramer bearbeiteten Text bietet. Ich setze den ersten Vers in beiden Rezensionen als lehrreiches Beispiel hierher.

| | |
|---|---|
| Ein' feste Burg ist unser Gott, | Ein starker Schutz ist unser Gott, |
| Ein' gute Wehr und Waffen. | Auf den wir uns verlassen. |
| Er hilft uns frei aus aller Not, | Er hilft uns treu aus aller Not; |
| Die uns jetzt hat betroffen. | Mag doch die Welt uns hassen! |
| Der alt' böse Feind, | Satan, unser Feind, |
| Mit Ernst er's jetzt meint; | Der mit Ernst es meint, |
| Gross' Macht und viel List | Rüstet sich mit List, |
| Sein' grausam' Rüstung ist; | Trotzt, dass er mächtig ist. |
| Auf Erd'n ist nicht sein's gleichen. | Ihm gleicht kein Feind auf Erden. |

Bei diesem Lutherliede hat der Veranstalter der Sammlung so viel Scheu gehabt, neben seinem eignen Elaborat das Original abzudrucken; bei zahllosen anderen Liedern des alten holsteinischen Gesangbuchs aber gibt er einfach seine Neubearbeitung. Ist auch in anderen Gemeindegesangbüchern nicht gerade so arg gefrevelt wie hier, so genügt doch für jeden Kundigen die Erinnerung an die Einführung neuer Provinzialgesangbücher in den letzten Jahrzehnten als Veranschaulichung dafür, was bei der Einführung des Psalters als offiziellen Gesangbuchs der jüdischen Gemeinde vorgegangen sein wird. Schuurmanns Stekhoven (ZATW 1889 S. 131ff.) hat neben Smends Axiom, dass der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels war, und dass in den einzelnen Psalmen nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde das redende Subjekt ist, das zweite Axiom gestellt, dass die Psalmen für den Gebrauch der Gemeinde fertig *gemacht* worden sind. Das ist von vorn herein sehr wahrscheinlich und lässt sich gelegentlich (vgl. meinen Kommentar zu Ps 18) fast zur Gewissheit erheben.

Welche Mittel stehn nun für die Textkritik der Psalmen zur Verfügung? Für die Beantwortung dieser Frage ist zunächst die Erledigung einer Vorfrage notwendig. Welcher Text soll durch die kritische Arbeit gewonnen werden? — Auf die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes, d. h. des Textes, wie er aus dem Schreibrohr der Dichter hervorging, muss meines Erachtens in vielen Fällen, besonders bei alten Psalmen, von vornherein verzichtet werden. Wir können wohl vermuten, ja für wahrscheinlich halten, dass der alte davidische Psalm 18 für den Gebrauch der Gemeinde überarbeitet ist; aber der Versuch, ihn in seiner ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen, würde zu bodenloser Willkür führen. Noch deutlicher liegt die Zerstörung der ursprünglichen Form

und die Hoffnungslosigkeit der Rekonstruktion bei Ps 9. 10 zu Tage. Wohin würde man kommen, wenn man aus den Gesangbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts ohne andere Hülfsmittel als die subjektive Vermutung den ursprünglichen Text der Lieder Paul Gerhardts wiederherstellen wollte! Auch die von alttestamentlichen Kritikern oft gehörte ästhetische Begründung, man achte die Dichter zu hoch, um ihnen diese oder jene angebliche Geschmacklosigkeit zuzutrauen, steht auf sehr unsicheren Füssen. Von dem Lied »O Haupt voll Blut und Wunden« existiert eine grosse Anzahl verschiedener Textesgestaltungen. Ich führe hier nur zwei für die vier letzten Zeilen des ersten Verses an:

O Häupt, sonst schön gezieret
Mit höchster Ehr und Zier,
Jetzt aber hoch schimpfieret:
Gegrüsset seist du mir!

O Haupt, sonst schön gekrönet
Mit höchster Ehr und Zier,
Jetzt aber höchst verhöhnet,
Gegrüsset seist du mir!

Gewiss ist der links stehende Text ästhetisch in hohem Grade anstössig, und doch wäre es kritisch völlig verkehrt, ihn für korrumpiert zu erklären, denn gerade er ist es, der von dem Dichter selbst herstammt. —

Die Auslegung der Psalmen hat zunächst die Aufgabe, denjenigen Text zu erklären, den die jüdische Gemeinde in ihr Gesangbuch aufgenommen hat. Hiernach kann es sich bei Feststellung des auszulegenden Textes im wesentlichen und in erster Linie nur um eine Wortkritik handeln, d. h. um Beseitigung solcher Fehler, die den Abschreibern unabsichtlich unterlaufen sind. Dass die hebräischen Schreiber gegen solche Versehen ebenso wenig gefeit gewesen sind wie die anderer Völker, dafür bieten den unwiderleglichen Beweis die Varianten in den doppelten Rezensionen und in dem z. T. abweichenden Text, der den alten Übersetzern vorgelegen hat; sodann der Umstand, dass der jetzige Text aus sprachlichen, sachlichen oder rhythmischen Gründen hin und wieder so, wie er uns vorliegt, nicht aus der Hand des Dichters oder auch des Bearbeiters hervorgegangen sein kann. Da Doppeltexte nur bei einigen Psalmen vorkommen, die erhaltenen hebräischen Handschriften aber nur eine äusserst geringe Hülfe gewähren, so sind in dem Fall, wo im rezipierten Text ein Fehler konstatiert oder wahrscheinlich gemacht ist, vor allem die alten Übersetzer zu befragen, die, wenn sie richtig gebraucht werden, für die Textkritik des alten Testaments dieselbe Bedeutung haben wie Handschriften für das neue Testament und für Profanschriftsteller. Sie sind aus diesem Grunde für die vorliegende Bearbeitung der Psalmen in mehr systematischer Weise herangezogen, als dies meistens Brauch ist. Da aber manche Fehler älter sind als die Übersetzungen, so tritt daneben die Konjekturalkritik in ihr Recht ein. Bei einer Reihe von Stellen versagt auch diese, und es bleibt dann nur das Geständnis übrig, dass es uns nicht gelingt, ein befriedigendes Verständnis zu gewinnen. Dabei gilt übrigens von den Psalmen dasselbe, was Nöldeke (ZDMG Bd. 57 S. 204) von den altarabischen Gedichten sagt: »Der Text bleibt oft sehr unsicher. Er mag übrigens an manchen Stellen ganz oder fast ganz richtig sein, während er uns, bloss weil wir ihn nicht verstehn, bedenklich oder geradezu korrupt zu sein scheint«. Die von neueren Auslegern vielfach geübte Praxis, jeden ungewöhnlichen Ausdruck

grammatischer oder syntaktischer Art sofort durch den alltäglichen zu ersetzen, ist ein durchaus unkritisches Verfahren *). —

Ein neu gewonnenes Hülfsmittel für die Textkritik ist die Metrik. Sie kann vor allem dazu dienen zu konstatieren, dass der Text nicht in Ordnung ist, wenn er sich nämlich den genügend sicher gestellten metrischen Anforderungen nicht fügt. So kann das Metrum lehren, Überschüsse über den ursprünglichen Text zu erkennen.

Sehr häufig ist der Gottesname *Jahve (Adonai)* der Verdeutlichung wegen von Abschreibern oder Lesern hinzugefügt, vgl. $9_{11}$ $20_{8}$ $26_{6}$ $31_{15}$ $36_{7}$ $44_{24}$ $51_{19}$ $54_{8}$ (vgl. v. 7) $60_{12}$ $68_{19}$ $69_{17}$ $90_{17}$ $98_{6}$ $100_{3}$ $109_{20.21}$ $120_{2}$ $130_{2}$ $138_{4}$ $140_{7}$ $141_{8}$ $143_{11}$. Daneben finden sich überschüssige, durch die Kopula ו angereihte Synonyma zu einem Nomen oder Verbum, von Sievers als *we*-Glossen bezeichnet. Manchmal mögen dies auch nur vom Rande in den Text gedrungene Varianten sein. In der Übersetzung sind die Überschüsse durch kleineren Druck als Glossen gekennzeichnet, vgl. z. B. $27_{2.11}$ $28_{9}$ $31_{4}$ $35_{15}$ $37_{40}$ $40_{2}$ $66_{20}$ $90_{14}$ $102_{5}$. Andere kleine Zusätze, z. T. blosse Dittographieen $9_{8}$ $10_{8}$ $12_{7}$ $18_{3.7.14}$ $19_{4}$ $21_{10}$ $22_{24}$ $23_{3}$ $27_{14}$ $28_{4}$ $33_{8}$ $36_{5}$ $37_{14}$ $40_{15}$ $51_{3.16}$ $52_{4}$ $55_{16}$ $56_{11}$ $59_{14}$ $63_{2}$ $69_{15}$ $71_{10.13}$ $78_{6.7.9.21.55.71}$ $83_{10}$ $90_{17}$ $93_{1}$ $94_{23}$ $112_{6}$ $116_{16}$ $119_{43.101}$ $125_{5}$ $128_{5}$ $129_{8}$ $133_{3}$ $135_{9}$ $136_{4.9.12.15}$ $138_{2}$ $139_{12}$ $140_{6}$ $145_{1.15.21}$ $146_{4}$. — Wo in einem im übrigen glatten Metrum gelegentlich eine Hebung fehlt, da liegt der Verdacht nahe, dass ein Wort oder auch mehrere ausgefallen sind; vgl. z. B. $22_{4}$ $25_{14}$ $28_{3}$ $35_{3}$ $37_{7.34}$ $42_{2}$ $50_{2.23}$ $51_{6}$ $55_{13}$ $58_{4.6}$ $60_{9}$ $69_{5}$ $77_{20}$ $83_{18}$ $84_{4}$ $93_{2}$ $94_{6}$ $95_{10}$ $102_{6.24.28}$ $107_{39}$ $144_{2}$. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Ausfüllung dieser Lücken durch Konjektur nicht annähernd mit derselben Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit vollzogen werden kann, wie die Streichung der Überschüsse. In der Übersetzung ist daher der mutmassliche Ausfall eines Worts meist auch nur durch Punkte angedeutet. Vgl. für weiteres Sievers, Metrische Studien I § 240 ff. **).

---

*) Auch die heute hin und wieder gehörte Behauptung, der Psalmentext sei so korrumpiert, dass er häufig genug »hellen Unsinn« enthalte, ist eine starke Übertreibung. Bei einem für den öffentlichen Gebrauch bestimmten Buch ist solcher »Unsinn« von vorn herein unwahrscheinlich. Mag der ursprüngliche Text noch so grosse absichtliche und unabsichtliche Abänderungen erlitten haben, immer wird in einem öffentlichen und offiziellen Gesangbuch ein absolut sinnloser Text verhältnismässig nur selten vorkommen. Ein lehrreiches Analogon bietet die bekanntlich sehr komplizierte Textesgeschichte der Psalmen in der Vulgata. Hier lassen sich die zahlreichen Abänderungen des ursprünglichen Textes vielfach urkundlich nachweisen, aber direkten Unsinn wird man auch in den Manuskripten nur selten antreffen. Ja, es kann vorkommen, dass ein zweifelloser Schreibfehler einen hervorragend schönen Sinn abgibt, vgl. ZATW 1900 S. 62 und die sehr richtigen Ausführungen von Jacob ebenda S. 64 unten. —

**) Grimme (Psalmenprobleme S. 134), von dem Grundsatz ausgehend, dass Wechsel im Metrum gegen die Absicht der Psalmendichter verstösst und auf Überarbeitung hindeutet, hat den Versuch gemacht, bei 39 Psalmen an der Hand ihrer versmetrischen Abweichungen nachzuweisen, dass sie eine Zusammenstellung von Teilstücken verschiedener Herkunft sind. So betrachtet er z. B. Ps $3_{3-8}$ als dreihebiges Individualgebet, v. 9 als vierhebigen Wunsch vom Standpunkt der Gemeinde. $5_{2-12}$ fünfhebig individual, v. 13 vierhebiger Trostspruch vom Standpunkt der Gemeinde. $22_{2-22}$ dreihebiges Individual-

## § 9. Zur Auslegung der Psalmen. Ausgewählte Literatur.

Die wichtigsten Hülfsmittel für die Auslegung der Psalmen sind die alten Übersetzungen. Ohne sie würde uns manches im hebräischen Text unverständlich bleiben. Sie haben also ausser ihrer Bedeutung für die Feststellung des Textes (s. § 8) zugleich den Wert ältester Kommentare. Dazu kommt, dass sie z. T. nicht die rein subjektive Auffassung der Übersetzer wiederspiegeln, sondern die einer bestimmten Schule, von welcher der betreffende Übersetzer beeinflusst war. Man darf daher bei ihnen in gewissem Sinne von einer durch sie repräsentierten Tradition sprechen. Dass freilich diese Traditionen jedes Mal auf ihren inneren Wert zu prüfen sind, folgt schon daraus, dass oft genug die Auffassung der einen Schule der einer andern gegenübersteht. Immerhin dürfen diese Traditionen wegen ihres ehrwürdigen Alters in höherem Masse, als es meistens geschieht, Anspruch auf Beachtung erheben, um so mehr als die Auffassungen Neuerer, wie ich zu meiner Überraschung beobachtet habe, bei weitem in den meisten Fällen schon in der einen oder andern der alten Übersetzungen vertreten sind. Es schien angemessen, im Kommentar als Vertreter der verschiedenen möglichen Auffassungen, soweit diese überhaupt angemerkt werden mussten, stets auf jene ältesten Zeugen zu verweisen. Die durch die Anlage des Kommentars geforderte Beschränkung in der Berücksichtigung neuerer Erklärer erhält dadurch zugleich ihre innere Berechtigung. —

Eine Übersicht über die Geschichte der Psalmenauslegung gibt z. B. Delitzsch im Kommentar [5] S. 39—52. Unter den Kirchenvätern kommt für die wissenschaftliche Auslegung im Grunde nur die antiochenische Schule in Betracht. Häufiger angeführt ist in meinem Kommentar ausser Theodoret besonders Theodor von Mopsuestia; vgl. über seinen Kommentar ZATW Bd. 5 S. 53—101. Bd. 6 S. 261—288. Bd. 7 S. 1—60. J. Douglas Bruce, The anglo-saxon Version of the Book of Psalms, commonly known as the Paris Psalter, Baltimore 1894. Lietzmann, Der Psalmencommentar Theodors von Mopsuestia (Sitzungsber. d. k. preuss. Akad. d. Wissenschaften 1902). — Ferner habe ich den vor acht Jahren von Morin aufgefundenen und veröffentlichten Kommentar des Hieronymus (Anecdota Maredsolana Vol. III Pars I 1895) öfter herangezogen, weil der Verfasser vielfach alte jüdische Traditionen wiedergibt. — Von den rabbinischen Auslegern des Mittelalters sind die wichtigsten Raschi, Aben Esra und Qimchi, von denen der erste die traditionelle Auslegung der Synagoge bietet. Auch R. Obadja, den Lehrer Reuchlins, habe ich öfter angeführt. —

Neuere Kommentare. J. H. Michaelis 1720. Rosenmüller 1798 ff. 1821 ff. de Wette 1811. 1856 (Baur). Hitzig 1835. 1863. Ewald 1840. 1866. Hengstenberg 1842. 1849. Ols-

---

lied, v. 23—32 Danklied mit Hinwendung an die Gemeinde. — Die Entscheidung hierüber hängt einerseits von der Stellung ab, die man zu der Frage der Mischmetra einnimmt (s. oben S. XXX); anderseits aber auch von psychologischen Erwägungen, vgl. z. B. unten zu Ps 6 und 22. Auf Grund beider kann ich die Ergebnisse Grimmes, trotz des bei seinen Untersuchungen bewiesenen Scharfsinnes, doch nicht als genügend fundamentiert anerkennen.

hausen 1853. Hupfeld 1855. 1867 (Riehm). 1888 (Nowack). Delitzsch 1859. 1894. Grätz 1882. Cheyne 1884. 1888. Derselbe: The Origin and Religious Contents of the Psalter 1891. F. W. Schultz 1888. 1899 (Kessler). Reuss 1893. Duhm 1899. —

R. Smend, Über das Ich der Psalmen. ZATW Bd. 18 S. 49—147. G. Beer, Individual- und Gemeindepsalmen. 1894. F. Coblenz, Über das betende Ich in den Psalmen. 1897. H. Roy, Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter. 1897. Th. Engert, Der betende Gerechte der Psalmen. 1902. — B. Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter. Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1892 S. 369—413. —

C. Bruston, Du texte primitif des Psaumes. 1873. Fr. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt. 1875. Dyserinck, Kritische Scholien. ThT 1878 S. 279 ff. F. Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita. 1878. Derselbe: Kritische Noten zu einigen Stellen des Psalmentextes, StKr 1880 S. 751 ff. Derselbe: Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen. JpTh 1882 S. 405—459. 593—667. de Lagarde, Novae Psalterii graeci editionis specimen (Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wissensch. Bd. 33) 1886. F. Perles, Analekten zur Textkritik des alten Testaments. 1895. J. Wellhausen, The Book of Psalms in Hebrew. 1895. Derselbe, Bemerkungen zu den Psalmen, in: Skizzen und Vorarbeiten VI (1899) S. 163—187. —

Das Buch Ochlah W'ochlah (Massora) herausgegeb. von S. Frensdorff. 1864. —

R. Lowth, De sacra poësi Hebraeorum. 1753. J. G. Herder, Vom Geist der ebräischen Poesie. 1782. —

E. Sievers, Metrische Studien. I. Studien zur hebr. Metrik. 1901. J. L. Saalschütz, Von der Form der hebr. Poesie. 1825. J. Ley, Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie. 1887. G. Bickell, Carmina Veteris Testamenti metrice. 1882. C. Budde, Das hebr. Klagelied. ZATW 1882 S. 1 ff. H. Grimme, Abriss der bibl. Metrik. ZDMG 50 S. 529 ff. 51 S. 683 ff. Derselbe: Psalmenprobleme. 1902. D. H. Müller, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. 1896. Derselbe: Strophenbau und Responsion. 1898. J. K. Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen. 1896. N. Schloegl, De re metrica veterum Hebraeorum 1899. J. Ley, Origenes über hebräische Metrik, ZATW 1892 S. 212 ff. —

O. Fleischer, Neumen-Studien. Bd. I. II 1895—97. J. Köberle, Die Tempelsänger im Alten Testament. 1899. A. Büchler, Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen. ZATW 1899 S. 96 ff. 329 ff. 1900 S. 97 ff. J. Weiss, Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften des A. T. (Graz, Univers.-Progr.). J. Parisot, Exegèse musicale de quelques titres des psaumes*, Revue biblique Bd. 7 S. 589—597. P. Kahle, Zur Geschichte der hebr. Accente. ZDMG 1901 S. 167—194.

Die zahlreichen in deutschen und ausländischen Zeitschriften zerstreuten Aufsätze über einzelne Psalmenstellen sind am sorgfältigsten in den jedesmaligen Jahrgängen der ZATW und des Theologischen Literaturberichts verzeichnet.

---

# Erstes Buch.

## 1. *Zwei Wege.*

1 Glücklich der Mann, der nicht gewandelt nach der Gottlosen Rat,
Noch den Weg der Sünder betrat,
noch im Kreise der Spötter sass;

---

1

Die alte, von den Freunden Hiobs so stark betonte Lehre, dass es den Frommen gut geht, den Bösen schlecht, bildet den Inhalt des Psalms. Der Dichter schildert zunächst (v. 1—3) das Verhalten des Frommen nach der negativen (v. 1) und nach der positiven Seite (v. 2), und spricht im Anschluss daran aus, wie es ihm ergeht (v. 3). Der zweite Teil (v. 4—6) führt das entgegengesetzte Schicksal des Frevlers aus (v. 4. 5), und schliesst mit einer nochmaligen kurzen Gegenüberstellung des Loses Beider.

Das Zeitalter des Psalms ergibt sich aus seinen Berührungspunkten mit Jos $1_{8}$ Ez $47_{12}$ Jer $17_{5-8}$, sowie aus der zu Grunde liegenden historischen Situation. Jos $1_{8}$ והגית בו יומם ולילה und כי אז תצליח ist zweifelsohne Zitat aus Ps $1_{2}$, denn der Prosaiker zitiert den Dichter, nicht umgekehrt; also kann der Psalm keinenfalls jünger als das 6. Jahrhundert sein, in dem der betreffende Abschnitt des Josuabuches spätestens geschrieben ist. Wahrscheinlich ist auch Ez $47_{12}$ auf Ps $1_{3}$ angespielt. Die Erwähnung der Spötter unter den Israeliten v. 1 in Verbindung mit der Erwartung des Gerichts v. 5 führt auf die Zeit, wo Jerusalem noch nicht zerstört war und das Volk sicher dahin lebte, ohne auf die Mahnungen der Propheten zu hören; die Empfehlung des Studiums des Gesetzes auf die Zeit nach der Auffindung des Deuteronomiums 622. Nach Hieronymus im Komm. deuteten die Juden den Psalm auf den frommen König Josias. Der Dichter wird ein Zeitgenosse des Jeremias gewesen sein. Jer $17_{5-8}$ stimmt zum guten Teil wörtlich mit Ps $1_{1-3}$ überein. Ob der Dichter den Propheten benutzt hat oder umgekehrt der Prophet den Dichter, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Die Varianten sprechen eher für Abhängigkeit des Jeremias. Die Meinung, der Ps. gehöre erst der makkabäischen Zeit an, scheitert schon daran, dass v. 2 bei JSir $6_{37}$ $14_{20.\,21}$ nachgebildet ist; desgl. Anfang und Schluss in Ps $112_{1}$ und $_{10}$. Zu der Annahme, dass der immerhin eigenartige Dichter — mag nun diese Eigenart sympathisch oder unsympathisch berühren — die ersten drei Verse seines Gedichts aus drei bis sechs Stellen von Propheten, Prosaikern, Dichtern und Weisheitslehrern zusammengestoppelt habe, wird sich eine unbefangene Literarkritik nur schwer entschliessen.

Basilius bezeichnet den Psalm als *προοίμιον βραχύ* zum Psalter; als solches scheint bereits der Sammler ihn an die Spitze der Sammlung gestellt zu haben. Gegenüber den zahlreichen in den Psalmen vorkommenden Klagen über die Bedrückung der Gerechten durch gottlose Feinde sollte gleich im Anfange des Buches die Wahrheit betont werden, dass der Fromme zuletzt doch den Sieg behält. — Weil der Psalm als Vorrede betrachtet wurde, wird er in einigen Handschriften nicht gezählt; in anderen ist er mit dem zweiten zu einem einzigen verbunden. S. darüber zu Ps 2. —

[2]Sondern an Jahves Gesetz seine Lust hat
und über sein Gesetz nachsinnt Tag und Nacht.
[3]Er gleicht einem Baum, gepflanzt an Wassergräben,
Der seine Frucht zu seiner Zeit bringt, und des Laub nicht welkt,
Und alles, was er tut, führt er durch.

---

Metrum gemischt: v. 1 Sechser und Doppeldreier; v. 2 Doppelvierer; v. 3 Vierer, Sechser, Vierer; v. 4—6 Siebener.

1 אַשְׁרֵי mit Metheg beim Patach, in andern Ausgaben beim Schwa, um dies als Sch. mobile zu bezeichnen: »Das Zögernde in der Aussprache erhöht das Feierliche des beginnenden Vortrags«. Olsh. Es ist, wie v. 3 zeigt, nicht Wunsch, sondern Aussage in Form des Ausrufs. Die Übersetzung der LXX *μακάριος*, Hier. *beatus* ist nicht ganz zutreffend, richtiger wäre *felix* oder *fortunatus*; denn der Dichter will im Gegensatz zu dem unglücklichen Schicksal des Gottlosen den nicht gestörten und zu seiner vollen Entwicklung kommenden äusseren Lebenslauf des Frommen glücklich preisen. Dem Frommen geht es gut auf Erden, dem Gottlosen droht der Untergang. Jeremias, der בָּרוּךְ statt אַשְׁרֵי sagt, reflektiert darauf, dass der Segen von oben kommt *(faustus)*. — Die Perfekta drücken das schon früher eingehaltene aber immer sich wiederholende Tun aus G-K 106k. v. 2 tritt dafür das Imperfekt יֶהְגֶּה ein nach G-K ibid. Anm. — Den drei Verben הָלַךְ, עָמַד, יָשַׁב entsprechen die drei näheren Bestimmungen בעצת, בדרך, במושב und die drei Subjekte רשעים, חטאים, לצים. Es scheint eine Klimax beabsichtigt zu sein; danach bilden die לצים den Gipfel der Gottlosigkeit. — עצת רשעים = »die Gesinnung der Gottlosen« wie Job 21 16. הלך vom sittlichen Wandel wie Mch 6 16 Jer 7 24. — Die רְשָׁעִים, sehr häufig in den Psalmen, Hiob, Proverbien und bei Ezechiel, aber nur selten bei den alten Propheten, bilden den Gegensatz zu den צדיקים s. v. 6. 37 32 Gen 18 23 Ex 23 7 Koh 3 16. Die Etymologie des Worts ist unsicher. Nach dem Sprachgebrauch bezeichnet es entweder diejenigen Israeliten, welche das Gesetz nicht halten, und so hier; oder auch die Heiden, wie 9 18, wo parallel damit »Gottvergessene« steht. Aus der Anwendung des Worts auf die Heiden erklärt es sich, dass Quinta und Sexta Ps 1 1, freilich unpassend, *ἀλλοτρίων* übersetzen; vgl. W. Stärk, Die Gottlosen in den Psalmen. StKr 1897 S. 449—488. — חַטָּאִים nach der Form *qaṭṭâl* G-K 84bb sind die, welche beständig von dem von Jahve vorgezeichneten Wege abweichen, *ἁμαρτωλοί*. — לֵצִים, nur hier in den Psalmen, häufig in den Proverbien (z. B. 21 24), sind die, welche sich über die Forderungen des Gesetzes und der Propheten lustig machen, etwa beim Wein. Eine anschauliche Schilderung eines *consessus derisorum* gibt Jes 28 7—14, vgl. auch Ps 26 4. 5. Dagegen spricht Jer 15 17 nur von fröhlichem Treiben. 2 Über כִּי אִם nach Negation = »sondern« s. G-K 163a. — Die Thora kann, da dieser Vers Jos 1 8 zitiert wird, nicht unser Pentateuch sein, sondern nur eine ältere Form des Gesetzes, etwa das 622 aufgefundene Deuteronomium. — יהגה Aq. Sym. Qu. Sex. *φθέγξεται*, vgl. Luther; richtiger (Jes 33 18) LXX Hier. *μελετήσει*. — Zu Tag und Nacht = fortwährend vgl. I Th 5 17. 3 Das Perf. cons. וְהָיָה setzt formell das Imperfekt יהגה v. 2 fort, erläutert aber sachlich das אשרי v. 1. Infolge seines Verhaltens gleicht er u. s. w. — עֵץ ist Collectivum, daher der Plural פַּלְגֵי. — שתול Aq. Hier. richtig *transplantatum* im Unterschiede von נָטַע, dem einfachen Pflanzen. Es handelt sich um Obstbäume, die öfter verpflanzt werden. Nach Ex. Rabba c. 44 (Del.[5] S. 537) verpflanzen (שותלין) Landwirte z. B. den Weinstock, um ihn zu veredeln. Vgl. auch ZDMG Bd. 57 S. 417. — פלגי fehlt bei Jeremias. Das Wort, von Aq. richtig *διαιρέσεις* wiedergegeben, bezeichnet die von einem Fluss zum Zweck der Bewässerung abgeleiteten Gräben oder Kanäle, vgl. Prv 21 1. Solche Bewässerungsanstalten gab es nach Dtn 11 10f. in Palästina nicht, wohl aber in Ägypten und nach Jes 58 11 in Babylonien, vgl. auch Koh 2 5. 6. Der Dichter war also mit einem dieser beiden Länder bekannt. — Für ועלהו לא יבל hat Jeremias וְהָיָה עָלֵהוּ רַעֲנָן; für פריו יתן בעתו den etwas anders gewendeten Gedanken לא ימיש מעשת פרי. — Zu seiner Zeit, d. i. zu rechter Zeit, wenn man Früchte

4 Nicht so die Gottlosen; nein, wie die Spreu,
die der Wind verjagt.
5 Darum werden Gottlose im Gericht nicht bestehn,
noch Sünder in der Gemeinde Gerechter.
6 Denn Jahve kennt den Weg der Gerechten,
aber der Gottlosen Weg vergeht.

## *2. Der Sieg des Gesalbten.*

1 Warum toben die Völker
und sinnen die Nationen Eitles?

---

erwarten darf, vgl. 104 27. — Das letzte Glied von v. 3 deutet das Targum ebenfalls noch auf den Baum. יעשה wäre dann vom Fruchttragen zu verstehn wie Gen 1 11 Jes 5 4 Jer 17 8; das Qal צָלֵחַ vom Gedeihen des Baums Ez 17 9. 10. Aber der Gedanke: »alle Frucht, die er trägt, bringt er zum glücklichen Ende«, wäre geschraubt und unnatürlich. Daher wird man anzunehmen haben, dass der Dichter im letzten Versglied das Bild aufgibt. — וכל ist nicht Subjekt zu יצליח (LXX Hier. *prosperabitur*), sondern Objekt, vgl. 37 7 Jos 1 8 Gen 39 23. **4** לא כן d. h. לֹא יַצְלִיחוּ דַּרְכָּם. — Hinter הרשעים lasen LXX wiederholtes לֹא כֵן. Das Metrum entscheidet dagegen. — Das Bild von der Spreu erklärt sich daraus, dass die Tennen sich unter freiem Himmel und an erhöhten Stellen befanden, die vom Winde bestrichen wurden. Hos 13 3 Jer 4 11 Jes 17 13 s. Riehm, HbA s. v. Tenne. — LXX haben am Schlusse des Verses den Zusatz *ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς* = מִפְּנֵי הָאָרֶץ oder מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה; doch würde, abgesehen davon, dass der Ausdruck nicht gut zum Bilde passt, das Glied durch diesen Zusatz zu lang. Nach Hier. im Komm. fehlte er in alten Exemplaren. **5** הַמִּשְׁפָּט mit Artikel (anders Koh 12 14) ist das bekannte von den Propheten erwartete messianische Gericht, das Fromme und Sünder trennen soll, wie auf der Tenne Spreu und Körner gesondert werden; so Targ. ביומא רבא »am grossen Tage«. — יקמו nicht = *ἀναστήσονται* (LXX), sondern יזכון (Targ.), d. h. sie werden nicht freigesprochen werden. — עדת צדיקים ist die nach Aussonderung der Gottlosen übrig gebliebene messianische Gemeinde. — **6** Abschliessender Gegensatz. Der Weg muss ebenso verstanden werden wie v. 1, also vom Lebenswandel, nicht vom Lebensschicksal (Jer 12 1 Hitz.). Der Wandel der Frommen ist »vor Gott aufgedeckt« (Targ.); damit ist gewährleistet, dass sie bestehn werden. Der Weg der Gottlosen dagegen hat keinen Bestand (112 10), er ist kein דֶּרֶךְ עוֹלָם (139 24), er führt zum Untergang; vgl. 37 10 Mt 3 12.

## 2

Die Völker der Welt sind in Aufruhr gegen Jahve und seinen Gesalbten v. 1—3. Jahve aber spottet ihres Unterfangens und schreckt sie durch die Erklärung, dass er selbst seinen König auf Zion eingesetzt habe v. 4—6. Der Gesalbte, der nun das Wort ergreift, verkündet, dass Jahve ihm die Weltherrschaft und den Sieg über alle Feinde zugesprochen habe v. 7—9. Darum, so mahnt der Dichter die Könige und Völker, lasst ab von eurem nutzlosen Unterfangen; unterwerft euch Jahve, denn nur bei ihm findet ihr Schutz in dem bevorstehenden Gerichte v. 10—12.

In Bezug auf die Frage, wer unter dem gesalbten König des Psalms zu verstehn sei, gehn zwei Auffassungen neben einander her. Nach den Einen ist es ein historischer König Israels, nach den Andern der ideale König und Gesalbte, der Messias. Die Vertreter der ersten Auffassung schwanken zwischen David I Sam 16 13 II Sam 5 17—21, cap. 8; Salomo II Sam 7 14; Josaphat, Uzzia, Hiskia, und dem im Jahre 77 v. Chr. gestorbenen makkabäischen Fürsten Alexander Jannaeus, der den Bewohnern von Pella zwangsweise die Beschneidung auferlegte, Joseph. Archaeol. XIII 15 4. (Hitzig). Aber unter David und Salomo hat keine allgemeine Völkerempörung stattgefunden; wenn

[2] Erdenkönige treten auf,
und Fürsten haben sich mit einander beraten
Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.

---

wirklich einer der späteren Könige den Dichter zu seinem Hymnus begeistert hat, so lässt sich jedenfalls nicht mehr nachweisen, welcher es war. Dass endlich, wie Hitzig und wieder Duhm meint, ein kurz vor Entstehung des Psalters Salomos (zur Zeit des Pompejus) gedichtetes Lied und zwar ein solches, welches einen blutdürstigen Tyrannen wie Alexander Jannäus es war, verherrlichte, in das Gesangbuch der Gemeinde sollte aufgenommen sein, ist mehr als unwahrscheinlich. Wegen des scheinbaren Akrostichs לְיַנַּי in v. 1—4 vgl. ZDMG 57 S. 371.

Die messianische Deutung liegt vor im Neuen Testament Act $4_{25}$f. $13_{33}$ Hbr $1_5$ $5_5$ Apk $2_{27}$ $19_{15}$. Schon im Psalter Salomos $17_{23.24}$ wird v. 9 des kanonischen Psalms im messianischen Sinne verwertet. Das Targum befolgt diese Deutung, und erst die Rabbinen des Mittelalters haben sie im antichristlichen Interesse (לתשובת המינים zur Widerlegung der Ketzer) aufgegeben. Gegen diese Deutung wird geltend gemacht, dass der Dichter augenscheinlich nicht zukünftige sondern gegenwärtige historische Verhältnisse im Auge habe, weswegen Wellhausen unter dem Gesalbten das gegenwärtige Volk Israel als Erben Davids und Inhaber der Reichsherrlichkeit versteht. Allein wenn auch die Bezeichnung »Sohn« v. 7. vortrefflich auf das Volk passen würde (vgl. z. B. Hos $11_1$), so doch um so weniger der Titel »König« v. 6. Jahve ist Israels König; da ist es von vornherein unwahrscheinlich, dass ein a. t. Dichter Israel als den von Jahve eingesetzten König bezeichnet haben sollte. — V. 5 und v. 12, wo das nahe bevorstehende Gericht über die Heiden erwartet wird, gehn jedenfalls auf zukünftige Ereignisse, wenn deren Eintritt auch als nahe bevorstehend gedacht wird, und die Verheissung der Weltherrschaft v. 8 ist ein echt messianischer Gedanke. Der Dichter scheint sein Thema aus II Sam $7_{12-16}$, besonders v. 14a entlehnt zu haben. Mit Verwendung dieser Verheissung gibt er eine Verherrlichung des idealen Königtums, in welchem Jahve und sein Gesalbter in der innigsten Verbindung mit einander stehn. Als Dichter und Prophet schaut er die von ihm besungenen Ereignisse als bereits gegenwärtig. Er lebte sicher in einer Zeit, als Israel von mächtigen Feinden stark bedrängt wurde, aber zugleich einen gewaltigen religiös-nationalen Aufschwung erlebte. Bestimmt lässt sich diese Zeit nicht fixieren; da aber die Sprache (s. v. 1. 3. 4. 9. 12) auf ein späteres Zeitalter führt, so wird man vielleicht an die makkabäischen Freiheitskämpfe zu denken haben, in denen laut Ausweis des Buches Daniel und pseudepigraphischer Schriften die Hoffnung auf Weltherrschaft und auf baldiges Eintreten des Gerichts die Gemüter der treuen Israeliten erfüllte. Dass der Psalm, wie auch der erste, ein Nachtrag ist, zeigt der Umstand, dass er im Gegensatz zu den übrigen Psalmen des ersten Buchs keine Überschrift hat. — Insofern der Psalm ein messianischer ist, hat er seine Erfüllung in Christus gefunden, dessen Namen »Messias« und »Sohn Gottes« in erster Linie aus ihm geflossen sind. Jedoch darf nicht vergessen werden, dass die Erscheinung Christi etwas Höheres gebracht hat, als was der Sänger erhoffte, und dass sich auch in diesem Falle das Wort des Apostels I Kor $13_9$ bewährt.

Act $13_{33}$ wird der Psalm nach der richtigen Lesart des Cod. Cantabr. als erster zitiert; ebenso wird er in einzelnen hebräischen Handschriften als erster gezählt, in andern mit Ps 1 zu einem einzigen verbunden. Genaueres hierüber bei de Lagarde, Specimen S. 16. Weil יהגה $1_2$ neben יהגו $2_1$ steht, דרך תאבד $1_6$ neben תאבדו דרך $2_{12}$, weil Ps 1 mit אשרי anhebt, Ps 2 damit schliesst, meint Hitzig beide demselben Verfasser zuschreiben zu müssen. Aber nicht nur ist der Inhalt ein durchaus verschiedener, sondern ebenso auch die vorauszusetzende historische Situation. Denn während Ps 1 die Spötter in Israel an der Spitze der Sünder stehn, hat Ps 2 es mit den Völkern der Welt zu tun. Daher hat auch die in beiden Psalmen ausgesprochene Erwartung des Gerichts einen ganz verschiedenartigen Sinn.

3»Lasst uns ihre Bande zerreissen
»und ihre Fesseln von uns werfen«!
4Der im Himmel thront, lacht;
der Herr spottet ihrer.
5Dann wird er reden zu ihnen in seinem Zorn
und sie in seinem Grimm schrecken.
6»Und doch habe ich meinen König bestellt (?)
über Zion, meinen heiligen Berg«.

---

Metrum: Doppeldreier (v. 8a Sechser); v. 2c. 7a. 8b einfache Dreier.

1 In echt dramatischer Weise versetzt uns der Dichter mitten in die Ereignisse hinein. Mit prophetischem Auge schaut er den Kampf, den die messianische Zukunft bringen wird, bereits entbrannt; vgl. den Kampf des Gog Ez 38. 39. — למה ist eine Frage des Unwillens und der Verachtung. — רגש ein mehr aramäisches Wort, in den Targumen für hebr. המה; LXX ἐφρύαξαν (vom Schnauben des Pferdes). Das Perf. wird wie 12 durch Imperfecta fortgesetzt; der Aufruhr hat begonnen und dauert fort. — גוים neben לאמים bezeichnet zweifelsohne auswärtige (heidnische) Empörer. — ריק Eitles oder Nichtiges, insofern ihr Beginnen keinen Erfolg haben wird wie 43. Dagegen Aq. als Adverb (κενῶς) wie 7313. 2 יתיצבו = sie stellen sich zum Kampf wie Goliath I Sam 1716. de Lagarde will lesen יִתְיָעֲצוּ wie 834. — »Erdenkönige« ohne Artikel (anders 10216) d. i. irdische Könige im Gegensatz zu dem himmlischen v. 4. — נוסדו bedeutet hier und 3114 nicht »gegründet werden« (wie Jes 4428 Ex 918); sondern die Wurzel יסד ist hier identisch mit סוד, wovon סוד 834, syr. סָוָד »Unterordnung«. Die Korrektur נוֹעֲדוּ (LXX συνήχθησαν) ist überflüssig. Wegen der Verwandtschaft der Wurzeln ע״ו und פ״י vgl. עוץ Jes 810 Jdc 1930 und יעץ GK 77c; König, Lehrgeb. § 119, 3bα. Das Perfekt, weil das Beratschlagen dem Auftreten vorangeht. 3 Der Beschluss, zu welchem die Empörer gekommen sind, wird vom Dichter wieder in dramatischer Lebendigkeit mitgeteilt. Die Suffixa gehn wohl nicht auf Jahve und seinen Gesalbten sondern auf die Israeliten, deren Knechte die Heiden in der messianischen Zeit sein sollen, vgl. Jes 142. — Über die poetischen Suffixe auf מו vgl. G-K 32m. 4 יוֹשֵׁב ist Stat. constr., vor der Präposition wie v. 12, daher ohne Artikel, vgl. 847 II Sam 121. — Da ständiges Wohnen sonst durch ישב c. acc. ausgedrückt wird, so war zu erwarten יושב השמים. Die gebrauchte Ausdrucksweise ist ein Anzeichen jüngerer Sprache. — שׂחק die weichere Form für älteres צחק. 5 אָז setzt die Schilderung des Verhaltens Jahves fort; erst lacht er, dann verwandelt sich der Spott in Grimm. Der Satz geht zweifelsohne auf die Zukunft. 6a ist ein Umstandssatz (G-K 156) zu dem leicht zu ergänzenden Hauptsatze: Wie könnt ihr es wagen, euch zu empören, da ich doch u. s. w., vgl. Jes 314b. — Die Bedeutung von נסכתי ist ungewiss. Aq. Quinta, Hier. denken an »weben« (ἐδιασάμην), d. h. wie ein Gewebe zubereiten. Aber das Bild, das Job 1011 vgl. Ps 13913 von der wunderbaren Hervorbringung des Fötus gebraucht wird, kann unmöglich auf die Bestellung eines Königs zu seinem Amte angewandt sein. Sym. ἔχρισα, und so scheint das Wort bereits Act 427 verstanden zu sein; auch das Targum hat רביתי = *unxi* (neben מניתיה = *constitui eum*; ähnlich der Midrasch אמשחתיה). Aber in der Bedeutung von מָשַׁח lässt sich jedenfalls sonst נָסַךְ nicht nachweisen, und wäre es wirklich so zu verstehn, so wäre auch dies ein Anzeichen gesunkenen Sprachgefühls. Syr. אקימתה = *constitui.* LXX ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ = וַאֲנִי נִסַּכְתִּי מַלְכּוֹ vgl. Prv 823, wie Wellh. Duhm lesen wollen. Da נסך sonst weben oder giessen (ein Trankopfer oder ein Gussbild) bedeutet, so ist freilich nicht klar, wie das Wort zu der Bedeutung *constituere* kömmt. Im Assyr. ist *nasâku* = setzen, *nasîku* wie נָסִיךְ = Fürst. Vielleicht ist נסכתי hiervon denominiert = »gefürstet«. — על ציון d. i. damit er über Zion herrsche, vgl. I Sam 1517. Mit Zion ist nicht ausschliesslich der im Osten Jerusalems gelegene Tempelberg gemeint (vgl. Riehm HbA$^2$ 1868 ff.), sondern es ist Synonym von Jerusalem, Jes 23. — Zu הַר קָדְשִׁי, worin das Suffix auch zu הר gehört,

7 Lasst mich von ʿJahvesʾ Beschluss erzählen.
ʿErʾ sprach zu mir: »Du bist mein Sohn,
»ich habe dich heute gezeugt.
8 »Heische von mir, so will ich ʿdirʾ geben die Heiden als dein Erbe,
»Und der Erde Enden als dein Eigentum.
9 »Du sollst sie mit eisernem Stock zerschlagen,
»wie Töpfergeschirr sie zertrümmern«. —
10 Und nun, ihr Könige, seid verständig,
lasst euch warnen, ihr Richter auf Erden!
11 Dienet Jahve in Furcht
und jauchzt ʿihm zuʾ unter Zittern.
12 Küsset den Sohn (?), auf dass er nicht zürne,
und ihr den ʿrechtenʾ Weg verfehlt.
Denn um ein Kleines wird sein Zorn entbrennen;
glücklich alle, die sich bei ihm bergen.

---

s. G-K 135n. LXX Hier. קָדְשׁוֹ. **7** Der Gesalbte redet. Über die verschiedenen Lesarten zu dieser Stelle s. JprTh 1882 S. 594. סַפֵּר mit אֶל nur noch 69 27, wo aber vermutlich eine Textverderbnis vorliegt. Wahrscheinlich ist אֶל nur graphisch von עַל verschieden; so Jo 1 3. חֹק ist der göttliche Beschluss, durch den der Gesalbte zum König eingesetzt ist. LXX *πρόσταγμα κυρίου. κύριος εἶπε*, Targ. חק יהוה. Syr. קימי, worin ־י nicht verstandene Abkürzung von יהוה ist. Die Richtigkeit jener Verbindung wird durch Metrum und Sinn wahrscheinlich gemacht. Nacktes חק ist zu unbestimmt. Dass die Verbindung חק יהוה sonst nicht vorkömmt, bedeutet nichts; vgl. Ex 18 16. — In den Worten: »du bist mein Sohn« klingt die Verheissung II Sam 7 14 wieder: »ich werde ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein«. Wie 7c zeigt, handelt es sich bei diesem Verhältnis aber nicht allein um die väterliche Fürsorge, sondern durch die Worte: »du bist mein Sohn« ist der Angeredete tatsächlich zum König gemacht; Jahve hat ihm die dem Gottessohn gebührenden Ehren zuerkannt; vgl. Homer Ilias β 196. 197 und dazu Eustathius bei Rosenmüller: *καὶ ὅτι ἡ τιμὴ αὐτοῦ ἐκ θεοῦ ἐστὶ, καὶ ὅτι φιλεῖ αὐτόν ὁ θεός.* **7**c Bar Hebraeus umschreibt gut: »jetzt erfahren die Heiden, dass ich es bin, der dich aufs neue geboren hat«. Jedoch ist ילד hier nicht = »gebären«, so dass an ein Mutterverhältnis gedacht wäre (wie Jer 2 27 in Parallele mit אב), sondern »zeugen«, wie Gen 4 18 al. הַיּוֹם ist der Tag der Einsetzung, den der Dichter als bereits gegenwärtig schaut. — ילדתיך = ich habe dir das Dasein (als König) gegeben. Für den bildlichen Sinn von ילד vgl. 87 4. 6 I Kor 4 15. Wegen der Form vgl. G-K 44d. 69s. **8** Hinter ואתנה ist mit LXX des Metrums wegen לְךָ einzusetzen. **9** תְּרֹעֵם von רָעַע, der aramäischen Form für hebräisches רצץ »zerschmettern«; so Sym. und Targum. Dagegen LXX Apk 2 27 Hier. *ποιμανεῖς αὐτούς* = תִּרְעֵם von רָעָה. Dann wäre שֵׁבֶט der Hirtenstab wie 23 4. Aber der Parallelismus spricht für die massoretische Aussprache. Der Aramaismus ist Zeichen späteren Zeitalters. — שֵׁבֶט als Keule zu denken, vgl. II Sam 23 21 Hab 3 14; eisern wird sie genannt, weil sie mit Eisen beschlagen ist. — Das Bild gänzlicher Vernichtung in 9b wie Jes 30 14 Jer 19 11. — כְּלִי ist Collectivum. — Die Suffixa beziehn sich auf die Völker und Könige. **10** Der Vers zieht die Folgerung aus dem an den Gesalbten ergangenen Gottesspruch. ועתה hat nicht zeitliche sondern logische Bedeutung; Prv 5 7 8 32. — השׂכילו = nehmt שֵׂכֶל an. — הוסרו ist Nifal tolerativum G-K 51c. **11** Die Aufforderung, Jahve zu dienen, stellt sich den Empörungsgelüsten der Könige v. 2. 3 gegenüber. Der Sänger fordert sie auf, die ihnen auferlegten Fesseln willig zu tragen und so Jahves und seines Gesalbten, damit aber auch Israels Herrschaft anzuerkennen. — Das Jauchzen bildet einen Teil des Dienstes Jahves; da dieser aber ein erzwungener ist, so erfolgt es unter Zittern, vgl. zu 18 45. Andere wollen nach 48 7 גִילוּ im Sinne von חִילוּ verstehn oder letzteres lesen. Grimme: בְּחִיל וּברעדה. LXX Hier. und Cod. Kennicott 309 lesen וְגִילוּ לוֹ, was des Metrums wegen richtig sein wird. **12** Die Bedeutung der Worte נשקו בר

## 3. *Morgenlied.*

[1]Ein Psalm von David, als er vor seinem Sohn Absalom floh.

---

ist zweifelhaft. Aq. *καταφιλήσατε ἐκλεκτῶς*, (nach Bar Hebraeus גביא d. i. *ἐκλεκτόν*). Sym. *προσκυνήσατε καθαρῶς*. Hier. *adorate pure*. Alle drei nahmen בַּר als Adverb wie מר *πικρῶς* Jes 33 7. Der Kuss scheint I Sam 10 1 Zeichen der Huldigung zu sein; andere Beispiele bei de Wette. Demnach wäre der Sinn: huldigt aufrichtig. Aber בַּר ist als Adverb nicht nachweisbar. Der Talmud (s. Weber, Altsynagogale Theologie 148) deutet נשקו בר auf den Gehorsam gegen das Gesetz, indem בר = תּוֹרָה verstanden wird; ebenso Prv 11 26 31 2. Hierauf beruht die Übersetzung des Targ. קַבִּלוּ אוּלְפָנָא *accipite doctrinam*, d. h. hört auf die Thora, vgl. Jes 30 9 לא אבו שמוע תורת יהוה = לא אבו קבלא אולפן אוריתא דיי. Vielleicht liegt auch schon der ähnlichen Übersetzung der LXX *δράξασθε παιδείας* eine solche haggadische Deutung zu Grunde; vgl. eine andere Spur von Umschreibung 56 1. de Lag. dagegen meint, LXX und Targ. hätten מוסר statt בר gelesen, dies aber unrichtig als מוּסָר gedeutet während מוֹסֵר = מֹאסֵר vom Dichter gemeint sei, so dass der Sinn wäre: »nehmt die Fessel an« im Gegensatz zu v. 3. Aber נשק kömmt in dieser Bedeutung nicht vor, und Targ. hätte מוֹסֵר durch מרדותא wiedergegeben. Auch wäre נשקו מוסר neben הוסרו v. 10 eine Tautologie. Der Syrer hat נשקו ברא *osculamini filium*; בַּר ist das aramäische Wort für hebr. בֵּן, das sich auch Prv 31 2 findet. Unmöglich ist ein starker Aramaismus in diesem Psalm nicht, v. v. 9. Er könnte vom Dichter gewählt sein, um den Missklang בֵּן פֶּן zu vermeiden. Auch das Fehlen des Artikels hätte an 21 2 eine Analogie und könnte daraus erklärt werden, dass בַּר durch die göttliche Erklärung v. 7 gewissermassen zum Eigennamen des Gesalbten geworden war, vgl. Hbr. 1 1 *ἐν υἱῷ*. Aber freilich ist der Syrer kein zuverlässiger Führer, vgl JpTh 1882 S. 430 f. Jedoch bemerkt auch Hier. in Comm.: *Pro eo, quod in graeco dicitur δράξασθε παιδείας, in hebraeo legitur NESCU BAR, quod interpretari potest: Adorate filium.* Ebenso erklärt Aben Esra בַּר als בֵּן, und sieht in dem Wort ein Äquivalent von משיחו v. 2. Wenn der Text richtig ist, so wird diese Erklärung immer noch die wahrscheinlichste sein. Die beiden Worte zu streichen ist ein zu gewaltsames Heilmittel. נַשְּׁקוּ בוֹ »füget euch ihm« ist kein hebräischer Sprachgebrauch. Andere haben vorgeschlagen בַּקְּשׁוּ פָנָיו, oder נשקו בְּחִיר יהוה II Sam 21 6 oder נ׳ בֶּן־רְצוֹנוֹ. — Hinter יאנף ergänzen LXX dem Sinne nach richtig *κύριος*. Auch wenn בַּר »Sohn« bedeutet, kann letzteres Wort nicht Subjekt zu יאנף sein, da die Worte חוסי בו am Schluss des Verses nur auf Jahve bezogen werden können. — דֶּרֶךְ ist Akk. der Beziehung, Dtn 32 28 G-K 118 q. Mit LXX ist des Metrums wegen צֶדֶק einzusetzen; die Bedeutung wie 23 3. — Der mit כִּי eingeleitete Satz kann nicht bloss hypothetische Bedeutung haben »leicht möchte sonst sein Zorn entbrennen«, da der Zorn nach v. 5 ja tatsächlich entbrennen wird. — כִּמְעַט hat temporale Bedeutung (LXX *ἐν τάχει*) wie 81 15 und Cnt 3 4 beim Perf. Der Sänger erwartet also das baldige Anbrechen des Gerichtstages, und er preist diejenigen glücklich, welche sich dann bei Jahve bergen können, nämlich Israeliten und unterwürfige Heiden. — חוסי בו] Der stat. constr. vor der Präposition nach G-K 130 a.

3

Der Sänger ist von Feinden umringt, und nach menschlicher Ansicht scheint es keine Hülfe für ihn zu geben v. 2. 3. Er aber weiss, dass der Gott Israels helfen wird v. 4. 5. Dieser hat ihn in der vergangenen Nacht beschützt v. 6. 7. Möge Jahve auch ferner gegen die Feinde helfen und sein Volk segnen v. 8. 9.

Nach der Überschrift ist der Psalm von David verfasst zu der Zeit als er vor seinem Sohne Absalom floh II Sam 15—18. Dass ein Einzelner und nicht die Gemeinde redet, zeigen v. 3. 9, wo der Sänger sich seiner Umgebung und dem Volk gegenüberstellt. Auch v. 6 muss ursprünglich von einer Einzelperson gesagt sein. Endlich spricht für

2 Jahve, wie sind meiner Bedränger so viel!
viele erheben sich wider mich!
3 Viele sagen von mir:
»für ihn gibt es keine Hülfe bei Gott«. Sela.
4 Aber du, Jahve, bist ein Schild um mich her,
mein Ruhm, und der mein Haupt erhebt.
5 Laut rufe ich zu Jahve,
und er erhört mich von seinem heiligen Berge. Sela.
6 Ich legte mich nieder und schlief ein,
bin erwacht, denn Jahve hält mich.
7 Ich fürchte mich nicht vor Myriaden Volks,
die sich rings um mich lagern.

---

diese Beziehung der deutliche Parallelismus mit Ps 4, in welchem zweifelsohne ein Einzelner redet. Ps 3 9 führt darauf, dass der Sänger ein Volkshaupt ist. Dass es David war, lässt sich bei dem späteren Ursprunge der Überschriften nicht sicher beweisen, aber auch nicht widerlegen. Eine Schwierigkeit bei der Annahme Davidischer Abfassung macht allerdings der Ausdruck »heiliger Berg« v. 5. Es ist fraglich, ob der Zion zu Davids Zeit schon so genannt werden konnte. An den Sinai zu denken liegt doch wohl zu fern. — Das Lied ist nach v. 6 als Morgenlied gedichtet, ursprünglich als Gelegenheitsgedicht. Im Psalter ist es zum Gemeindelied geworden, da es trotz seiner persönlichen Beziehungen doch auch von jedem Israeliten gesungen werden konnte. Als Morgenlied steht es an der Spitze der ursprünglichen Sammlung. Ihm folgt das Abendlied Ps 4.

Metrum: Doppeldreier; v. 8a und 9 Vierer.

**2** רַבּוּ gegen die Regel mit dem Ton auf der letzten Silbe G-K 67ee. **3** Die »Vielen« sind wohl nicht dieselben wie in v. 2, also Feinde, sondern kleinmütige Freunde wie 11 1. — לְנַפְשִׁי wegen des folgenden לוֹ im Sinne von עַל נַפְשִׁי *de anima mea* wie Gen 20 13. נפש dient zur Umschreibung des Begriffes »Person« wie Jes 46 2 Lev 11 43. — יְשׁוּעָתָה mit tonloser Endsilbe, eine alte Akkusativform, G-K 90g; nach de Lagarde wäre dieser Akkus. von אַיִן abhängig. — Wenn bei Gott keine Hülfe zu finden ist, dann natürlich um so weniger bei Menschen. **4** Das ו in ואתה ist adversativ. יהוה steht in schönem Gegensatz zu אלהים. Die Vielen sagten: kein Gott kann ihm helfen. Darauf antwortete der Sänger: Jahve, der Gott Israels, der ewig treue, wird mich schirmen. — בעדי geht nicht auf das Bild, da der Schild nicht auf allen Seiten deckt, sondern auf die Sache. Jahve ist rings um ihn her, ihn schützend wie ein Schild, vgl. Job 1 10 Ps 18 3 119 114. — Mein Ruhm metonymisch für Gegenstand meines Rühmens; dies ist Jahve deswegen, weil sein Schutz gegen alle Feinde Sicherheit gewährt. — Das Haupt Jemandes erheben bedeutet ihn wieder zu Ehren bringen, JSir 11 1 20 11 Ps 27 6 110 7 II Reg 25 27 Gen 40 13. **5** קוֹלִי ist nicht accus. instrumenti, sondern ein zweites Subjekt; eigentlich: »Meine Stimme — ich rufe«, G-K 144l. — Das Imperfekt אקרא drückt aus, was der Sänger regelmässig tut; das Imperf. cons. וַיַּעֲנֵנִי die regelmässige Folge davon, G-K 111t. — Der heilige Berg hat hier vermutlich speziellere Bedeutung als 2 6. **6** Die historischen Tempora sprechen die Erfahrung aus, die der Sänger eben gemacht hat; er hat von Feinden umgeben die Nacht sicher zugebracht; das Imperf. יסמכני dagegen drückt die dauernde Ursache seiner Sicherheit aus. **7** עָם vom Kriegsheer Num 20 20. — שָׁתוּ intransitiv wie Jes 22 7; ähnlich שׂים I Reg 20 12. **8** קוּמָה mit betonter Endsilbe. Da folgendes יהוה *Adonai* gelesen wird, soll durch diese Betonung verhindert werden, dass die beiden *a* in einander verfliessen, G-K 72s. — Die Perfecta הִכִּיתָ und שִׁבַּרְתָּ haben alle Alten als Präterita aufgefasst. Die früher erfahrene Hülfe begründet die jetzige Bitte. Neuere wollen darin ein Perfekt der Gewissheit erblicken. — לֶחִי ist zweiter Akkusativ zu הכית, G-K 117ll. Der Backenstreich ist sonst nur eine Beschimpfung Job 16 10 Mch

8 Auf, Jahve, hilf mir, mein Gott!
Denn du hast allen meinen Feinden ins Gesicht geschlagen;
die Zähne der Gottlosen hast du zerbrochen.
9 Bei Jahve die Hülfe; dein Segen über dein Volk! Sela.

## 4. *Abendlied.*

1 Dem Vorspieler, zu Saitenspiel; ein Psalm von David.
2 Wenn ich rufe, erhöre mich, Gott meines Rechts!
In der Not hast du mir Raum geschafft;
Sei mir gnädig und höre mein Gebet!
3 Ihr Mannen, wie lange wird meine Ehre geschmäht?
Wollt ihr Eitles lieben, auf Lüge ausgehn? Sela.

---

4 14 Joh 19 3. LXX *τοὺς ἐχθραίνοντάς μοι ματαίως* d. i. לְחִנָּם, geschrieben לחנ׳, vgl. Ez 6 10 Ps 35 19. — 8c Die רשעים sind als wilde Tiere gedacht, 58 7. **9** Das לְ in ליהוה ist das des Besitzers. Der Artikel in הישועה weist hin auf v. 3. Der Dichter will sagen: die Hülfe, die ich nach eurer Ansicht bei keinem Gott finden werde, wird Jahve mir senden. — 9 braucht nicht notwendig Fürbitte für das Volk zu sein, sondern könnte auch Bitte des Volkes selber sein. Aber da sich der Sänger schon v. 3 von seiner Umgebung unterschied, ist die erste Deutung die wahrscheinlichere. Der Sänger bittet für das Volk und gibt damit zu erkennen, dass seine Sache auch die des Volks, eine nationale Angelegenheit ist. — Als Prädikat ist zu ברכתך zu ergänzen תָּבֹא, vgl. Prv 24 25.

4

In der Bedrängnis wendet sich der Sänger betend an Jahve, der auch früher geholfen hat v. 2. Männer aus seiner Umgebung treten seiner Ehre zu nahe v. 3. Er weist sie darauf hin, dass Jahve sich seiner annimmt v. 4; mögen sie deswegen sich nicht versündigen und auf Jahve vertraun v. 5. 6. Gegenüber dem Kleinmut seiner Umgebung wohnt in seinem Herzen Freudigkeit v. 7. 8, weswegen er sich vertrauensvoll zum Schlafe niederlegen kann v. 9.

Augenscheinlich nimmt der Sänger eine höhere Stellung ein als die Männer seiner Umgebung, die ihrerseits selbst wieder als Grosse gekennzeichnet werden. Er ist demnach ein König oder Volksführer. Die Gefahr, in der er sich mit den Seinen befindet, hat unter diesen Kleinmut erzeugt, ja sie haben sich zu Schmähungen gegen ihr Oberhaupt hinreissen lassen. Er aber hält unerschütterlich am Gottvertrauen fest und erscheint dadurch auch als ein Fürst des Glaubens.

Der Sänger ist aller Wahrscheinlichkeit nach derselbe wie in Ps 3; vgl. noch 3 3 und 4 7, 3 6 und 4 9. Nach dem letzten Verse von vorn herein als Abendlied gedichtet dient das Lied diesem Zweck auch im Gottesdienst der Gemeinde.

Metrum. v. 3. 4. 7, wahrscheinlich auch 8. 9, Doppelvierer; v. 6 ein einfacher Vierer. v. 2ab ein Siebener (4 + 3) und 2c ein einfacher Dreier; streicht man ו חנני, so lässt sich auch dieser Vers als Doppelvierer lesen. v. 5 scheint korrumpiert zu sein.

**2** אלהי צדקי] Nach 2 6 liegt es nahe, zu übersetzen: mein Gerechtigkeitsgott, d. i. du, o Gott, der du mit mir handelst nach deiner Gerechtigkeit. Da aber אֱלֹהֵי צֶדֶק kein Sprachgebrauch ist, so bezeichnet צֶדֶק im vorliegenden Fall nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern nach Analogie von אלהי ישעי 25 5 das Recht des Sängers, und das Suffix bezieht sich auf das Abstractum, nicht auf Gott. אלהי צדקי ist soviel wie אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִגְמְלֵנִי כְּצִדְקִי 18 21, nicht כְּצִדְקִי. — Das Perf. הרחבת, von den Versionen richtig durch das Präteritum wiedergegeben, begründet die Bitte mit der Tatsache, dass Gott dem Sänger ja auch früher schon geholfen hat, vgl. 3 8. LXX fassen auch schon das erste Glied als Begründung, indem sie עָנָנִי lesen, vgl. 118 5, die übrigen als Imperativ. **3** בני איש soll vermutlich nicht einen Gegensatz zu אלהים bilden, in welchem Falle der Dichter בני אדם

4 Erkennt doch, dass Jahve sich einen Frommen auserkoren;
Jahve hört, wenn ich zu ihm rufe.
5 Zittert, und sündigt nicht!
Sagt in eurem Herzen auf eurem Lager
. . . . . . . . . . . und schweigt. Sela.
6 Opfert rechte Opfer und vertraut auf Jahve.
7 Viele sagen: »Wer zeigt uns das Glück«?
Erhebe das Licht deines Antlitzes über uns, Jahve.

---

gesagt haben würde, sondern deutet an, dass die Angeredeten Vornehme sind, vgl. zu 49 3. Es sind des Sängers Genossen. — Über die Aussprache מֶה für מָה vgl. G-K 37e. Die Frage ist vorwurfsvoll: *quousque tandem.* — כָּבוֹד ist die persönliche Ehre, die dem Sänger zukömmt und von seinen Widersachern geschmäht wird. Aben Esra erläutert עד מתי תְּשִׂימוּ כבודי לכלמה. Besser ergänzt man nach Jes 4 2 יִהְיֶה. Für כבודי לכלמה lasen LXX (ἕως πότε βαρυκάρδιοι; ἵνα τι ἀγαπᾶτε) כִּבְדֵי־לֵב לָמָּה, vgl. Ex 4 10 7 14; Hier. nach Aq. *incliti mei, ignominiose diligitis* d. i. כְּבֵדַי. Sym. Syr. Targ. כְּבוֹדִי. — ריק und כזב werden von Verläumdungen zu verstehen sein, durch welche die Ehre des Sängers geschmälert wurde. **4** לוֹ verbinden die Übersetzungen mit חסיד *sanctum suum,* eigentlich: einen solchen, welcher חָסִיד gegen Jahve ist. Da aber diese Verbindung sonst nicht vorkommt, muss es wie 31 22 zum Verb gezogen werden. הִפְלָה ist soviel wie הִפְלִיא ibid., vgl. G-K 77d. — חָסִיד hat nicht passive Bedeutung »der Begnadete«, sondern ist eine Intransitivbildung wie נָבִיא und bedeutet אִישׁ חֶסֶד Prv 11 17, »derjenige, welcher חֶסֶד übt; vgl. den Namen des Storches חֲסִידָה der fromme Vogel, und den Parteinamen Ἀσιδαῖοι I Mak 7 13 II 14 6 = חֲסִידַיָּא (mit aram. Artikel), d. i. diejenigen, welche treu und fromm an dem väterlichan Gott festhalten. Neuere wollen nach 31 21 lesen חַסְדּוֹ לִי oder חֶסֶד לִי, vielleicht mit Recht. Ein griechischer Cod. liest ἐθαυμάστωσε κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ. **5** LXX ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, und so Eph 4 26. Danach würde der Dichter das Zürnen gestatten und nur dem sündlichen Ausschreiten desselben vorbeugen wollen. Aber ein solches Zugeständnis ist dem Zusammenhang fremd; denn da der Dichter ein חסיד ist, so ist jeder Zorn gegen ihn verwerflich. רגזו daher wie Jes 32 10. 11. — Sündigt nicht, nämlich durch Fortsetzen eures Tuns. — אמר בלב bedeutet »nachdenken«, aber das Gedachte wird sonst immer angeführt Gen 17 17 Ps 10 6. 11. 13 14 1 u. s. Da אָמַר nicht = דִּבֶּר (vgl. Gen 24 45 I Sam 1 13), so darf nicht übersetzt werden: »redet u. s. w.«. Entweder liegt eine Aposiopese vor, oder, was wahrscheinlicher ist, der Text ist verderbt. LXX haben ἃ λέγετε für אִמְרוּ, womit nichts anzufangen ist. Die Copula vor ודמו fehlt bei LXX Sym. Syr.; Aq. Hier. Targ. haben sie. — Auf eurem Lager, nämlich in der Stille der Nacht, wo man den Gedanken ungestört nachhängen kann. **6** זבחי צדק, auch 51 21 Dtn 33 19, sind Opfer wie sie sein sollen, d. h. wie sie Jahve wohlgefällig sind im Gegensatz zu solchen, die Jes 1 13 genannt werden. Gemeint sind nicht blosse symbolische Opfer, die in Gerechtigkeitsübung bestehn, sondern wirkliche Tieropfer, die aber nicht ein blosses opus operatum sein sollen, sondern zu denen auch die rechte Gesinnung gehört. Diese Aufforderung, Gott durch Opfer gnädig zu stimmen, beweist, dass auch die Angeredeten sich in einer Lage befinden, in der sie der göttlichen Hülfe bedürfen (Riehm). — Aus der Aufforderung, auf Jahve zu vertrauen, folgt, dass die Angeredeten nicht direkte Feinde des Sängers sein können; mit Hupfeld wird man an »ungeduldige Parteigenossen zu denken haben, welche die Schuld an dem gemeinsamen Missgeschick dem Psalmisten aufbürdeten«. **7** Der Dichter spricht weiter von den Kleinmütigen, die gewiss mit den v. 3. 5. 6 Angeredeten identisch sind oder sich doch unter ihnen befinden. Auf ihre Mutlosigkeit und zweifelnde Frage antwortet er: Wir können nur beten mit dem alten priesterlichen Segensspruch Num 6 24. — נְסָה ist ungewöhnliche Orthographie für נְשָׂא, und dies ungewöhnliche Form für שָׂא G-K 76b. Wegen des Metheg vgl. Delitzsch. **8** In dem v. 7 ausgesprochenen Gedanken ist das Herz des Dichters von Freude erfüllt. Es

8 Du hast meinem Herzen Freude gegeben
weit grösser, als wenn ihres Kornes und Mostes viel war.
9 In Frieden will ich zugleich mich niederlegen und schlafen,
denn du Jahve lässt mich allein sicher wohnen.

## 5. *Morgengebet im Tempel.*

1 Dem Vorspieler nach Nechiloth; ein Psalm von David.

---

erfüllt sich an ihm das Wort Job 29 24. — 8a hat nur drei Hebungen; zu ergänzen wäre etwa יָגִיל hinter שמחה. In מֵעֵת ist מן komparativ. Der Ausdruck ist verkürzte Vergleichung für מִשִּׂמְחַת עֵת. Ferner ist עֵת stat. constr., רבו aber Relativsatz; wörtlich: »grösser als die Freude der Zeit ihres Kornes und Mostes, wo diese reichlich geworden waren«, vgl. Wickes, Hebrew Accentuation p. 42 not. 12. G-K 155 l. — Das Suffix in דגנם wird am natürlichsten unbestimmt gefasst wie 65 10; die Erntefreude der Leute überhaupt ist ins Auge gefasst, nicht die der Genossen des Sängers. Er will sagen, seine Freude sei grösser als die Freude Anderer bei reichlicher Getreide- und Weinernte, denn die seine beruht nicht auf materiellen Gütern, sondern darauf, dass ihm das göttliche Antlitz leuchtet. Aus diesem Grunde kann er sich auch jetzt v. 9 trotz der drohenden Gefahren ohne Sorgen zum Schlaf niederlegen und ruhig einschlafen. Das Lied ist also ein Abendlied. — יחדו] Das Niederlegen und Einschlafen fällt zusammen. Die Sorgen sollen ihm den Schlaf auf seinem Lager nicht rauben, Prv 3 24. — לבדד gehört nach den Akzenten zu יהוה (»du, o Jahve, allein«); aber dass der Dichter keinen andern Beschützer ausser Jahve habe, will er schwerlich betonen. Auch würde man erwarten לְבַדְּךָ. Richtig ziehn es die Versionen zu תושיבני. Es ist Synonym zu לבטח und bedeutet »abgesondert von Gefahren«. Beide Worte verbunden wie hier Dtn 33 28; vgl. Jer 49 31 Num 23 9 Mch 7 14. Da der Vers eine Hebung zu viel hat, wird eins von beiden Glosse sein. Nun ergibt sich für לבדד die obige Bedeutung ungezwungen nur bei Anwendung auf das Volk, vgl. die angeführten Stellen. Vermutlich wurde es aus ihnen im Psalm später beigeschrieben, nachdem dieser ein Gemeindelied geworden war.

5

Eine Bitte um Erhörung eröffnet den Psalm v. 2. 3. Früh morgens stellt sich der Sänger am Tempel ein v. 4. Nicht den lärmenden Gottlosen, sondern nur den Frommen gewährt Jahve dies Recht, weil er ein heiliger Gott ist und mit der Gottlosigkeit keine Gemeinschaft hat v. 5—8. Möchte Jahve den Sänger auf ebenem Wege leiten, die Frevler aber vertilgen, damit die Frommen, von ihm geschützt, sich seiner dauernd freun v. 9—13.

Die Überschrift, welche den Psalm David zuschreibt, kann wegen der Erwähnung des Tempels v. 8 nicht richtig sein. Freilich heisst auch das Heiligtum in Silo היכל I Sam 1 9 3 3. Aber dies war auch wirklich ein Haus mit Pfosten und Türflügeln, während das davidische Heiligtum in Jerusalem ein אֹהֶל war II Sam 6. Der Sänger scheint nach v. 4. 8 ein Priester gewesen zu sein, noch wahrscheinlicher die Priesterschaft. Dass der Psalmist nicht für sich allein betet, zeigt deutlich v. 12. Die Vermutung, dass der Psalm bestimmt war, bei der Darbringung des morgendlichen Opfers beim Heiligtum gesungen zu werden, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich. Als Gemeindelied verstehn den Psalm Theodor von Mopsuestia, Raschi und einige Neuere.

Die Abfassungszeit lässt sich aus dem Inhalt nicht bestimmen. Gottlose Israeliten stehen den Frommen gegenüber; Lug, Trug, Übermut und Gewalttat herrschen, und die Gottlosen planen Verderben gegen die Frommen. Über ähnliche Verhältnisse hat z. B. Jeremias zu klagen; aber freilich herrschten sie nicht allein zu seiner Zeit.

Metrum: Fünfer, v. 3c. 9c einfache Dreier, v. 6c. 7a und v. 13 Doppeldreier,

2 Meine Worte vernimm, Jahve,
merke auf mein Seufzen.
3 Horch auf mein lautes Schrein,
mein König und mein Gott,
Denn zu dir bete ich.
4 Jahve, morgens hörst du meine Stimme,
morgens rüste ich dir zu und schaue aus.
5 Denn du bist nicht ein Gott, dem Frevel gefällt,
ein Böser darf nicht bei dir gasten.
6 Ruhmredige dürfen nicht treten
vor deine Augen;
Du hassest alle Übeltäter,
7 vertilgst die Lügenredner;
Den Blutdürstigen und Betrüger
verabscheut Jahve.
8 Ich aber nach deiner Gnadenfülle
darf kommen in dein Haus.
Darf niederfallen vor deinem heiligen Tempel
in der Furcht vor dir.
9 Jahve, leite mich nach deiner Gerechtigkeit
um meiner Feinde willen;
Ebene vor mir deinen Weg!

---

v. 12c Sechser. v. 4 ein Siebener (4 + 3) scheint nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten zu sein. Vielleicht ist *Jahve* zu streichen.

**2** הגיג nur noch 39 4 verwandt mit הגה 2 1. LXX *κραυγή*, Hier. *murmur*. **3** שועי von שׁוַע nur hier statt des gewöhnlichen שַׁוְעָה. **4** בקר accus. temp. G-K 118i. — אערך לך ohne Objekt; LXX *παραστήσομαί σοι*, vgl. Job 33 5 37 19. Theod. Hier. Syr. *praeparabor tibi*. Dagegen Aq. Sym. Targ. transitiv *τάξω σοι*. Die Ausleger ergänzen als Objekt מִלִּים Worte, תְּפִלָּתִי mein Gebet, דְּבָרִי meine Sache; Andere denken an die Zurüstung des Opfers Lev 1 7. 12. Entweder vergleicht der Dichter das Morgengebet mit dieser Aufgabe des Priesters, oder wahrscheinlicher ist der Psalm direkt ein mit dem öffentlichen Morgenopfer zusammenhängendes Gebet. — ואצפה nämlich nach Jahve, Mch 7 7 Hab 2 1. **5ff.** wird ausgeführt, weshalb der Sänger, als Frommer, Jahve im Gebet nahen darf. Das Imperfekt יגרך sagt aus, was stattfinden kann oder darf, G-K 107r; das Verb des Wohnens mit dem Akkusativ der Person, bei der man wohnt wie 120 5, G-K 117bb. — גור bedeutet, sich als Gast (גֵּר) irgendwo aufhalten, vgl. zu 15 1. **6** הוללים scheinen nicht einfach *παράνομοι* (LXX Hier.) zu sein, sondern nach 75 5 73 3. 8. 9 Prahler. Targ. מתלעבין d. i. *irrisores*. **8** Der Sänger, der sich frei weiss von der Gemeinschaft mit den Gottlosen, hat freien Zutritt zu Jahve in dessen Haus. Er begründet aber dies Vorrecht nicht mit seiner Frömmigkeit, sondern mit Jahves grosser Gnade, die ihn vor der Sündengemeinschaft bewahrt hat. השתחוה (über die Form G-K 75kk) heisst: sich zu Boden niederwerfen (*προσκυνεῖν*). קָדַד sich verneigen. — אֶל hingewendet zu, vgl. 28 2, also im Vorhof. **9ff.** bringen das Gebet selbst. בצדקתך bezeichnet hier nicht die (menschliche) Rechtschaffenheit, welche, wie alle gute Gabe, von Gott kommt, und um deren Gewährung der Dichter bitten würde; sondern, wie der Zusatz »um meiner Feinde willen« zeigt, die Eigenschaft Jahves, vermöge deren er die Seinen schützt, also: weil du ein אלהים צדיק (7 10) bist. Daher ist נְחֵנִי von der sicheren Lebensführung zu verstehn (wie 23 3), und ebenso ist הושר nicht im sittlichen Sinn (»damit ich nicht strauchle und falle, d. i. gegen deine Gebote fehle«) gemeint, sondern bezeichnet die Wegräumung der Hindernisse, welche die Gegner dem Sänger bereiten, Jer 31 9. Zu dem Kethib הושׁר Qere הַיְשַׁר vgl. G-K 70b. — Deinen Weg d. h. den Lebensweg, welchen du mich führst. LXX bieten in zahlreichen Hss. לְפָנֶיךָ דַּרְכִּי, aber Aq. Sym. Hier. Syr. Targ. hatten den massoretischen

10 Denn keine Wahrheit ist in ʿihremʾ Munde,
ihr Sinnen Verderben,
Ein offenes Grab ist ihre Kehle,
mit ihrer Zunge heucheln sie.
11 Lass sie büssen, Gott, lass misslingen
ihre Anschläge;
In ihrer Sünden Menge stoss' sie fort,
denn sie haben dir getrotzt.
12 Aber freuen werden sich alle, die sich bei dir bergen,
auf ewig werden sie jubeln;
Und du wirst sie schirmen, dass jauchzen über dich die Freunde deines Namens.
13 Denn du, du segnest den Gerechten;
Jahve, wie mit einem Schild umgibst du ihn mit Wohlgefallen.

---

Text vor sich. **10** Die Feinde sind nach der Schilderung in v. 10f. nicht etwa Heiden, sondern gottlose Israeliten, denen nicht zu glauben und zu trauen ist. — אֵין von dem zugehörigen נְכוֹנָה durch ein kurzes Wort getrennt, G-K 152 o. — נכונה Part. Nif., das Fem. als Neutr. »Etwas, was Halt hat«. — Für בפיהו haben alle alten Übersetzer (LXX Hier. Syr. Targ.) בְּפִימוֹ; der Singular müsste distributiv erklärt werden: im Munde eines Jeden von ihnen. — קֶרֶב eigentlich die edleren Eingeweide als Sitz der Empfindung und des Denkens. Der Ausdruck ist metonymisch: ihr ganzes Inneres scheint aus Verderben zu bestehn; vgl. 52 4. — Die Kehle kömmt als Werkzeug des Redens in Betracht. Ihre Worte sind voll von Tod und Verderben und fordern immer neue Opfer, wie das noch nicht geschlossene Grab. Letzteres ist nicht als offene Grube gedacht, in die man hineinfällt, sondern als Grabkammer (s. Riehm HbA² s. v. Gräber), die immer neue Tote aufnimmt; vgl. auch Jer 5 16. — לשונם יחליקון eigentlich: sie glätten ihre Zunge, d. i. sie reden, um ihren Zweck desto desser zu erreichen, gleissnerische Worte, vgl. 55 22 Prv 2 16. **11** הַאֲשִׁימֵם als Hif. von אָשֵׁם nur hier; vgl. aber 69 28. LXX *κρῖνον αὐτούς*. Aq. Sym. Hier. Targ. *condemna eos*, vgl. 34 22 יֶאְשָׁמוּ. de Lagarde will הָאשִׁמֵּם lesen von שמם »vernichte sie«, vgl. I Sam 5 6, und wegen der Orthographie Hos 10 14. — יפלו וגו] eigentlich: »lass sie aus ihren Plänen fallen«, vgl. JSir 14 2 *ἔπεσεν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος*, Psal. Salom. 4 16 *ἀποπέσοι ἀπὸ παντὸς ἔργου χειρῶν αὐτοῦ*. Ovid *magnis tamen excidit ausis*, und II Sam 15 31. Danach ist die Erklärung »lass sie wegen ihrer Pläne stürzen« unwahrscheinlich. — בְּרֹב וגו = mögen sie in ihrer Sünden Blüte dahin gerafft werden. Weniger gut LXX Hier. *iuxta multitudinem* = כְּרֹב. — מָרוּ mit zurückgezogenem Ton G-K 29 e. **12** Die Vernichtung der Frevler wird nicht nur den Dichter mit Freude erfüllen, sondern es handelt sich um eine Angelegenheit aller Frommen. — Die Versteilung durch die Akzente ist nicht ganz richtig. Mit ירננו schliesst der Fünfer; hier sollte also der Athnach stehn. Die Massoreten scheinen ותסך עלימו als Umstandssatz (G-K 156 d) gefasst zu haben (»da du sie beschirmst«). Einfacher und natürlicher ist es, mit LXX Hier. eine Aussage oder einen Wunsch darin zu erblicken. — בָךְ steht in Pausa bei Pazer für בְּךָ. **13** Begründung der v. 12 ausgesprochenen sicheren Erwartung. עָטַר umgeben I Sam 23 26, vgl. assyr. *eṭêru* = schirmen, ist nach Analogie der Verba des Bekleidens mit doppeltem Akkusativ konstruiert, G-K 177 ee. צִנָּה ist der von einem Schildknaben getragene grosse den ganzen Körper schützende Schild, I Sam 17 7. Das göttliche Wohlgefallen schirmt den Gerechten vor den Angriffen der Gegner. Aq. Sym. Hier. Targ. *coronabis eum* = תְּעַטְּרֶנּוּ; LXX *ἐστεφάνωσας ἡμᾶς* = תְּעַטְּרֵנוּ. Danach ändert Wellh. כַּצִּנָּה in כַּצְּנִפָּה; aber dies Wort bedeutet (Jes 22 18) schwerlich »Turban«. — יהוה wird des Metrums wegen zu streichen sein.

## 6

Aus tiefer Not ruft der Sänger Jahve um Gnade an v. 2. Sein Leib ist krank und seine Seele geängstet und Jahve bleibt ihm fern v. 3. 5. 8. Aber plötzlich verwandelt

## *6. Gebet in der Not.*

1 Dem Vorspieler, zu Saitenspiel; nach der achten; ein Psalm von David.
2 Jahve, strafe mich nicht in deinem Zorn
und züchtige mich nicht in deinem Grimm.
3 Sei mir gnädig, Jahve, denn ich bin siech,
heile mich, Jahve, denn meine Gebeine sind erschrocken,
4 Und meine Seele ist so sehr erschrocken,
und du, Jahve, wie so lange! —
5 Kehre wieder, Jahve, errette meine Seele,
hilf mir um deiner Gnade willen!
6 Denn im Tode gedenkt man deiner nicht,
in der Unterwelt, wer preist dich da?

---

sich der Ton der ergreifenden Klage in triumphierende Gewissheit. Des Sängers Gebet ist erhört; der Schrecken, von dem er selbst erfüllt war, wird seine Widersacher treffen v. 9—11.

Der Ausgang des Psalms zeigt, dass die Krankheit, die er so ergreifend schildert, doch nur ein Bild für das Leiden im allgemeineren Sinne ist wie Jer 15 18. Die Verfolgungen, die gottlose Feinde dem Sänger bereiten, pressen ihm seine Seufzer aus. Es ist wahrscheinlich, dass diese Feindschaft keine rein persönliche war. Der Ausdruck »alle Übeltäter« v. 9 legt es nahe, dass der Sänger im Namen der Frommen spricht, die von den Gottlosen verfolgt werden, aber auch wissen, dass der endliche Sieg ihrer ist. Der Psalm enthält zahlreiche Berührungen mit Jeremias und mit andern Psalmen; vgl. v. 2 und 38 2 (Jer 10 24). v. 3 und 41 5. v. 4 und 90 13. v. 5 und 109 26. v. 6 und 30 10. v. 7 und 69 4 Jer 45 3. v. 8 und 31 10. v. 11 und 35 4 83 18. Er ist entweder ein Cento aus den Klagen anderer Sänger, oder aber er war der duldenden Gemeinde so vertraut wie kein anderer, und jene Berührungen sind dann Reminiscenzen aus Psalm 6. Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass die Psalmen, in denen Anklänge an den vorliegenden vorkommen, älter sind als dieser; und auch Jer 45 3 scheint mir eher ein Zitat als die Vorlage für Ps 6 7 zu sein. Aus einer Zeit der Verfolgungen, wie sie etwa unter Manasse stattfanden, würde sich der Ursprung des Psalms gut erklären. Aben Esra fasst ihn als eine Weissagung auf die Leiden des Volks im babylonischen Exil. In der Kirche ist er der erste der sieben Busspsalmen (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

Metrum: Doppeldreier. v. 3 (bis) und 5 ist יהוה als späterer Zusatz zu streichen; ebenso v. 11 das erste יבשו, das neben der gleichlautenden Form in 11b sehr eintönig wirkt und wohl nur einem Schreiberversehn seinen Ursprung verdankt. Über v. 7 s. ad l.

2 Fast wörtlich so 38 2. Der Vers erklärt sich nach Jer 10 24 יַסְּרֵנִי יהוה אַךְ בְּמִשְׁפָּט d. h. züchtige mich, aber so, dass du den Massstab des Rechts anlegst, und lass dich nicht von deinem Zorn hinreissen. Jeremias fährt fort: »und mache mich nicht klein in deinem Grimm«, ein Ausdruck, der sich nur daraus erklärt, dass der Prophet im Namen des Volks spricht. 3 Der Vers klingt an 41 5 an. אֻמְלַל ein Adjektiv, gebildet von אמל mit Verdoppelung des letzten Radikals wie in רַעֲנָן, aber mit passivischer Aussprache der ersten Silbe (von einem Stamm Pulal G-K 55b). Das Qameṣ ist zu Patach verkürzt, weil das Wort mit אָנִי eine Toneinheit bildet und letzteres den Hauptton hat. — רפאני steht auch Jer 17 14 als bildlicher Ausdruck für הושיעני, vgl. v. 5 im Psalm. Das Wort beweist also nicht leibliche Krankheit des Sängers. 4 עד מתי, nämlich תֶּאֱנַף, 79 5. Die Aposiopese wie 90 13, wo auch die beiden folgenden Worte 5 שׁוּבָה יהוה. Wegen dieser Betonung vgl. zu 3 5. 6 Der Vers erklärt sich aus 30 10. Jahve selbst hat keinen Gewinn sondern nur Schaden davon, wenn er den Sänger dem Tode d. i. die Gemeinde dem Untergange preisgibt, denn in der Unterwelt stimmt niemand Loblieder für Jahve an, vgl. Jes 38 18 Ps 88 11—13. — Über die Trennung des אין von dem zugehörigen זכרך vgl. zu 5 10. 7 Der erste Stichos hat nur zwei Hebungen; der zweite und dritte ergeben den

7 Ich bin so müde von Seufzen; . . . . . . . .
Ich bade jede Nacht mein Bette,
mit meiner Träne netze ich mein Lager.
8 Mein Auge ist vor Kummer trübe geworden,
gealtert bei all meinen Bedrängern! —
9 Weicht von mir alle Übeltäter,
denn Jahve hat mein lautes Weinen gehört,
10 Gehört hat Jahve mein Flehn,
Jahve nimmt mein Gebet an.
11 Beschämt und erschreckt gar sehr werden sein alle meine Feinde,
werden beschämt umkehren im Augenblick.

### 7. *Jahve, der gerechte Richter.*

1 Schiggajon von David, welchen er Jahve wegen eines Benjaminiten ʿKuschiʾ sang.

---

regelrechten Doppeldreier. Der Vers lautet z. T. wörtlich wie Jer $45_3$ (vgl. Ps $69_4$). Ergänzt man aus Jerem. die Worte »meine Kehle ist verbrannt und Ruhe finde ich nicht«, so ergibt sich für 7a ein Sechser. — אַשְׂחֶה Hif. nur hier, nach LXX Aq. und einzelnen Rabbinen »ich wasche«, nach aramäischem Sprachgebrauch. Hier. Aben Esra, Kimchi *natare faciam* vom Qal »schwimmen«, Jes $25_{11}$. בדמעתי gehört dem Sinne nach zu beiden Versgliedern. **8**a Wörtlich wie $31_{10}$. עָשְׁשָׁה nur an diesen beiden Stellen. Das Wort hat mit עָשׁ »Motte« nichts zu tun, sondern ist dasselbe wie arab. عَسْعَسَ *tenebrescere coepit (nox).* Im Christlich-Palästinensischen steht עששא für ὀμίχλη und γνόφος, s. ZDMG 55 (1901) S. 142. — Für עָתְקָה lasen LXX Aq. Sym. Hier. Syr. עָתַקְתִּי, was trotz dieser starken Bezeugung schwerlich ursprünglich ist. — בכל־צוררי Sym. *διὰ τοὺς θλίβοντάς με.* Man erwartet מִכָּל־. **9** Nachdem der Sänger mit dem letzten Worte des 8. Verses kaum verraten hat, was der eigentliche Grund seiner Klage ist, hat er sie innerlich auch bereits überwunden. Das Aussprechen seines Leids hat ihm den festen Halt wiedergegeben. Die psychologische Wahrheit dieses schroffen Überganges wird derjenige bestätigt finden, der den Psalm einmal am Bette eines lange Zeit schwer Erkrankten vorliest. — Lies des Metrums wegen מִנִּי. — **11** מאד fehlt LXX Luc. — Das zweite יבשו adverbial, G-K 120g.

7

Bei Jahve sucht der Sänger Schutz vor seinen zahlreichen Verfolgern v. 2. 3. Nicht er hat den Anlass zur Feindschaft gegeben; er würde in diesem Fall gern sein Vergehn mit dem Tode büssen v. 4—6. Da er aber schuldlos ist, so muss Jahve ihm in öffentlicher Gerichtsversammlung zu seinem Recht verhelfen v. 7—10. Ja, Gott als gerechter Richter wird der Bosheit ein Ende machen und die Frommen schützen v. 11. 12. Freilich droht schon wieder ein neuer grimmiger Angriff von Seiten der Feinde, aber er wird ihnen selbst zum Verderben ausschlagen v. 13—17. Dafür wird der Sänger Jahve Dank- und Jubellieder singen v. 18.

Nach der Überschrift hat David den Psalm gesungen wegen eines Benjaminiten Kusch oder nach besser bezeugter Lesart Kuschi. Mit Simei II Sam $16_{5-11}$, worauf in Luthers Übersetzung verwiesen wird, hat dieser nichts zu tun; eher könnte es der II Sam $18_{21}$ff. genannte Kuschi sein. Dass dieser Benjaminit war, ist freilich nicht überliefert. Der Leser, von dem die Überschrift herrührt, schöpfte also aus einer noch volleren schriftlichen oder mündlichen Tradition, als sie uns im alten Testament vorliegt. Aber zutreffend kann die Überschrift nicht sein. Der Feind des Sängers ist nicht ein einzelner; er spricht gleich im Anfang von »allen« seinen Verfolgern, vgl. v. 5. 7. 10. Ja, es sind nicht nur einzelne Individuen, sondern ganze Völker, mit denen er einen Rechtsstreit hat. Diesen Streit soll Jahve entscheiden, indem er über die Völker zu

[2] Jahve mein Gott, bei dir suche ich Schutz!
befreie mich von allen meinen Verfolgern und errette mich,
[3] Damit er mich nicht wie ein Löwe zerfleische,
raubend, und keiner errettet.
[4] Jahve, mein Gott, wenn ich dies getan,
wenn Unrecht an meinen Händen klebt,

---

Gericht sitzt v. 8. 9. Wenn der Sänger vom Feinde auch als einzelnem spricht (besonders v. 13—17), so kann dies daher nur Personifikation sein, wie z. B. auch Jes 33 Assur bald als Einzelperson, bald in der Mehrheit angeredet wird. Dass nun aber einem einzelnen Israeliten in einem Völkergericht zu seinem Recht verholfen werden sollte, ist schwerlich denkbar; die Szenerie ist dafür zu gross. Daher wird man mit Olsh., Smend u. Cheyne anzunehmen haben, dass der Sänger das personifizierte Israel repräsentiert, welches Gott anfleht, ihm gegen seine Verfolger zum Recht zu verhelfen. Israel hat sich bestrebt, mit denen, von welchen es verfolgt wird, in Frieden zu leben v. 5; aber immer aufs neue dringt der Feind mit seinen furchtbaren Waffen heran v. 13. 14. Freilich wird sein Versuch, Israel zu vernichten, ihm schliesslich selbst zum Verderben ausschlagen, und deswegen tönt der Sturm der Leidenschaft schliesslich in ruhiges und freudiges Gottvertraun aus.

Da in v. 10 (vgl. v. 15f.) Jeremias zitiert zu sein scheint, kann das Lied nicht vor Ausgang des 7. oder Anfang des 6. Jahrhunderts gedichtet sein. Die Feinde sind, wie sich aus v. 8. 9 ergibt, auswärtige. Dass auch v. 15—17 sehr gut auf solche passt, zeigt $21_{12}$ Jer $33_{11}$; zu der Grundlosigkeit ihrer Feindschaft v. 5 vgl. Th $3_{52}$. Daraus erklärt sich naturgemäss die Unschuldsversicherung des Volks, die durchaus nicht unlauter zu sein braucht; vgl. übrigens $44_{18}$ff. Die näheren Umstände, auf die der Psalm sich bezieht, lassen sich nicht mit Sicherheit ermitteln; vielleicht sind die grausamen Feinde die Chaldäer. Die Brandpfeile v. 14 kennt auch der in Babylonien lebende Deuterojesaias Jes $50_{11}$, und noch Jahrhunderte später in den Euphratgegenden Ammianus Marcellinus XXIII $4_{14}$. XXXI $7_7$. Für Israels Verhalten gegenüber den Chaldäern darf Jer $29_7$ nicht unberücksichtigt bleiben. Zudem redet im Psalm ein warm fühlender patriotischer Dichter, nicht ein strafender Prophet.

Metrum. Sievers glaubt v. 2—8 Doppeldreier abwechselnd mit einfachen zu erkennen, was aber nur bei starker Textänderung möglich ist. v. 9—11 liegen Fünfer vor; v. 12—18 wieder Doppeldreier und Sechser, die aber z. T. auch erst durch Streichungen gewonnen werden. Ich halte es daher für richtig, vorläufig den überlieferten Text ohne Rücksicht auf das Metrum zu erklären.

**1** Für כוש haben alle alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Theod. Hier.) כּוּשִׁי gelesen; nur das Targum setzt קִישׁ, den Vater Sauls, ein. — על־דברי soviel wie עַל־דְּבַר oder עַל־דִּבְרַת Jer $7_{22}$ $14_1$. **2** Das Perf. חסיתי nach G-K 106i. **3** פֹּרֵק ist ein Partizip, welches die bei dem יִטְרֹף vorkommenden näheren Umstände angibt, G-K 118p. *Lacerare* (Sym. Hier. Targ.) bedeutet das Wort nicht. $136_{24}$ Thr $5_8$ ist es Synonym von הִצִּיל und heisst hier »erretten«, eigentlich »heraus- oder wegreissen«. Danach übersetzen LXX mit willkürlicher Ergänzung der Negation *μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σώζοντος*, und Neuere wollen אֵין vor פֹּרֵק einschieben. Diese gewaltsame Lösung empfiehlt sich nicht. Eher noch könnte man emendieren פֹּרֵק אֵין וּמַצִּיל, Thr $5_8$. Aber eine Änderung scheint überhaupt unnötig. Nah $3_1$ steht פֶּרֶק neben כַּחַשׁ »Trug« in der Bedeutung »Raub«, die sich naturgemäss aus der Wurzelbedeutung ergibt. Jes $5_{19}$ heisst es von dem Löwen יֹאחֵז טֶרֶף וְיַפְלִיט וְאֵין מַצִּיל »er packt die Beute und schleppt sie fort, ohne dass einer erretten kann«. Genau wie hier יַפְלִיט gebraucht wird, ist פֹּרֵק im Psalm zu verstehn. **4—6** bilden eine einzige Periode, worin v. 4. 5 den Vordersatz, v. 6 den Nachsatz bildet. **4** זאת, das Femin. zur Bezeichnung des Neutrums nach G-K 122q, wird am einfachsten auf die im folgenden spezifizierten Sünden bezogen. **5** Nach der Akzentuation, welche רע als Objekt zu שולמי

5 Wenn ich ⸢denen, mit welchen⸣ ich in Frieden lebte, Böses getan,
und ⸢die⸣, so mich ohne Grund bedrängten, ausgeplündert habe,
6 So soll mich der Feind verfolgen und einholen,
und mein Leben zu Boden treten,
Und meine Ehre in den Staub strecken. Sela.
7 Steh auf, Jahve, in deinem Zorn;
erhebe dich im Grimm über meine Bedränger
Und erwache für mich, nachdem du Gericht entboten.
8 Und eine Völkergemeinde umringe dich,
und über ihr kehre zur Höhe zurück.

---

auffasst, erklärt Raschi (vgl. Olsh.): »Wenn ich dem wieder vergolten, der mir mit Bösem vergolten«; dagegen Targ. (vgl. Luther): »Wenn ich dem mit mir in Frieden Lebenden Böses vergalt«. Das Partiz. שׁוֹלְמִי nur hier. Das Qal bedeutet »unversehrt sein«, kann aber als Intransitiv kein Suffix haben. Die Bedeutung »vergelten« hat nur das Piel. שֹׁלֵם ist Partizip Poel, das der arabischen III Form entspricht. Diese Form drückt das Streben oder den Versuch aus, eine Handlung an jemandem auszuüben, wozu der Nebenbegriff der Reciprocität treten kann; *sâlamahu* heisst: »er lebte mit ihm im Frieden«, davon das Partizip *musâlim*, hebräisch מְשֹׁלֵם. Das מְ ist abgeworfen wie z. B. in עוֹלֵל 8 3 für מְעוֹלֵל, vgl. G-K 52 s. Danach ist שׁוֹלְמִי dem Sinne nach soviel wie אִישׁ שְׁלוֹמִי 41 10. — Alle Übersetzungen ausser Syr. und Targ. sprachen Plural שֹׁלְמַי aus, ebenso צוֹרְרַי, was nach v. 7 wohl ursprünglich ist. — חִלֵּץ »herausziehn« bedeutet im Hebr. immer »retten« z. B. 6 5; so hier auch Aq. *καὶ ἐρρυσάμην*. Bei dieser Bedeutung würde das Versglied 5b als Parenthese zu betrachten sein (»vielmehr rettete ich u. s. w.«). Aber eine solche Parenthese ist nur dann angezeigt, wenn der Vordersatz noch weitergeführt wird, wie Job 31 30. Syr. Targ. haben dasselbe Wort wie 56 2 für לָחַץ »bedrängen«, wonach Neuere וָאֲלַחֲצָה emendieren wollen. Auf welche Vorlage die Übersetzung der LXX zurückgeht: *ἀποπέσοιμι ἄρα ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν μου κενός*, kann ich nicht sagen. Sym. übersetzt *εἰ ἀνήρπασα*; diese Bedeutung hat das Wort sonst freilich nur im Aramäischen; da aber חֲלִיצָה *exuviae spolia* auch im Hebräischen vorkommt, so ist es nicht zu bedenklich, diese Bedeutung auch hier anzunehmen. **6** Die Form יִרַדֹּף betrachtet G-K 63 n als Weiterbildung von יִרְדֹּף nach Analogie von יְצַחֵק Gen. 21 6; »statt des Chaṭeph-Patach ist Patach eingetreten, aber als reiner Hülfslaut und ohne den Silbenschluss aufzuheben« (ד also als Dagesch lene); Olsh. dagegen hält es für ein unorganisches Dagesch forte, was jedenfalls wahrscheinlicher; Pinsker u. A. nehmen richtiger an, dass die Vokalisation eine doppelte Möglichkeit der Aussprache andeutet, nämlich יִרְדֹּף und יְרַדֵּף. — נפשי parallel mit חיי als Zentrum des Lebens. Das dritte Synonym dazu ist כבודי wie 16 9. Zu 6b vgl. 22 16; zu 6c Jes 26 19. Nach diesen Stellen will der Sänger sagen: er möge mir das Leben nehmen. **7** בעברות versteht Aq. von den Ausschreitungen der Feinde, dagegen Theod. Hier. Targ. vom göttlichen Zorn, wobei צוררי Genetiv des Objekts ist (Theod. *ἐν θυμῷ ἐπὶ τοὺς ἐχθρούς μου*). Letzteres ist vorzuziehn wegen des Parallelismus באפך und weil עברה überall wo es bei קומה oder הנשא steht, sich auf Gott bezieht, nicht auf den Schuldigen (Halévy). Der Plural (wie Job 21 30 40 11) bezeichnet die Zorneswallungen. Budde will בעברי lesen. — Statt אֵלַי (wie לקראתי 59 5) sprachen LXX אֵלִי, weil sie die Breviloquenz »mir (zu Hülfe kommend)« nicht verstanden. — משפט צוית ein Umstandssatz G-K 156 d, der aber schwerlich den Grund für die vorhergehende Bitte angibt, sondern zeitlich zu fassen ist. מִשְׁפָּט ist nicht das Recht, sondern wie das Folgende zeigt, der Akt des Gerichthaltens. Die Gerichtsszene wird v. **8** ausgemalt. Die Nationen sollen nicht als Zuschauer sondern als Angeklagte zugegen sein s. v. 9, vgl. Jes 3 13. Budde schlägt אלהים für לאמים vor, vgl. 82 1, und 29 1 mit 96 7. — שׁוּבָה ist nicht von der Rückkehr in den Himmel zu verstehn, nachdem das Gericht auf der Erde vollzogen; denn von diesem Vollzug ist erst im folgenden Verse die Rede; vielmehr bezeichnet das Wort, wie Qimchi

9 Jahve richtet die Völker;
schaff mir Recht, Jahve,
Nach meiner Gerechtigkeit und Lauterkeit geschehe mir!
10 Lass die Bosheit der Gottlosen enden,
und festige den Gerechten,
Denn der Prüfer von Herzen und Nieren
ist ein gerechter Gott.
11 Meinen Schild hält Gott,
der den redlich Gesinnten hilft.
12 Gott ist ein gerechter Richter
und ein Gott, der an jedem Tag zürnt.
13 Wahrhaftig, schon wieder wetzt er sein Schwert,
seinen Bogen hat er gespannt und zielt,

---

richtig ausführt, das Wiedereinnehmen des (himmlischen) Richterstuhles, den Gott verlassen zu haben schien, da er die Feinde nicht bestrafte. So entspricht das Wort dem »erhebe dich« und »erwache«; vgl. Hab 1 2—4. מָרוֹם ist demnach hier wie überall der Himmel, von dem aus Gott Gericht hält. Raschi, Döderlein und Neuere wollen שְׁבָה für שׁוּבָה lesen: »und über ihr setze dich auf die Höhe« d. i. den Zion. Aber weswegen das von sämtlichen Versionen bezeugte שובה hier nicht passen sollte, ist nicht einzusehn. **9** Die Gerichtshandlung beginnt; die Völker sind die Angeklagten; der Sänger, d. i. Israel, fordert den Richter auf, ihm zu seinem Recht zu verhelfen. Seine Sache ist eine gerechte; er ist frei von Schuld; möge demgemäss der Urteilspruch über ihn erfolgen. Bei עָלָי ist nach Job 13 13 zu ergänzen יַעֲבֹר. Die Auslassung des Verbs entspricht der kühnen und daher kurzen Sprache des sich seines Rechts bewussten Klägers. Andere (vgl. Luther) betrachten עלי als Wiederaufnahme des vorhergehenden Suffixes (»die an mir ist«). Wellh. ändert nach Bevan עלי in ענני »und nach meiner Redlichkeit erhöre mich«. **10** יגמר intransitiv, wie 12 2 77 9, daher יִגְמֹר auszusprechen. Die Massoreten fassten es transitiv, so dass רַע Subjekt, רשעים Objekt: »möge die Bosheit die Gottlosen vertilgen«, d. h. mögen sie an ihrer eigenen Bosheit zu Grunde gehn, also derselbe Gedanke wie v. 16, vgl. 34 22. Aber die intransitive Fassung ist v. 10 natürlicher. — Die Copula in ובחן, von LXX Theod. Hier. Syr. ausgelassen, aber von Targ. und einem andern Griechen (wahrscheinlich Aquila) ausdrücklich bezeugt, gibt den Grund an, auf welchen der Dichter sich bei seiner Bitte stützt wie 60 13. Der welcher den Titel »Prüfer von Herz und Nieren« führt, Jer 11 20 17 10 20 12, ist ein gerechter Gott, d. h. der welcher in das Innere schaut und sich bei seinem Tun durch die Gesinnung des Menschen bestimmen lässt (I Sam 16 7), der ist ein gerechter Gott und kann daher die Bosheit nicht dauernd triumphieren lassen. אלהים צדיק ist also Prädikat, wofür auch das Fehlen des Artikels spricht. Über die Verbindung des Singulars צדיק mit dem Plural אלהים vgl. G-K 124 g 132 h. **11** Es fällt auf, dass hier und v. 12 der Gottesname אלהים statt יהוה gebraucht ist, während v. 10 אלהים in der Ordnung war. — Gott heisst hier nicht der Schild des Sängers wie 3 4 u. s., sondern er trägt den Schild; vgl. 62 8. **13** In diesem und den folgenden Versen ist fraglich, wer das Subjekt ist. Die alten Übersetzungen und manche Neuere erklären: »Wenn er (der Frevler) nicht umkehrt, so wetzt er (Gott) sein Schwert . . . 14 und auf ihn (den Frevler) richtet er (Gott) Todesgeschosse . . . 15 Siehe er (der Frevler) kreisst u. s. w.«. Dass aber der Dichter einen solchen fortwährenden Wechsel des Subjekts durch nichts angedeutet haben sollte, ist kaum denkbar. Daher wird man besser überall den Frevler d. i. die Kollektivperson desselben als Subjekt betrachten. אם לא ist Schwurpartikel G-K 149. Der Schwur ist Ausdruck des Unwillens. ישוב dient zur Umschreibung des Adverbialbegriffs »wiederum« G-K 120 g; es ist von dem zugehörigen Verb getrennt wie 59 7. Der Sänger sieht, wie der Feind schon wieder einen Angriff vorbereitet; er weiss aber auch (v. 15), dass sein Vorhaben erfolglos bleiben, ja

14 Und hat sich Todeswerkzeuge bereitet;
seine Pfeile macht er zu brennenden.
15 Aber sieh, er kreisst mit Nichtigem;
mit Unglück ging er schwanger und gebiert Trug.
16 Er grub eine Grube und höhlte sie aus,
und fällt in das Loch, das er macht.
17 Sein Unheil fällt auf sein Haupt zurück,
und auf seinen Scheitel fährt sein Frevel herab.
18 Ich will Jahve für seine Gerechtigkeit danken,
und will dem Namen Jahves, des Höchsten, spielen.

## 8. *Die Herrlichkeit der Natur und die grössere Herrlichkeit des Menschen.*

1 Dem Vorspieler, bei ʿden Keltern'; ein Psalm von David.

---

(v. 16. 17), dass es ihm selbst zum Verderben ausschlagen wird. Der Gegner ist hier sowenig wie im Vorhergehenden ein einzelner, vielmehr die feindliche Weltmacht, welche Israel zu verderben trachtet. **14** לוֹ ist Dativ. comm.; die betonte Stellung bleibt ebenso auffallend, wenn das Subjekt von הכין der Frevler ist, als wenn man das Verb auf Gott bezieht. Aben Esra u. a. fassen es *sibi ipsi*, so dass schon hier der Gegensatz (s. v. 15) begänne: »Aber für sich selbst hat er u. s. w.«. Jedoch will 14b sich dann nicht fügen. — כלי מות sind nicht die Pfeile, sondern die gesamten Kriegsgeräte. Die brennenden Pfeile, von hier entlehnt Eph 6 16, dienten dazu, belagerte Städte in Brand zu schiessen, s. o. **15** הִנֵּה deutet den Gegensatz zwischen den gefährlichen Vorbereitungen und ihrem kläglichen Erfolg an; parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Über das Kreissen wird im zweiten Versgliede auf den noch früheren Zeitpunkt zurückgegriffen, in welchem sich der Gottlose mit den feindseligen Plänen trug, bevor er sie zu verwirklichen trachtete; Hier. nach Sym. *et concepto dolore peperit mendacium.* Dasselbe Bild wie hier Job 15 35, und auf die Assyrer angewandt, die an ihrem eignen Grimm vor Jerusalem zu Grunde gehn sollen, Jes 33 11. **16** Das Vorhaben der Feinde wird nicht nur vereitelt, sondern bringt ihnen selbst Verderben. Das Bild von der Grube ist von der Jagd entlehnt, vgl. Jer 18 20. 22. וַיִּפֹּל bezeichnet die mit seinem Tun verbundene Folge. — יפעל Relativsatz G-K 155. **17** Zu Grunde liegt das Bild von einem emporgewälzten (Prv 26 27) oder geworfenen (JSir 27 25) Stein. — **18** Der Dank Israels für das als bereits vollzogen geschaute Gericht Jahves. — עליון ist nicht Adjektiv zu יהוה, und noch weniger zu שם, denn in beiden Fällen müsste es den Artikel haben, sondern selbstständiger Gottesname, der appositionell neben יהוה steht. Die Phönizier kannten einen Gott *Ἐλιοῦν*.

8

Jahves Grösse und Pracht, welche Erde und Himmel widerspiegeln, und die schon die Kinder preisen, wird auch diejenigen, die ihm jetzt noch feind sind, entwaffnen 2—3. Jener Grösse gegenüber scheint der Mensch fast zu klein, als dass der Majestätische sich um ihn kümmern sollte 4—5. Und doch hat er es getan, ja er hat ihm eine höhere Stellung angewiesen, als sie der Natur zukommt 6—9; und diese Begnadigung des Menschen lässt Jahves Grösse erst in ihrem vollen Lichte erscheinen 10.

Einen ähnlichen Gedanken wie der Psalmsänger spricht Klopstock in seiner Ode »Der Zürcher See« aus.

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den grossen Gedanken
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Das Psalm ist älter als Hiob, welcher v. 5 parodiert. Der Missionsgedanke des dritten

[2]Jahve, unser Herr, wie gross ist dein Name auf der ganzen Erde!
. . . . . . . . deine Pracht am Himmel!
[3]Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen
hast du ein Bollwerk gegründet wegen deiner Bedränger,
Um Feind und Rächer verstummen zu lassen.

---

Verses, dass das Heidentum durch Israels Loblieder auf Jahves Herrlichkeit überwunden werden wird, verbietet aber, weit über die Zeit des Exils hinaufzugehn.

V. 6 und 7 des Psalms werden vom Verfasser des Hebräerbriefs 2 6—9 vgl. I Kor 15 27 auf Christus angewendet, wodurch Luthers unrichtige Übersetzung und Deutung veranlasst ist.

Metrum: Doppeldreier; Eingang und Schluss (v. 2a. 10) Sechser. v. 2b. 3c einfache Dreier. v. 4 Doppelvierer, den Sievers durch Streichen von אשר כוננתה auf einen Doppeldreier reduzieren will; doch ist das des Parallelismus wegen nicht zulässig.

2 מָה adverbiell, G-K 148. — אדיר, Gegensatz צָעִיר Jer 14 3, gibt ein Grieche richtig *μέγα* wieder, Hier. *grande.* Das Wort wird gebraucht vom Wasser 93 4, Ex 15 10; vom Kriegsschiff Jes 33 21; von der Zeder Ez 17 23; im Phönizischen (Corp. Inscr. Sem. 3 19) vom Himmel שמים אדירים. Auch im Phönizischen kömmt es als Attribut von Göttern vor; vgl. אדרבעל Addirbaal = lat. *Adherbal.* — Der Name Jahves ist zu erklären nach dem parallelen הוֹדְךָ und wohl einfach als Ruhm zu fassen. Hierfür spricht Hab 3 3, wo תְּהִלָּה dafür eintritt. — Die zweite Vershälfte ist nicht mehr ganz verständlich, da der Text augenscheinlich korrumpiert ist. Was der Dichter etwa hat sagen wollen, ergibt sich aus der schlagenden Parallele Hab 3 3 כִּסָּה שָׁמַיִם הודו וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ »den Himmel bedeckt seine Pracht, und sein Lob erfüllt die Erde«. Aber תְּנָה gibt keinen erträglichen Sinn. Der Form nach ist es sonst überall Imperativ von נָתַן mit dem He paragogicum. Ein Imperativ ist jedoch im Relativsatz unmöglich, und zugleich wäre der Sinn schief, weil Jahves Herrlichkeit am Himmel bereits sichtbar ist, der Sänger ihn also nicht auffordern kann, sie in die Erscheinung treten zu lassen. Sym. Hier. Syr. Targ. übersetzen *qui posuisti.* Sie haben nicht etwa נָתַתָּה gelesen, sondern תְּנָה für einen Infin. constr. (= תֵּת) gehalten, wie רְדָה Gen 46 3 von יָרַד, und haben den Infin. in der Übersetzung durch das Verb. fin. wiedergegeben, ebenso wie die Itala v. 3 *τοῦ καταλῦσαι* (להשבית) der LXX wiedergibt durch *ut destruas.* Aber jene Infinitivform findet sich nur bei Verbis פ״י, nicht bei פ״ן, und zudem wäre der Infinitiv in diesem Zusammenhange äusserst hart. LXX übersetzen *ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου,* sahen also תנה als eine 3. Pers. Perf. mit הודך als Subjekt an. Danach wollen manche Neuere תָּנָה (oder תְּנָה) aussprechen: »du dessen Herrlichkeit sich über den Himmel erstreckt«. Aber wenn ein solches Verb im Hebräischen existierte, würden die Massoreten zweifelsohne תָּנָה vokalisiert haben. Buhl vermutet daher נָטָה. Unter den vorgeschlagenen Korrekturen hat am meisten Wahrscheinlichkeit die Hupfelds נָתַתָּ »der du deine Pracht auf den Himmel gelegt hast«; für נתן הוד על vgl. I Chr 29 25 Num 27 20. Aber in jeder Hinsicht befriedigend ist auch diese Lesart nicht. Sie passt nicht ins Metrum. Bei dem streng durchgeführten synonymen Parallelismus des Verses (vgl. שמך und הודך; dann בכל הארץ und על השמים) fällt ferner die Anknüpfung des zweiten Gliedes durch das Relativ אשר auf. אשר תנה muss einen synonymen Begriff zu מה אדיר bilden, und der Fehler steckt vermutlich nicht ausschliesslich in תנה, sondern auch in אשר. — הוד ist das prächtige Aussehen, wie z. B. des Ölbaums Hos 14 7, oder des Kriegsrosses Zch 10 3; hier der majestätische Anblick des Himmels, den ein anderer Dichter (104 1. 2) als das Gewand oder das Prachtzelt Jahves schildert. 3 Diese Herrlichkeit preisen sogar schon die kleinen Kinder. עוללים ויונקים scheint eine sprichwörtliche Redensart gewesen zu sein, wie unser »Kind und Kegel«, vgl. Jer 44 7 Thr 2 11 I Sam 15 3 22 19. Die יונקים können immerhin auch schon drei Jahre alt sein; vgl. II Mak 7 27. Die anderen Lebensalter sind dabei nicht ausgeschlossen; wenn schon die Kinder Jahve preisen, so versteht es sich bei den Erwachsenen von selbst,

4 Wenn ich deinen Himmel ansehe, das Werk deiner Finger,
den Mond und die Sterne, die du bereitet —
5 Was ist der Mensch, dass du sein gedenkst,
und der Erdensohn, dass du ihn heimsuchst?
6 Und du liessest ihn nur wenig zurückstehn hinter Gott,
und mit Ehre und Pracht kröntest du ihn,
7 Setztest ihn zum Herrscher über deiner Hände Werke,
alles hast du unter seine Füsse gelegt,
8 Schafe und Rinder allesamt
und auch das Wild auf dem Felde,
9 Vögel des Himmels und Fische des Meeres,
was Pfade der Meere durchzieht.
10 Jahve, unser Herr, wie gross ist dein Name auf der ganzen Erde!

---

vgl. 148 12. 13. Aber freilich will der Dichter den Ton darauf legen, dass schon aus Kindesmund Jahves Preis ertönt, und dass Er sich dieser schwachen Wesen als Werkzeug gegen seine Feinde bedient. »Kinder« bedeutet das, was das Wort sagt, genauer die israelitischen Kinder, welche Jahve Loblieder singen. Die Erklärung, nach der das Wort eine metaphorische Bezeichnung Israels als des schwachen und hülflosen Volkes wäre, hat an 131 2 keine Stütze, und ist ebenso unnatürlich wie die Raschis, der unter Kindern und Säuglingen Priester und Leviten versteht. — עז übersetzen LXX (Mt 21 16) Sym. (bei Bar Hebr.) Hier *αἶνον* wie 29 1 68 35 96 7 Ex 15 2 (II Chr 30 21). Das Verb יסדת spricht für die Erklärung »Macht« (Aq. Sext. Targ.), womit ein festes Bollwerk gemeint ist. Dies Bollwerk, d. h. seinen Lobpreis durch die Kinder, hat Jahve gegründet um seiner Gegner willen. צורריך sind 74 4, ebenfalls in der Anrede an Jahve, die heidnischen Feinde Israels, die אויבי יהוה I Sam 30 26. Ebenso bezeichnet אויב ומתנקם 44 17 die Heiden. Man darf daher die Ausdrücke auch hier nicht anders verstehn. Wenn schon die Kleinsten in Israel Jahves Lobpreis verkünden, so dient dies dazu, dem Heidentum, welches bisher Jahves Herrlichkeit nicht anerkannt hat, ein Ende zu machen. Schliesslich werden sich auch die Heiden dieser Herrlichkeit nicht verschliessen können. Vgl. hierzu Midrasch Tehillim, übers. v. Wünsche, S. 202: »Wie der Kermeswurm (תולעת) die Zedern fällt nur mit seinem Munde . . . so besitzen die Israeliten nur das Gebet und fällen damit die Völker«. — Das zu מתנקם hinzuzudenkende Objekt ist Israel, vgl. Ez 25 12. 15. Die beiden Worte אויב ומתנקם bilden eine Art von Hendiadys: »die rachsüchtigen Feinde Israels«. **4** f. Der Dichter kömmt auf seinen eigentlichen Gegenstand zurück, die Herrlichkeit Jahves in der Natur. Wie klein erscheint gegenüber dieser göttlichen Majestät der Mensch. Und doch nimmt Jahve sich seiner an. v. 4 ist ein Vordersatz mit v. 5 als Nachsatz, G-K 159 b b. כִּי ist jedoch eigentlich nicht »wenn«, sondern »wann«. **5** ist erstaunte Frage: wie kommt es doch, dass du dich um dieses schwache Wesen kümmerst und für es sorgst? תפקדנו bezeichnet die fürsorgende Aufsicht Gottes, vgl. Job 10 12. — V. 5 wird von Job 7 17 in bitterer Ironie auf das strafende Heimsuchen Gottes angewandt. **6** ותחסרהו fassen Aq. Sym. Theod. Hier. und danach Luther unrichtig als Futur auf, richtig LXX Syr. Targ. als Präteritum. Es führt den in תפקדנו liegenden Begriff weiter aus, indem es denselben an dem in der Vergangenheit liegenden wichtigsten Beispiel der göttlichen Fürsorge für den Menschen erläutert, nämlich seiner Erschaffung nach dem Ebenbilde Gottes. Der Dichter blickt hier augenscheinlich auf Gen 1 zurück. — ותחסרהו mit doppeltem Akkus. nach G-K 117 c c. מאלהים übersetzen LXX Syr. Targ. unrichtig *παρ' ἀγγέλους*, Aq. Sym. Theod. Hier. richtig *παρὰ θεόν*. Die Worte drücken den Gedanken der göttlichen Ebenbildlichkeit aus, Gen 1 27; vgl. auch 3 22. כבוד und הדר sind sonst göttliche Prädikate 29 1. 4 104 1 145 5 al. JSir 45 25. **7** Die Gottebenbildlichkeit wird erläutert an der Herrschaft des Menschen über die Natur, vgl. Gen 1 26. 28. — תמשילהו für וַתַּמשילהו in poetischer Sprache. — Zu 7 b vgl. 18 39. **9** צֹנֶה altertümliche Form für צֹאן, ebenso שָׂדָי für gewöhnliches שָׂדֶה. — עֹבֵר ist neutrisch

### *9. 10. Triumphlied auf den Untergang der Heiden; Bitte um Hülfe gegen gottlose Israeliten.*

1 Dem Vorspieler nach . . . ein Psalm von David.
2 א Ich will Jahve von ganzem Herzen danken,
ich will alle deine Wunder erzählen;
3 Ich will mich freuen und über dich frohlocken,
ich will deinem Namen singen, du Höchster,

---

zu fassen. Wellh. liest unnötig עֹבְרֵי. Das Targum erinnert an Gen 1 21. Zu 9b vergleicht Ruperti passend das homerische ὑγρὰ κέλευθα πορούσι. — Für ימים las Hier. מַיִם, was wegen des unmittelbar vorhergehenden יָם vielleicht vorzuziehn ist.

## 9. 10

Die Berechtigung und die Pflicht, diese beiden Psalmen zusammen zu behandeln, folgt zunächst aus der äusseren Bezeugung ihrer Zusammengehörigkeit. Bei LXX bilden sie einen einzigen Psalm. Dass auch die übrigen griechischen Übersetzer (Aq. Sym. u. s. w.) beide verknüpften, ist gewiss. In der Hexapla ist hierfür allerdings kein direktes Zeugnis erhalten; es findet sich aber auch keine Andeutung, dass etwa Aquila abweichend von den LXX mit 10 1 einen neuen Psalm begonnen hätte; und doch hätten die Väter wie Origenes oder Theodoret eine solche Abweichung, wenn sie wirklich vorhanden war, schwerlich mit Stillschweigen übergangen. Endlich sagt Bar Hebraeus ausdrücklich, dass »die Griechen« Ps 9 und 10 als einen einzigen zählten. Somit bezeugt Aquila, dass die Trennung im 2. Jahrhundert noch nicht vollzogen war. Auch Hieronymus in seiner direkt aus dem hebräischen Text geflossenen Übersetzung weicht nicht von den LXX ab. Die Zweiteilung kennt erst die Peschita, die schlechteste von allen Übersetzungen, und das im 9. Jahrhundert abgeschlossene Targum. Aber noch Bar Hebraeus schreibt im 13. Jahrhundert zu Ps 9: »die Hebräer zählen diesen und den folgenden Psalm als einen einzigen, und ebenso die Griechen«. Im massoretischen Text spricht für die Zusammengehörigkeit der Umstand, dass Ps 10 abweichend von allen übrigen dieser Sammlung (über 33 vgl. unten) keine Überschrift hat. Der Anlass für die von den Massoreten beliebte Trennung war die Verschiedenheit des Inhalts; aber der Schluss von 10 geht auf dieselben Verhältnisse wie der Inhalt von 9, und zugleich findet die alphabetische Anordnung in 9 ihren Abschluss erst am Ende von 10. Ps 9 ist ein Dank- und Siegeslied auf die Besiegung heidnischer Feinde. Jahve hat Gericht über sie vollzogen; ihre Städte sind verwüstet, ihr Name ist der Vergessenheit anheimgefallen 9 1—7. Dafür singt das gerettete und gerächte Israel Dankes- und Jubellieder in Jerusalem 9 8—15. Die Heiden sind selbst von dem Verderben erreicht, das sie Israel bereiten wollten 9 16—19. Es folgt, nach einer Lücke im Text, eine Aufforderung an Jahve, sich aufzumachen und den Heiden einen Meister zu setzen, damit sie erfahren, dass sie Menschen sind 9 20—21.

Mit 10 1ff. beginnen bittere Klagen über das Ausbleiben göttlicher Hülfe. Aber die Bedränger sind hier nicht dieselben wie Ps 9, nicht Heiden, sondern gottlose Israeliten. Bar Hebraeus gibt dem 10. Psalm die durchaus zutreffende Überschrift: »Auf die Reichen des Volks, welche die unter ihnen wohnenden Armen bedrückten«. Die Schilderung dieser Unterdrückung durch reiche und gottlose Israeliten enthalten die Verse 10 1—11. Es folgt die Bitte, ihrer Gottlosigkeit ein Ende zu machen 10 12—15. Am Schluss des Psalms wendet sich der Sänger aber wieder den Heiden zu, von welchen in Ps 9 die Rede gewesen war. Sie sind aus dem gelobten Lande verschwunden und dürfen nicht mehr dem Höchsten trotzen 10 16—18.

Dem auffallenden Wechsel zwischen Triumph und schwerer Klage sowie der ganz verschiedenen vorausgesetzten historischen Verhältnisse entspricht eine Durchbrechung der alphabetischen Anordnung, die sich durch Ps 9 hindurchzieht und erst am Ende

4 ב Weil meine Feinde rückwärts wichen,
strauchelten und vor deinem Blicke vergingen.
5 Denn du hast mein Recht und meinen Streit geführt,
hast dich auf den Thron gesetzt als gerechter Richter.
6 ג Du hast die Heiden bedräut, den Gottlosen vernichtet,
ihren Namen ausgetilgt für immer und ewig.

---

von Ps 10 ihren Abschluss findet. Alphabetisch geordnete Lieder kennt auch die Synagoge, die Samaritaner, die syrische und die griechische Kirche. Im Psalter sind es folgende: 9 und 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145. In 9. 10 ist die Ordnung nicht vollständig durchgeführt oder aber später zerstört. Ps 9 kommen je zwei Verse auf einen Buchstaben: א 9 2. 3; hier fängt sogar jeder Stichos mit א an. ב 4. 5. ג 6. 7. ד fehlt. ה (durch Konjektur herzustellen) 8. 9. ו 10. 11, ז 12. 13. ח 14. 15. ט 16. 17. י 18. 19. (v. 19 kann auch als die כ Strophe betrachtet werden, dann aber hat die י Strophe nur einen Vers). Nun fehlt alles bis ק 20. ש 21. In 10 1—11 ist keine alphabetische Ordnung vorhanden. 10 12. 13 noch einmal ק. v. 14 ר. v. 15. 16 ש. v. 17. 18 ת.

Da 10 16—18 aufs trefflichste zu dem Anfange, ja dem gesamten Inhalt von Ps 9, aber garnicht zu dem übrigen Inhalt von Ps 10 passt, so lässt sich die Vermutung nicht abweisen, dass 10 1—15 keinen ursprünglichen Bestandteil des Liedes bildet. Die Verse 10 12—15 haben freilich alphabetische Anordnung, aber ihr Inhalt und ihre Sprache stellen sie zu 10 1—11; vgl. 10 13 mit 10 3. 4. 11, 10 14 mit 10 8. 10 (חלכה), 10 15 mit 10 4. Die Sprache von 10 1—15 ist härter und eigentümlicher als die von 9 1—21 10 16—18; jedoch finden zwischen beiden Teilen auch Berührungen statt, vgl. 10 1 mit 9 10 (לעתות בצרה); 10 12 mit 9 13. 19. Vgl. übrigens noch Bickell in ZDMG 34 S. 561 f.

Alle diese auffallenden Erscheinungen befriedigend zu erklären ist nicht mehr möglich. Der Einschub von 10 1—15 und der Ausfall der Strophen כ bis צ zwischen 9 19 und 20 kann ein zufälliger sein, veranlasst etwa dadurch, dass ein Blatt beim Binden an eine falsche Stelle geriet (ein Beispiel hierfür z. B. in der syrischen Handschrift Sachau 217 in Berlin). Ebenso gut aber kann ein späterer Bearbeiter absichtlich dem Psalm seine jetzige Gestalt gegeben haben, indem er ein Stück wegschnitt und ein anderes dafür einsetzte. Belege für ein solches Verfahren bieten Kirchenlieder in reichem Masse. War der Einschub ein absichtlicher, so muss der Anlass dazu in den Zeitverhältnissen des Ergänzers gelegen haben. Das Triumphlied Ps 9 deutet Ewald scharfsinnig auf die Zerstörung Nineves im Jahre 605; die grossen Städte, für deren gründliche Zerstörung das Lied 9 7 dankt, seien vor allen die, aus denen Nineve selbst zusammengesetzt war, sowie die anderen dicht in seiner Nähe; vgl. auch zu v. 6. Ob der Einschub aus einer älteren Zeit stammt, ist trotz der schwereren Sprache nicht sicher.

Dass der Dichter nicht von seinen Privatverhältnissen spricht, ist ohne weiteres klar. Der Jubel über den Sturz der heidnischen Feinde ist der des befreiten Volks; die Klage über den Druck der gottlosen Israeliten ist die aller Dulder in Israel. Daher wechselt עָנִי mit עֲנָוִים, der Singular des Verbs und des Pronomens mit dem Plural.

Metrum: 9 v. 2—5 Doppeldreier; 6. 7. 15—19. 21 Doppelvierer. 8—14. 20 Siebener (4 + 3). In Ps 10 haben einige Verse (1. 2. 13. 15. 16) das Schema 4 + 3. Ein durchgehendes Metrum kann ich nicht nachweisen. Sievers meint, der ursprüngliche Psalm habe überall das Schema 4 + 3 gehabt; Ley (ZATW 1901 S. 346) Vierer.

4 LXX Targ. betrachten den Vers als selbständigen Satz mit 4a als Vordersatz, 4b als Nachsatz: »als meine Feinde rückwärts wichen, strauchelten sie u. s. w.«. Aber bei dieser Auffassung enthalten die beiden Glieder im Grunde eine Tautologie. Besser betrachten daher Sym. Hier. den Vers als einen einzigen Satz, welcher eine Zeitbestimmung oder den Grund der Freude in v. 2. 3 angibt: Hier. *canam nomini tuo altissime, 4 cum ceciderint inimici mei retrorsum et corruerint et perierint a facie tua.* Die Verba finita in 4b setzen den Infinitiv fort wie z. B. Prv 1 27 G-K 114r. — פניך bezeichnet

7 Die Feinde sind dahin; Wüsteneien für immer!
und Städte hast du zerstört, ihr Gedächtnis ging verloren.
ר . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
8 ה ‘Sie sind verschwunden’, aber Jahve thront ewig,
hat seinen Thron zum Gericht aufgestellt,
9 Und er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit,
spricht den Nationen Recht nach Gebühr.
10 ו Und so ist Jahve dem Bedrückten eine Burg,
eine Burg in Zeiten der Not.
11 Und es vertraun auf dich, die deinen Namen kennen,
denn du verlässt die nicht, die dich suchen Jahve.

---

hier das zürnende Antlitz Jahves. **6** רָשָׁע parallel mit גוים ist Kollektiv und bezeichnet hier zweifelsohne die Heiden. Der Dichter hat ein bestimmtes historisches Ereignis im Auge, bei welchem heidnische Völker und Städte zu Grunde gingen, ja ihr Gedächtnis völlig vernichtet wurde. Auf die Zerstörung Nineves im Jahre 605 würde der Vers gut passen. Die Leiden, welche die Assyrer über Israel gebracht hatten, würden den Triumphgesang über den Fall der verhassten Stadt wohl erklären. Es ist bekannt, dass der Ausdruck »Wüsteneien für immer« v. 7 auf Nineve wörtliche Anwendung fand. **7** האויב Collektivum; daher mit dem Verb im Plural, Jes 16 4 Jud 20 37. Die Akzentuation trennt freilich האויב von תמו und verbindet letzteres mit חרבות, und so haben bereits LXX (*τοῦ ἐχθροῦ ἐξέλιπον αἱ ῥομφαῖαι* = חֲרָבוֹת, danach Luther) und Aq. konstruiert; Hier. mit Auslassung von אויב *conpletae sunt solitudines in finem.* Aber v. 7 besteht augenscheinlich ebenso wie v. 6 aus vier Wortpaaren, von denen das zweite ein triumphierender Ausruf ist. Statt des Trenners Asla legarmeh muss daher האויב einen Conjunctivus, statt des Conjunctivus Merkha תמו einen Distinctivus haben. — הֵמָּה kann, wie es dasteht, nur eine Verstärkung des Suffixes in זכרם sein, G-K 135f. Aber für eine solche Hervorhebung fehlt, da kein Gegensatz vorhanden ist, jeder Anlass, und das Wort ist bei der straffen Gliederung des Verses überschüssig. Da ausser der ר Strophe auch die ה Strophe fehlt, so ist es sicher, dass im Text etwas ausgefallen ist. Mit המה, zu v. 8 zu ziehn, begann die ה Strophe, und hinter diesem Wort ist etwa אָבְדוּ ausgefallen. Für den so sich ergebenden Gegensatz vgl. 102 27. **8** a Das Thronen Jahves wird im Parallelgliede 8b als Ausübung seiner richterlichen Tätigkeit erklärt. Deswegen wird לעולם 8a Zusatz sein. So ergibt sich für v. 8 auch dasselbe Metrum wie in 9ff. **9** Das bereits vollzogene Strafgericht über die in v. 5 genannten Völker wird zum Weltgericht. Bei diesem walten die beiden göttlichen Eigenschaften צֶדֶק und מֵישָׁרִים. Beide ebenso verbunden 96 13 98 9. Bei den Phöniziern waren nach Philo Byblius *Μισώρ* (= מִישׁוֹר) und *Συδύκ* (= צֶדֶק) zwei göttliche Brüder, durch welche der Grund zu staatlichem Gemeinschaftsleben gelegt wurde, vgl. Baudissin, Studien I 14f. **10** וִיהִי wird von LXX durch das Präteritum, von Hier. Syr. Targ. durch das Futur wiedergegeben, es drückt aber vielmehr die Folge aus; vgl. G-K 109f. — דָּךְ, Pausalform von דַּךְ, 10 18 von Aq. etymologisch *τεθλασμένῳ*, von Hier. sinngemäss *oppresso* übersetzt. — לְעִתּוֹת בצרה ebenso 10 1. LXX *ἐν εὐκαιρίαις ἐν θλίψει* Hier. (*elevatio*) *oportuna in angustia;* vgl. בָּעֵת Koh 10 17. Syr. Targ. und Aq. Sym. Hier. 10 1 *in temporibus angustiae.* Sie halten, wie Neuere, das בּ für radikal, von בָּצַר »abschneiden«, vgl. בַּצֹּרֶת die Regensperre; also »das Abgeschnittensein von aller anderen Hülfe«. Jedoch findet sich das Wort so nur an diesen beiden Stellen. **11** Die Jahves Namen kennen sind die Israeliten, ebenso diejenigen, welche ihn suchen, d. h. wie עזבת zeigt, bei ihm Hülfe suchen. Das Perf. עזבת drückt die erfahrungsmässige Tatsache aus, G-K 106k. יהוה ist des Metrums wegen zu tilgen. **12** Die Taten

12 ז Spielet Jahve, der Zion bewohnt,
verkündet seine Taten unter den Völkern.
13 Denn als Bluträcher hat er ihrer gedacht,
hat des Schreiens der Elenden nicht vergessen.
14 ח Jahve ʿhatʾ sich meiner erbarmt, mein Elend ʿgesehnʾ,
er, der mich ʿaufhebtʾ emporhebt von den Toren des Todes,
15 Damit ich all' ʿdeine Ruhmestatenʾ erzähle,
in den Toren der Tochter Zion jubele über deine Hülfe.
16 ט Die Heiden sind in der Grube versunken, die sie gemacht;
in dem Netz, das sie verborgen, hat ihr Fuss sich gefangen.
17 Kund tat sich Jahve, hat Gericht gehalten,
im Werk seiner Hände ʿverfing sichʾ der Frevler. Higgajon Sela.
18 י Die Gottlosen fahren zur Unterwelt hin . . .,
alle Heiden, die gottvergessenen;
19 Denn nicht auf immer wird der Arme vergessen,
geht der Elenden Hoffnung für ewig verloren.
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

Jahves sind die Vernichtung der Feinde und die Israel gewährte Rettung. Die Verkündigung dieser unter den Völkern wird dazu dienen, auch diese zu Jahve zu bekehren. **13** Der Satz mit כִּי־ erläutert die עלילות v. 12. — דֹּרֵשׁ דָּמִים ist Apposition zu dem in זָכַר־ liegenden Subjekt. אותם geht auf die v. 11 genannten, v. 12 angeredeten Israeliten. Auffallend ist die betonte Stellung von אותם. Vielleicht steckt ein Fehler in dem Wort. — Statt des Kethib עֲנִיִּים will die Massora עֲנָוִים lesen, ebenso 10 12; umgekehrt v. 19. עָנִי ist ursprünglich ein bedrückter, עָנָו ein demütiger, vgl. Ges.-Buhl; jedoch laufen beide Formen vielfach in einander über. **14** חננני LXX Syr. Targ. als Imperativ. Die am besten beglaubigte Lesart der Massora ist חַנְנֵנִי (nicht חָנְנֵנִי). Dies kann nur Imperativ Piel sein (mit Ausfall des Dagesch f. bei Schewa, wie Gen 42 21). Aber die Bedeutung »lieblich machen« (Prv 26 25) passt nicht; daher betrachten Ewald, Olsh., Delitzsch u. a. die Form als Imperativ Qal חֲנַן mit Suffix. Die Bitte v. 14 zwischen den zwei Aussagen v. 13. 15 ist jedoch überhaupt störend, und im zweiten Jahrhundert wurde die Form in der Synagoge als Perfekt aufgefasst; Aq. und später noch Hier. lasen חֲנָנַנִי und weiter רָאָה, was jedenfalls das Richtige ist. — עניי משנאי] wird meistens nach dem Syrer erklärt: »das mir von den Feinden zugefügte Leid«, eine sehr auffallende Konstruktion. Ich lese daher mit de Lagarde מְנַשְּׂאִי, wozu מרוממי als Glosse in den Text gedrungen ist. Die Bedeutung von נשא wie Am 4 2. **15** Der Zweck, welchen Jahve bei der Gewährung seiner Hülfe verfolgte war, dass Israel ihn preisen sollte. — תְּהִלָּתֶיךָ ist inkorrekte Schreibung; jedoch fanden die sämtlichen alten Übersetzer das Jod bereits vor und sprachen das Wort richtig als Plural aus; 78 4. **16** זו betrachten LXX Aq. Sym. Targ. mit der Massora als Demonstrativ und fassen טמנו als Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר־ auf. Da die Hervorhebung von רֶשֶׁת aber nicht motiviert ist, so fasst man זו mit Hier. Syr. besser als Relativ *(rete quod)*, vgl. 10 2. Zu v. 16 vgl. 7 16. **17** נוקש scheint Partizip von dem im Qal sonst nicht vorkommenden נָקַשׁ = יָקַשׁ sein zu sollen, und wäre dann auf Jahve zu beziehn: »indem er den Frevler verstrickt«. Aber schon die Scriptio plena macht es unwahrscheinlich, dass ein Particip Qal beabsichtigt war. Die alte Tradition (LXX Aq. Syr. Targ.) fasste es als Passiv, also נוֹקַשׁ von יָקַשׁ. **18** ישובו wird auch dann gebraucht, wenn man noch nicht an dem betreffenden Orte gewesen ist, II Chr 18 25. Jedoch hängt der immerhin ungewöhnliche Gebrauch des Wortes vielleicht damit zusammen, dass der Text nicht unversehrt zu sein scheint. Es fehlt ein Versfuss. — לשאולה mit doppelter Bezeichnung der Richtung, G-K 90e. — Nach 18b sind die רשעים Heiden. Diese werden als »gottvergessene« prädiziert, d. h. die im Zustand der Gottvergessenheit dahinleben; etwas anders שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ 50 22. **19** Die Negation

20 ק Auf, Jahve, lass Menschen nicht trotzen,
lass die Heiden vor deinem Angesicht gerichtet werden.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

21 ש Setze ihnen, Jahve, einen ʿMeisterʾ!
lass die Heiden erfahren, dass sie Menschen sind. Sela.

10 1 Warum, Jahve, stehst du ferne?
verschliesst dich in Zeiten der Not?
2 Bei des Gottlosen Hoffahrt verzehrt sich der Arme in Glut;
möchten sie ergriffen werden in den Ränken, die sie ersinnen.
3 Denn der Gottlose ʿwird gelobtʾ wegen seiner Habsucht, und der Geizige ʿwird gepriesenʾ.
ʿEs lästert Jahve 4 der Gottlose nach seinem Dünkelʾ:
»Er wird wohl nicht heimsuchen«, »es gibt keinen Gott« sind alle seine Tücken.

---

wirkt vor dem zweiten Versgliede fort, G-K 152 z. **20** Der plötzliche und unvermittelte Übergang von dem triumphierenden Siegesliede zu der Bitte erklärt sich daraus, dass zwischen v. 19 und 20 sieben Doppelverse, die mit den Buchstaben ל bis צ anfingen, ausgefallen sind. Durch den Inhalt derselben kann die vorliegende Bitte sehr wohl motiviert gewesen sein. v. 20 enthält die ק Strophe; dass dieser und der folgende Vers zum ursprünglichen Gedicht gehörte, zeigt die Erwähnung der גוים. — אַל יָעֹז von einem Griechen *μὴ θρασυνέσθω* wiedergegeben, scheint wie 52 9 »trotzen« zu bedeuten. **21** מוֹרָה Aq. Theod. Quinta Hier. Targ. *terrorem* als orthographische Variante von מוֹרָא. Aber der Ausdruck »setze ihnen Furcht« oder »setzte ihnen einen Gegenstand der Furcht« ist unbelegbar, und der Sinn wäre ein schwacher. LXX und danach Syr. und Luther *νομοθέτην* vokalisierten מוֹרֶה, was zu dem Parallelgliede sehr gut passt. Allerdings gibt es keinen andern מוֹרֶה als Jahve selbst (Job 36 22); aber der ist hier auch gemeint. Jahve setzt den Heiden einen Meister, indem er selbst die Herrschaft ergreift. Dass er dies getan, sagt 10 16, ein Vers der zum ursprünglichen Gedicht gehört und früher in grösserer Nähe von 9 21 stand als jetzt. Hier erscheinen sofort wieder die גוים, von denen in dem dazwischen liegenden Stück keine Rede war. 10 16 ist der zweite Vers der ש Strophe; 10 17. 18 die ת Strophe der Schluss des ganzen Gedichts. **10 1** לָמָה mit dem Ton auf der letzten Silbe statt des gewöhnlichen לָמָּה wegen des folgenden אֲדֹנָי, vgl. 3 8. — Für ברחוק sonst immer מֵרָחוֹק. LXX auch hier *μακρόθεν*, was Bar Hebr. מן רוחקא »von ferne« übersetzt. — Bei תעלים ist als Objekt zu ergänzen עֵינֶיךָ Jes 1 15, oder אָזְנְךָ Thr 3 56. — לעתות בצרה s. zu 9 10. **2** ידלק geben alle alten Übersetzer durch »brennen« wieder, was Theodoret von der verzehrenden Hitze der Trübsal erklärt. Neuere wollen ידלק in der Bedeutung »hitzig verfolgen« Thr 4 19, nehmen, und ändern בְּגַאֲוָתוֹ oder בְּגֵאוּת »in [seinem] Stolz verfolgt der Frevler den Elenden«; aber beim Verfolgen pflegt ein anderes Motiv als Stolz obzuwalten. Da דַּלֶּקֶת Dtn 28 22 die Fieberglut bezeichnet, wird Theodoret das Rechte getroffen haben. — Als Subjekt von יתפשו betrachtet Olsh. und vielleicht schon LXX die Elenden, während in חשבו natürlich die Gottlosen Subjekt sind; also: »sie (die Elenden) werden gefangen durch die Anschläge, welche sie (die Frevler) ausgedacht haben«. Aber der Wechsel des Subjekts würde hier ebenso hart sein wie 7 13ff. Daher nimmt man besser mit Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. an, dass die Frevler beide Male Subjekt sind. Der Satz ist ein Wunsch, und der Gedanke ähnlich wie 7 16f. — זו wie 9 16. **3** כי begründet den vorhergehenden Wunsch mit der Frechheit und Gottlosigkeit der Frevler. Die Bedeutung der Verse **3**. **4** ist sehr umstritten und der Text vermutlich nicht intakt. 3 a erklären Targ. Hier. Raschi, Luther und die meisten Neueren: »denn der Gottlose rühmt sich der Gier seiner Seele«. Aber der Gegenstand, dessen man sich rühmt, wird bei הִלֵּל nie durch על eingeführt. Hätte der Dichter sagen wollen, dass der Gottlose Loblieder auf Jahve singe (»preist Jahve«), trotz seiner Habsucht, so hätte er das Objekt יהוה nicht auslassen dürfen; auch spricht der Zusammenhang nicht dafür,

5 Er fährt gut auf seinen Wegen allezeit.
Hoch über ihm sind deine Gerichte ihm fern.
Alle seine Gegner, er bläst sie an.
6 Er spricht in seinem Herzen: »ich werde nicht wanken,
für Geschlecht und Geschlecht vom Unglück frei«,
7 ‘Er, dessen’ Mund von Fluchen voll, und von Arglist und Trug (?),
dessen Zunge Unheil und Verderben birgt.
8 Er sitzt im Hinterhalt der Dörfer im Verborgenen, den Unschuldigen ‘zu morden’;
seine Augen spähen nach dem Unglücklichen.

---

dass er einen Scheinheiligen schildern wollte. LXX und Syr. sprachen passivisch aus הֻלַּל und בֹּרַךְ (Aq. Sym. Hier. als Aktiv). Der Gottlose wird von seinen Bewunderern wegen (על) seiner Habsucht gelobt und gepriesen. Für diese Auffassung spricht besonders die schlagende Parallele Prv 28 4 עזבי תורה יהללו רשע. Die Perfecta wie 9 11. — 3b Nach der massoret. Versabteilung und der Aussprache בֵּרֵךְ wird meistens erklärt: »Und der Habgierige preist [und] lästert [zugleich] Jahve«, nämlich durch sein gottloses Treiben, so dass also auch hier Scheinheiligkeit geschildert wäre. Abgesehen von dem hiergegen schon geltend gemachten Bedenken ist die Auffassung ברך נאץ = »er lästert, trotzdem er preist« sehr gezwungen. LXX Hier. (gegen Aq. Sym. Syr. Targ.) ziehen נאץ יהוה zu v. 4, und danach ist oben übersetzt. Allerdings ist die Wortstellung נאץ יהוה רשע (Prädikat, Objekt, Subjekt) ungewöhnlich, aber doch nicht unerhört, vgl. 34 22 תמותת רשע רעה. Dass die von LXX bezeugte Versabteilung wirklich die vom Dichter beabsichtigte ist, zeigt v. 13, wo die Frage על מה נאץ רשע אלהים sich deutlich auf נאץ יהוה רשע v. 3. 4 zurückbezieht, wie 13b auf בל ידרש v. 4. — 4 כגבה אפו, wörtlich: »gemäss seiner Hochnäsigkeit«, ist gegen die Akzente mit נאץ zu verbinden. — Subjekt zu בל ידרש ist nicht etwa der Gottlose, der nach nichts fragt, keine Rücksichten nimmt, oder nicht nach Gott fragt (14 2); sondern nach v. 13 Gott, und בל ידרש sind, wieder nach v. 13, Worte des Frevlers, vor denen dem Sinne nach לֵאמֹר zu ergänzen ist. דרש steht von der untersuchenden und strafenden Heimsuchung Gottes, die der Frevler leugnet. In den folgenden Worten steigert sich dies zur Leugnung Gottes selbst, vgl. 14 1. — מזמות ist nie einfach »Gedanken«, sondern immer Ränke, Tücken, Anschläge, vgl. v. 2 und 37 7. Wenn der Text richtig ist, muss man eine starke Breviloquenz annehmen: alle seine Tücken gründen sich auf die Überzeugung, dass es keinen Gott gibt. LXX haben für כל מזמותיו *ἐνώπιον αὐτοῦ*. Auch Targ. nahm Anstoss. **5. 6** Schilderung der Sicherheit und Sorglosigkeit des Frevlers. **5** יחילו = »dauern« d. i. glücklichen Bestand haben wie Job 20 21 (= הִשְׂגּוּ חָיִל Ps 73 12?). Jedoch ist diese Bedeutung nicht sicher. LXX Syr. *βεβηλοῦνται* = יְחַלּוּ von חָלַל »entweihen« ist kein hebr. Sprachgebrauch. Targ. *prosperas reddunt* (מצלחין) *vias suas*. Danach wollte de Lagarde יצליחו für יחילו lesen. Da aber דֶּרֶךְ im Hebr. bei הצליח nie als Subjekt, sondern immer als Objekt steht (Gen 24 40. 56 Dtn 28 29 Jos 1 8 Ps 37 7), müsste es jedenfalls heissen יַצְלִיחַ; so Wellh. — 5b Die göttlichen Gerichte, welche er wegen seiner Sünden verdient hat, treffen ihn nicht. — Das Anblasen scheint Gestus der Verachtung zu sein, so Hier. *despicit*, vgl. Mal 1 13. Andere denken an Anschnauben, JSir 4 2. **6** Der Gottlose ist, wie objektiv sicher (*tutus*), so auch von Sicherheitsgefühl erfüllt (*securus*). — אֲשֶׁר fasst Sym. als begründende Partikel: *οὐ γὰρ ἔσομαι ἐν κακώσει*. Neuere beziehn es auf das Subjekt in אמר »er der nicht im Unglück ist«. Beides ist wenig befriedigend. Daher Olsh. Bick. Wellh. אֵשֵׁב, vgl. Gen 49 24. LXX und ein *ἄλλος* lasen אֲשֶׁר nicht hier, sondern am Anfang von v. 7, wo es in der Tat besser passt. 6b ist dann ein Umstandssatz zu בל אמוט, vgl. G-K 156. **7** Der Dichter schildert den Kontrast zwischen dem eben gehörten Anspruch des Frevlers auf dauerndes Glück und seiner sittlichen Verworfenheit. Er nimmt damit das v. 3 schon berührte Thema wieder auf und schildert nunmehr ausführlich die sittliche Verworfenheit des im Glück dahinlebenden Gottlosen. — Die Bedeutung von תֹּךְ ist nicht sicher.

9 Er lauert im Verborgenen wie der Löwe im Dickicht,
er lauert, den Elenden zu packen,
Er packt den Elenden, indem er ihn fortschleppt in seinem Netz.
10 Und geschlagen sinkt der hin, und es fallen die Unglücklichen in seine Pranken (?).
11 Er spricht in seinem Herzen: »Gott hat's vergessen,
hat sein Antlitz verborgen, sieht's in Ewigkeit nicht«.
12 ק Auf Jahve! Gott erhebe deine Hand,
vergiss nicht der Elenden!
13 Warum verachtet der Frevler Gott?
denkt er in seinem Sinn: du werdest nicht heimsuchen?
14 ר Du hast [es] gesehn; denn du blickst auf Mühsal und Kummer,
[sie] in deine Hand zu nehmen. Dir überlässt [es] der Unglückliche;
Dem Verwaisten bist du Helfer geworden.

---

— תחת] »Unter der Zunge« ist kaum verschieden von »auf der Zunge«, vgl. 66 17. Der Ausdruck erklärt sich so, das die Mundhöhle als Vorratskammer gedacht ist, vgl. 140 4. **8—10** Die Tatsünden, bei denen ebenfalls die Hinterlist und Tücke der hervortretende Zug ist. Männer wie die hier geschilderten kennt auch Jeremias (5 26) unter seinen Volksgenossen. **8** Der Gottlose als Wegelagerer, vgl. Hos 6 9 7 1. In den Dörfern lauert er, um die auf der Strasse Vorüberziehenden wie ein Raubritter zu überfallen. LXX haben *μετὰ πλουσίων* für בחצרים, d. ist בַּעֲשִׁירִים, vgl. Num 20 20 für בְּ = *cum*. — במסתרים ist vermutlich nur durch ein Versehn aus v. 9 hier eingedrungen. Wenn es ursprünglich ist, so muss es als Apposition zu במארב betrachtet werden. — Für יהרג, das Syr. Targ. bezeugen, lasen LXX Sym. Hier. besser לַהֲרֹג, vgl. לחטוף v. 9. Die Ausführung des bösen Planes wird erst v. 9c berichtet, während auch der Schluss von v. 8 und 9ab noch die Vorbereitung schildern. — לְחֵלְכָה soll nach der Massora hier und v. 14 soviel sein als לְחֵילְךָ »nach deinem Heer«. So bereits Aq. *τὴν εὐπορίαν σου,* wie 48 14, und Hier. *robustos tuos.* Unter diesem Heer Jahves wären die unglücklichen Israeliten zu verstehn. Jedoch wäre dies nicht allein eine auffallende Bezeichnung, sondern sie ist auch nach v. 10 חלכאים direkt unmöglich. Letzteres fasst die Massora als חֵיל כָּאִים »Heer der Verzagten« (von כָּאָה); es ist aber augenscheinlich der Plural zu dem v. 8 im Singular vorliegenden Nomen חלכה. LXX Syr. Targ. übersetzen dies *εἰς τὸν πένητα.* Die Wurzel bedeutet im Arabischen »schwärzlich aussehn«, und wird im übertragenen Sinne von dem Unglücklichen gebraucht, vgl. im Hebr. חָשַׁךְ von dem Unglücksdunkel. Die Aussprache ist zweifelhaft; vermutlich lautete das Wort חָלְכֶה oder חַלְכָּה; davon der Plural v. 10 חלכָּאִים wie נִדְכָּאִים Jes 57 15 von נִדְכֶּה Ps 51 19. Die Form ist zuerst erkannt von Alb. Schultens. — יצפנו wie Prv 1 11. 18. **9** סכה mit dem Suffix ה für וֹ, vgl. Jer 25 38. Hier. las richtiger בְּסֻכָּה, vgl. Job 38 40. Nach dieser Stelle ist es auch unnötig, mit de Lag. Wellh. zu lesen בְּסֻבְּכֹה Jer 4 7. — Zu משך vgl. 28 3 Ez 32 20. **10** Das Qere יִדְכֶּה bieten LXX *ταπεινώσει (αὐτόν)* und Targ. Jedoch kömmt nur das Piel דִּכָּה in der Bedeutung »zerschlagen« 51 10, und das Nifal 38 9, nicht aber das Qal vor. Aq. Sym. Hier. Syr. bieten ein Adjektiv mit passivem Sinn *et confractus* = וְדָכָה. Gut Sym. *ὁ δὲ θλασθεὶς καμφθήσεται,* wobei עָנִי das Subjekt. — יָשֹׁחַ von שחח wie Job 9 13; vgl. שׁוּחַ Prv 2 18 Ps 44 26. Andere erblicken in den beiden ersten Worten von v. 10 noch eine weitere Schilderung dessen, was der Gottlose tut: »und so duckt er sich (וְדָכָה), bückt sich (nach Löwenart)«. Aber nachdem die Beute bereits ergriffen ist (9c), ist das Ducken überflüssig. — וְנָפַל ist nach der Akzentuation Prädikat zu dem Plural חלכאים, vgl. G-K 145 o. Bick. וְנָפְלוּ. — בעצומיו verstehen die meisten Neueren von den starken Pranken des Löwen, was jedoch nicht sicher ist. LXX *ἐν τῷ αὐτὸν κατακυριεῦσαι (τῶν πενήτων)* = בְּעָצְמוֹ als Inf. von עצם; jedoch ist damit kaum etwas anzufangen. — Mit v. **11** kehrt die Schilderung des Frevlers abschliessend zu v. 4 zurück. **12** נְשָׂא für gewöhnliches שָׂא, G-K 66c. **13** geht zurück auf 3. 4. **14** Der Ausdruck לָתֵת בְּיָדֶךָ ist dunkel, insofern nicht

15 ש Zerbrich den Arm des Gottlosen und Bösen;
suche seinen Frevel heim, so dass ˹er nicht mehr zu finden ist˺.
16 Jahve ist König immer und ewig,
Heiden schwanden aus seinem Land!
17 ת Das Verlangen der Elenden hast du gehört, Jahve;
du bereitest ihr Herz, du neigst dein Ohr,
18 Dem Verwaisten und Gedrückten Recht zu schaffen.
Nicht wird noch ferner ein Mensch von der Erde trotzen.

---

gleich ersichtlich ist, wer oder was als Objekt zu gelten hat. LXX und Sym. meinen, es seien die Frevler. Näher liegt es, an das dem Frommen zugefügte Unheil und Herzeleid zu denken, welches Jahve in die Hand nimmt, um es zu rächen, ähnlich wie er $56_{9}$ die Tränen in seinen Schlauch sammelt. — יעזב] Das Qal, von Aq. Sym. Targ. bezeugt, fordert eine Sinnergänzung wie דְּבָרוֹ »seine Angelegenheit«. LXX Theod. Hier. Syr. sprachen יֵעָזֵב aus, das aber nur passive, nicht reflexive Bedeutung hat. — חֵלְכָה] LXX *ὁ πτωχός*; weswegen die Massoreten bei ihrer Auffassung nicht חֵלֶכָה vokalisiert haben, ist nicht zu ersehn. — Mit Wellh. ist wohl עֹזְרוֹ zu lesen. Das Suffix geht zurück auf den Nom. abs. יתום. — **15** ורע ist mit LXX Hier. zu 15a zu ziehn; Syr. Targ. und die meisten Neueren ziehn es als absolut vorangestelltes logisches Subjekt zu 15b: »Der Böse — suchst du seinen Frevel, so wirst du ihn nicht finden«. — Den überlieferten Text von 15b übersetzt Hier. *quaeres impietatem eius et non invenies.* »Suchen und nicht finden« bezeichnet im Hebr. das völlige Verschwinden, $37_{36}$ Job $20_{7}$ff. Jedoch wird hierfür immer בִּקֵּשׁ, nie דרש gebraucht, und es ist nicht wahrscheinlich, dass letzteres Wort Ps $10_{15}$ eine andere Bedeutung haben sollte als v. 4 und v. 13. Auch müsste es heissen תמצאֶנּוּ. Endlich wäre die Anwendung der Phrase »suchen und nicht finden« auf Gott nach der Bitte **14**a doch gar zu missverständlich. Die meisten dieser Bedenken gelten auch gegen die Auffassung des Targ. *(qaerunt . . . . inveniant)*, welches die zweite Person als Bezeichnung des unbestimmten Subjekts »man« ansieht. LXX (*ζητηθήσεται . . . εὑρεθῇ*) Aq. Sym. Theod. Syr. sprachen beide Verben als Nifal aus, was doch, da רֶשַׁע Mask. ist, nicht angeht. Nun aber haben Aq. Sym. *εὑρεθῇ αὐτός*. Es wird nichts übrig bleiben, als בל יִמָּצֵא zu schreiben im Sinne von אֵינֶנּוּ, d. h. durch die Ahndung des Frevels soll der Frevler selbst völlig vernichtet werden. — Der in v. **15** genannte Frevler ist derselbe, wie der im übrigen Teil des Psalms geschilderte, d. i. der gottlose Israelit. Dagegen treten v. **16** plötzlich wieder die Heiden auf. Auch der unvermittelte Übergang von der Bitte v. 15 zu dem Bericht dessen, was geschehn ist, zeigt, dass v. 16—18 nicht zu 1—15 gehören. — Der Ausdruck in 16b kann nur auf ein bestimmtes historisches Ereignis bezogen werden und steht parallel mit $9_{6.\,7.\,16.\,17}$. — Das Land Jahves kann nur Palästina sein. **17**b wird meistens übersetzt »du festigst d. i. machst getrost ihr Herz, du neigst dein Ohr«. Allein das wäre ein unerträgliches Hysteronproteron, und הכין לב heisst: das Herz zubereiten, d. h. in den Zustand versetzen wie Gott es haben will, Job $11_{13}$. Die Zubereitung des Herzens ist die Voraussetzung für die göttliche Erhörung. So bereits Aq. *ἑτοιμάσεις καρδίας αὐτῶν προσέχειν οὖς σου* und Hier. etwas freier *praeparasti ut cor eorum audiat auris tua.* **18** Der אֱנוֹשׁ ist derselbe wie $9_{21}$, also die Heiden; ערץ = sich als עָרִיץ gebärden, Jes $47_{12}$, d. h. sich gewaltsam gegen den Himmel auflehnen, vgl. Jes $37_{23}$, entspricht dem יָעֹז $9_{20}$. מן הארץ kann entweder eng mit אנוש zusammengefasst werden »ein Erdenmensch«, vgl. $17_{14}$, oder auf das Verb לערץ bezogen werden, vgl. $148_{7}$; so LXX *ἐπὶ τῆς γῆς*. Beides kommt im Grunde auf dasselbe hinaus.

## 11

In einer Zeit allgemeiner staatlicher Zerrüttung stellen die Gottlosen den Frommen hinterlistig nach und fordern sie spöttisch auf, das Feld zu räumen 1—3. Aber der Sänger, der im Namen der Frommen spricht, hält am Gottvertrauen fest. Er weiss,

## *11. Gottvertraun.*

1 Dem Vorspieler; von David.
Bei Jahve berg' ich mich; wie könnt ihr zu mir sagen:
»flieh! Auf euren Berg, Vögelein«!
2 Denn ja, die Gottlosen spannen den Bogen,
haben ihren Pfeil auf die Sehne gelegt,
Im Finstern auf die redlichen Herzen zu schiessen.

---

dass, wenn auf der Erde auch alles wankt, Jahves Thron im Himmel doch ewig fest steht, und dass Er, der das Innere des Menschen kennt, gerechtes Gericht üben wird. Die Frevler trifft Vernichtung; die Frommen schaun sein Heil 4—7.

Hitzig deutet den Psalm auf die Kämpfe Davids mit den Philistern, speziell (v. 1—3) auf die Aufforderung seiner Mannen, er möge seine Person nicht weiter der Gefahr aussetzen II Sam $21_{17}$. Aber der Psalm hat es nicht mit auswärtigen Feinden zu tun, denn solche schiessen nicht »im Finstern« v. 2. Die Gegner des Sängers sind gottlose Israeliten, die ihm und seinem Anhang durch Heimtücke zu schaden suchen und ihn beseitigen möchten. Welche innerpolitischen Verhältnisse der Sänger (besonders v. 3) im Auge hatte, lässt sich nicht mehr nachweisen. Da aber v. 6 eine wörtliche Beziehung auf Gen $19_{24}$ vorkömmt, kann der Psalm nicht vor dem 8. Jahrh. gedichtet sein.

Metrum: gemischt. v. 1. 2. 7 Siebener (4 + 3). 4. 5 Doppeldreier; 6 Dreier und Sechser. 2c u. 3 Vierer.

1 Der Sänger beginnt mit dem Ausdruck gläubigen Gottvertrauens, an dem er festhält trotz seiner Not und des Spottes der Gegner. Er birgt sich wie ein Küchlein unter Jahves Flügeln $57_{2}$ $61_{5}$ $17_{8}$. — Die Frage: »Wie u. s. w.« hat den Sinn unwilliger Abweisung. Sie ist nicht, wie meistens angenommen wird, an kleingläubige Anhänger gerichtet (wie Ps 3), sondern an die Gegner; denn nur in ihren Mund passt die Anrede 1b. — נודו ist durch Rebia mugrasch richtig vom folgenden getrennt; die abgerissene, kurze Ausdrucksweise malt das Verscheuchen der Vögel. Das Kethib נודו ist richtig erklärende Variante, denn es sind mehrere gemeint (s. u.). Aber das Qere נוּדִי ist die auch von allen alten Versionen (LXX Aq. Quinta Hier. Syr. Targ.) bezeugte Lesart und daher wohl die ursprüngliche. Das Femininsuffix bezieht sich auf נפשי. Dass die Seele nach hebr. Ausdrucksweise zum Fliehen aufgefordert werden kann, ist nach Jes $51_{23}$ nicht zu bezweifeln. Aber allerdings meint נפש hier nicht die Seele im Gegensatz zum Körper, sondern die ganze Persönlichkeit, und לנפשי ist im Grunde nicht verschieden von לִי. Das Pluralsuffix in הרכם (Akkus. der Richtung Dtn $33_{19}$) und das Kollektiv צפור zeigt nun aber, dass nicht eine Einzelperson, sondern eine Mehrheit angeredet ist; es ist die von den Gottlosen verfolgte fromme Schar. צפור bezeichnet nicht ausschliesslich ($8_{9}$), aber doch meistens die kleinen Vögel. Kleingläubige Genossen würden ihr Oberhaupt nicht so anreden können. Das Wort erscheint Thr $3_{52}$ Ps $124_{7}$ (vgl. $74_{19}$ $55_{7-9}$) als Bezeichnung der verfolgten Gemeinde, und an unserer Stelle der Partei der Frommen in der Gemeinde; aber unverkennbar hat das Wort im Zusammenhang einen Anflug des Spöttisch-geringschätzigen. Der waldige Berg oder das Gebirge ist das Heim der Vögel $50_{11}$; nicht allein des Adlers (Jes $18_{6}$), sondern auch der Taube und des Rebhuhns (I Sam $26_{20}$), das sich freilich in Deutschland nur in der Ebene aufhält. Die Feinde geben, wie es in kleinen Gemeinden noch heutigen Tages gelegentlich geschieht, der missliebigen Gegenpartei den wohlmeinenden Rat, sich doch dahin zu begeben, wohin sie gehört. Die Berge sind auch die Zufluchtsstätte der Verfolgten, Jdc $6_{2}$ I Sam $13_{6ff.}$ I Mak $2_{28}$ Mt $24_{16}$. — Alle alten Übersetzungen (LXX Aq. Hier. Syr. Targ.) haben für הרכם צפור *in montem ut avis*, d. i. הַר כְּמוֹ צִפּוֹר. Trotz dieser starken äusseren Bezeugung ist der massor. Text wegen seiner knapperen und anschaulicheren Ausdrucksweise vorzuziehn. — 2 Alle Ausleger ausser Calvin nehmen an, dass diese Worte und v. 3 aus dem Munde derselben Leute stammen, wie v. 1. Ist es aber schon von vornherein un-

3 Wenn die Grundlagen eingerissen werden, — was hat der Gerechte ausgerichtet? —
4 Jahve ist in seinem heiligen Palast;
Jahve — sein Thron ist im Himmel.
Seine Augen schaun ʿauf die Weltʾ,
seine Wimpern prüfen die Menschenkinder.
5 Jahve erprobt den Gerechten;
aber den Gottlosen und Gewalt Liebenden hasst seine Seele.
6 Er lässt auf die Gottlosen ʿKohlenʾ regnen;
Feuer und Schwefel und glühender Wind wird ihr Becheranteil.

---

wahrscheinlich, dass in dem kurzen Psalm fast die ganze erste Hälfte Zitat sein sollte, so wird jene Annahme unmöglich, wenn v. 1 die Gegner des Sängers, nicht aber verzagte Freunde sprachen. Vielmehr spricht v. 2 wieder der Sänger selbst, der die spöttische Aufforderung seiner Gegner erläutert. Sie haben in gewisser Weise Recht mit ihrer Aufforderung zu fliehn, denn die Verhältnisse sind ganz danach angetan, zu verzweifeln. Aber der Gedanke an Jahves richterliche Tätigkeit bewahrt den Sänger hiervor. — הִנֵּה wird durch »siehe« meist nur ungenügend und missverständlich wiedergegeben. Es dient zur Hervorhebung des Wortes oder Satzes, vor dem es steht, = unserm »ja«. — Der Ausdruck »im Dunkeln« deutet darauf hin, dass es sich um hinterlistige Nachstellungen handelt; doch brauchen es nicht, wie 64 3—5, ausschliesslich Verleumdungen zu sein. — Der Schluss des Verses zeigt wieder, dass es sich nicht um die Verfolgung eines Einzelnen sondern der Frommen handelt. v. **3** bestätigt dies. Alle Grundlagen staatlicher Ordnung sind eingerissen; es lösen sich alle Bande frommer Scheu. — כִּי temporal wie Job 38 40. — Die Grundlagen sind das, worauf alle staatlichen Ordnungen beruhen, d. i. die ewigen Gesetze des Rechts und der Gerechtigkeit; so Sym. *θεσμοί*, Hier. *leges*. LXX und danach Syr. übersetzen: *ὅτι ἃ κατηρτίσω καθεῖλον* d. i. כִּי הַשָּׁתוֹת יֵהָרֵסוּן, worin der Artikel als Relativpronomen gebraucht ist, vgl. G-K 138 i. Trotz ihrer syntaktischen Besonderheit darf diese Lesart nicht als die vom Dichter beabsichtigte angesehn werden. — Das Perfekt פָּעָל darf nicht übersetzt werden: »was soll der Gerechte da tun«; denn das hiesse מַה־יִּפְעַל, wie Olsh. lesen will. Richtig geben die Übersetzungen das Präteritum wieder. Die Frage mit negativem Sinn kann nur sagen wollen, dass alles Tun des Gerechten umsonst gewesen ist; es zeigt sich in diesem Augenblick, dass all sein Bemühn um Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung keinen Erfolg gehabt hat. **4** ff. Die Mutlosigkeit und die Verzweiflung, die sich des Sängers bemächtigen wollten, werden zurückgewiesen mit der glaubensvollen Gewissheit, dass, wenn auch auf Erden alles wankt, Jahves Richterthron im Himmel doch feststeht; dies ist eine Gewähr dafür, dass die Gottlosen vernichtet, die Frommen sein gnadenreiches Antlitz schauen werden. — Die meisten Neueren (Olshausen ausgenommen) betrachten 4a und 4b nicht als selbständige Sätze, sondern als nähere Bestimmungen des Subjekts: »Jahve in seinem heil. Tempel, Jahve, dessen Thron im Himmel ist« nach G-K 155e. Aber schon die Alten haben richtig gesehn, dass der Hauptton grade auf diesen Sätzen ruht, sofern sie den Gegensatz zu v. 3 bilden. — Der heilige Palast ist nach dem Parallelgliede der Himmel, wie 29 9 Hab 2 20. — בני אדם muss nach dem überlieferten Text auch zu יחזו Objekt sein; jedoch ist diese Syntax mindestens ungewöhnlich. Theodoret, die Londoner Papyrusfragmente und der hexaplarische Syrer haben hinter יחזו *εἰς τὴν οἰκουμένην* d. i. לְחֶלֶד 49 2, die Koine der LXX *εἰς τὸν πένητα*. Letzteres ist nicht לִבְנֵי sondern wegen der Variante Theodorets לְחֶלְכָּה, vgl. 10 8. לחלד entspricht besser dem Parallelismus. — Das Sehn wird genauer bestimmt durch das Prüfen. **5** בחן hat hier speziellere Bedeutung als v. 4; es ist hier so viel wie *probare*. — ואהב חמס scheint aus metrischen Gründen Glosse zu sein. LXX Aq. betrachten ורשע unrichtig als zweites Objekt zu יבחן. — **6** יַמְטֵר übersetzen LXX Sym. Hier. durch das Futur, was dem Zusammenhange besser entspricht als ein Optativ. G-K 109k nimmt an, dass der Jussiv hier ohne Neben-

7 Denn gerecht ist Jahve, Rechtserweisungen liebt er;
Fromme werden sein Antlitz schaun.

## *12. Gebet um Erhaltung der kleinen Schar bei der herrschenden Falschheit und Hinterlist.*

1 Dem Vorspieler nach der achten; ein Psalm von David.
2 Hilf, Jahve, denn kein Frommer ist mehr da,
denn die Treuen haben aufgehört unter den Menschen.

---

bedeutung statt der gewöhnlichen Imperfektform gebraucht wäre. Sonst könnte man auch יַמְטֵר korrigieren. — פַּחִים sind Schlingen, Job 22 10. Die Ausleger, welche diesen von LXX Hier. Syr. bezeugten Text beibehalten, verstehn darunter Blitze (s. Luther), eine unbelegbare und unwahrscheinliche Bezeichnung. Sym. ἄνθρακας = פֶּחָם. Dies Wort bezeichnet freilich gewöhnlich die schwarze Kohle nach der Wurzel »schwarz sein«, wird aber Jes 44 12 54 16 auch von der glühenden gebraucht. Dem Dichter schwebt bei seiner Schilderung das Strafgericht über Sodom und Gomorra Gen 19 24 vor. — Der Glutwind ist der Samum. Das Bild vom Becher erklärt sich aus der Sitte, nach welcher der Hausvater den einzelnen Familiengliedern den zukommenden Teil in den Becher goss. Der Ausdruck scheint sprichwörtlich gebraucht zu sein, vgl. 16 5. מְנָת ist kontrahiert aus *manajath*, vgl. den Plural מְנָיוֹת Neh 12 47 von Essportionen. **7** צדקות sind nicht die gerechten Handlungen der Menschen (Jes 33 15), sondern nach dem ähnlichen Schluss 7 18 die Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit, die Jahve als gerechter ausübt. Jdc 5 11 I Sam 12 7 Mch 6 5. — Das Kollektiv יָשָׁר mit dem Plural des Verb konstruiert wie 9 5. — פנימו ist soviel wie פָּנָיו. Dass das Suffix ־מוֹ auch Singularbedeutung hat, ist durch das Phönizische jetzt ausser Zweifel gestellt, s. G-K 103 f. Das Schauen des göttlichen Antlitzes erscheint als höchstes Glück auch 17 15; vgl. 140 14. Die Frommen werden dieses Glückes teilhaftig werden, wenn Jahve das Strafgericht an den Gottlosen vollzieht und ihnen dadurch zum Rechte verholfen wird. Weil sie wissen, dass dies einmal geschehn muss, brauchen sie auch unter den härtesten Bedrückungen nicht mutlos zu werden. Der Schluss des Psalms enthält die Begründung für seine beiden ersten Worte. Die Auffassung der Übersetzungen mit Ausnahme des Targums, wonach יָשָׁר (LXX יֹשֶׁר, vgl. Luther) Objekt, פנימו Subjekt wäre, beruht auf der Erwägung, dass man Jahves Antlitz nicht sehn könne. Vgl. aber dagegen und über die Bedeutung des Gott-Schauens Schulz, Alttest. Theol.[4] 474.

12

Falschheit, Hinterlist und Hoffart herrschen; die Frommen sind unterdrückt und seufzen unter ihrem Elend 2—3. Möge Jahve ihnen zu Hülfe kommen 4—5. Ja, seine Verheissung wird endlich in Erfüllung gehn, denn sein Wort ist lauter wie Silber 6—7. Darum hält die fromme Schar am Vertrauen fest trotz der augenblicklich herrschenden Gottlosigkeit 8—9.

Auch in diesem Psalm handelt es sich ebenso wie im vorhergehenden nicht um persönliche Hülfe, sondern um die der leidenden Frommen in der Gemeinde. Dies beweist der Plural in v. 2. 6. 8, wonach der Singular חסיד v. 2 erklärt werden muss.

Für die Zeitbestimmung ist von Wichtigkeit, dass v. 6 bei Jes 33 10 zitiert wird. Jedoch wird dies Kapitel von vielen Auslegern dem Sohne des Amoṣ abgesprochen.

Metrum: Doppelvierer. v. 6c ein einfacher Vierer. v. 4. 8. 9 scheint je ein Versfuss zu fehlen, der sich aber leicht wiederherstellen lässt.

**2** Die Kḷage wie Jes 57 1 Mch 7 2. — חסיד ist gleich אַנְשֵׁי חֶסֶד Jes 57 1, vgl. zu Ps 4 4. — פַּסּוּ nur hier. LXX Hier. *imminuti sunt*, Sym. ἐξέλιπον. Raṣchi erklärt פסס für gleichbedeutend mit אָפֵס; de Lagarde will אָפְסוּ lesen, wie 77 9 im Parallelismus mit גמר. — אמונים fassen LXX Sym. Syr. als Abstractum »die Treue«; Aq. Hier. Targ. *fideleṣ*, was

3 Einer redet mit dem Andern Falschheit;
mit gleissnerischer Lippe reden sie aus zweierlei Herzen.
4 Möge Jahve alle gleissnerischen Lippen vertilgen,
die Zunge, die Grosses redet . . . .,
5 Sie, die da sagen: »durch unsere Zunge sind wir stark,
»unsere Lippen sind mit uns, wer ist Herr über uns?«
6 »Wegen der Vergewaltigung der Elenden, wegen des Seufzens der Armen
»will ich mich nun aufmachen«, spricht Jahve,
»Will in Heil versetzen, ihm ⸢erscheinend⸣«.
7 Jahves Worte sind lautere Worte,
Silber, geläutert im Tiegel (?) zur Erde, gereinigt sieben Mal.

---

wegen חסיד im Parallelgliede das Richtige sein wird; vgl. $31_{24}$ und Mch $7_{2}$ יָשָׁר im Parallelismus mit חָסִיד. — מִבְּנֵי אדם eigentlich »weg von d. M.«, so dass sie nicht mehr unter ihnen zu finden sind. **3** שְׂפַת ein Akkusativ, welcher das Organ des Redens bezeichnet, wie Jes $19_{18}$ G-K 117s. — בְּלֵב וָלֵב] Die Wiederholung desselben Worts mit der Kopula dient zum Ausdruck des mehrerlei, wie אבן ואבן Dtn $25_{13}$ »verschiedenes Gewicht«. Sym. ἐν καρδίᾳ ἄλλῃ καὶ ἄλλῃ. (Dagegen nach Hier. im Kom.: *Symmachus ita transtulit: „Labia lubrica: in corde aliud est et aliud loquitur“.*) Vgl. Jak $1_{8}$ ἀνὴρ δίψυχος. Das Gegenteil בלא לב ולב I Chr $12_{33}$ wird v. 38 erklärt בְּלֵבָב שָׁלֵם. **4** Der am Schluss des Verses fehlende Fuss wird gewonnen, wenn man annimmt, dass ein zweites Objekt zu מְדַבֶּרֶת, etwa וּמִרְמוֹת ($10_{7}$ $35_{20}$ $38_{13}$) ausgefallen ist. **5** Die Bedeutung des Ausdrucks ללשננו נגביר ist zweifelhaft. LXX Hier. *linguam nostram roboremus*, eigentlich: wir verschaffen ihr Stärke. Targ. »durch unsere Zunge sind wir stark«, das Hifil also intransitiv und ל eigentlich »hinsichtlich«. Zum Parallelismus passt diese Erklärung besser als jene. Ewald wollte nach Dan $9_{27}$ übersetzen: »unserer Zunge sind wir verbündet«; dann müsste aber ברית hinter נגביר stehn. Cheyne will dies einsetzen. Aber das verbietet das Metrum. **6** Die Worte עתה אקום klingen Jes $33_{10}$ wieder. Dass der Anklang kein zufälliger ist, ergibt sich daraus, dass in dem Kapitel mehrfache Berührungen mit Psalmen vorkommen. — אשית בישע zu erklären nach $50_{23}$. Für den Ausdruck vgl. $66_{9}$ שָׂם בַּחַיִּים und $88_{7}$. — Die Worte יפיח לו werden meistens als Objekt zum Vorhergehenden betrachtet: »denjenigen welcher sich danach (nämlich nach dem Heil) sehnt«. Ob יפיח *efflare* diese Bedeutung haben kann, ist sehr zweifelhaft. Hitzig: »gegen den man schnaubt«. Von den alten Übersetzern hat keiner diesen oder einen ähnlichen Sinn gefunden. LXX παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ. Dies Wort gebrauchen sie $94_{1}$ für הוֹפִיעַ. Die erste Person statt der dritten hat auch das Targum noch gelesen (אסהיד d. i. *testificabor*). Sym. und ähnlich Syr. übersetzen das ganze Versglied τάξω σωτήριον ἐμφανές, womit zu vergleichen $50_{2}$ הוֹפִיעַ LXX ἐμφανῶς ἥξει, und $80_{2}$ הופיעה LXX ἐμφάνηθι. Hiernach ist es wohl gewiss, dass LXX אַפִּיעַ (defektiv geschrieben für אופיע) gelesen haben, und dass Sym. Syr. jedenfalls auch eine Form von הופיע vorfanden. Für die Verwechselung von ע und ח vgl. zu $97_{11}$; für die von י und א z. B. II Sam $7_{13}$ יסיר vgl. mit I Chr $17_{13}$ אסיר. Der Satz אופיע לו ist ein verbaler Umstandssatz (G-K 156d), den Sym. durch ein auf יֵשַׁע bezogenes Adjektiv, Syr. durch ein Adverb (גליאית = ἐμφανῶς) wiedergab. Der Singular לו neben vorhergehendem Plural, und das Fehlen des Objekts bei אשית בישע erklärt sich gut bei Ewalds Annahme, dass die hier angeführten Worte Jahves einem älteren, von dem Dichter entlehnten Orakel angehören, was durch die glaubensvolle Bestätigung in v. 7 nur noch wahrscheinlicher wird. Freilich ist es auch nicht unmöglich, dass das ganze Versglied nicht zum ursprünglichen Psalm gehört. **7** אִמֲרוֹת mit Chateph Patach nach G-K 10g. — Die Bedeutung von בעליל ist sehr ungewiss. LXX Syr. *δοκίμιον.* Aq. *χωροῦν* (*τῇ γῇ*). Hier. *separatum a terra.* Alle betrachten das ב als Stammbuchstaben. Dagegen Targ. בכורא d. i. »im Tiegel«. So die meisten Neueren. לארץ betrachtet man dann am besten als prägnante Konstruktion: »zur Erde hin(fliessend)«. »Aus dem Schmelz-

8 Du, Jahve, wirst sie halten, wirst ⸢uns behüten⸣
vor diesem Geschlecht ⸢und⸣ in Ewigkeit,
9 Mögen auch Gottlose rings sich ergehn
⸢im Weinberg, der bei Menschen gering geachtet ist⸣.

---

ofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fliesst unten das ausgeschmolzene reine Silber ab«. Olsh. Jedoch lässt sich die Bedeutung Tiegel anderweitig nicht nachweisen. Im nachbiblischen Hebr. heisst בעליל העיר »im Anblick der Stadt«, und vom Monde heisst es, dass er sichtbar oder nicht sichtbar sei בעליל (s. Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v.), was Levy übersetzt »im Glanze (am heitern Himmel)«. Der Glanz würde bei dem Silber gut passen; aber Bedeutung und Etymologie des neuhebr. Worts sind selbst nicht klar. Cheyne hält בעליל für eine Glosse, ל in לארץ für eine Dittographie, und ארץ für eine Korruption aus חָרֻץ; er übersetzt: »Silber, geläutert; Gold, gereinigt sieben Mal«. Aber בעליל sieht nicht aus wie eine Glosse; viel eher ist das auch in das Metrum nicht passende מזקק שבעתים eine solche. Vgl. noch ZATW 17 S. 94. 189. **8** Das Suffix in תשמרם kann nicht über v. 7 hinweg auf die Elenden v. 6 gehn; Aq. Theod. Hier. beziehen es richtig auf die Worte Jahves: *custodies ea* (scl. *eloquia*), vgl. I Reg 8 24. Das Maskulinsuffix für das Femin., wie häufig. Es liegt nahe, in dem Wort eine Glosse oder Variante zu תצרנו zu erblicken; aber das Metrum spricht für die Ursprünglichkeit. — Das Suffix der dritten Person in תצרנו müsste auf לו v. 6 gehn. Einfacher ist es, mit LXX Hier. Luther und einigen hebr. Handschriften תִּצְּרֵנוּ zu lesen. — זו ohne Artikel G-K 126y. Da dies Geschlecht, d. h. die gottlosen Zeitgenossen des Sängers, nicht לעולם leben, so liest man mit LXX besser זוּ וּלְעוֹלָם. Diese Schreibweise findet sich häufig auf phönizischen Inschriften. — Der 8b fehlende Versfuss lässt sich durch Einsetzen von וָעֶד hinter לעולם herstellen. Ebenso fehlt 9a ein Fuss, vielleicht infolge einer Haplographie. Lies סביב סביב wie Ez 40 5. **9** Da eine Rückkehr zu der Schilderung des Tuns der Frevler am Schluss des Psalms nicht wahrscheinlich ist, so fasst man 9a besser nicht als Aussage, sondern als Konzessivsatz zu 8. — Über den Sinn von 9b herrscht schon bei den Alten keine Übereinstimmung (s. JprTh 1882 S. 601). Die Neueren erklären meistens nach Sym. Hier. *cum exaltati fuerint vilissimi filiorum hominum.* כְּ wird dabei als Zeitpartikel gefasst und זֻלֻּת im Sinne von אַנְשֵׁי זֻלֻּת. Aber dieser Auffassung stehn folgende Bedenken gegenüber. זֻלּוּת bedeutet nicht Gemeinheit im sittlichen Sinne, sondern die Geringachtung, vgl. Jer 15 19. Daher sind אַנְשֵׁי זלות nicht verächtliche Menschen, sondern geringachtende. Dies aber kann unmöglich eine Bezeichnung der Gottlosen sein, denn grade die Besten werden unter Umständen das Gefühl der Geringachtung oder Verachtung empfinden. Auch der Ausdruck לבני אדם im Sinne von »unter den Menschen« ist »mindestens kein gewöhnlicher« (Olsh.). Von Origenes wurden die Buchstaben כרם (beachte die scriptio defectiva) χαϱμ umschrieben, d. i. כֶּרֶם. Der Weinberg ist stehende Bezeichnung Israels bei den Propheten Jes 5 7 3 14 27 2ff. (verbunden mit נצר) Jer 12 10 2 21 5 10. כֶּרֶם זֻלֻּת wie כֶּרֶם חֶמֶד Am 5 11, vgl. Jes 27 2. התהלך mit dem Akkusativ (in der Bedeutung »sich ergehn in«) wie Job 22 14. Raschi erläutert: »um Fallstricke zu legen«. לבני אדם ist kürzere Ausdrucksweise für לִפְנֵי בְנֵי אָדָם, vgl. Jon 3 3 Jer 33 9, und ist mit זלות zu verbinden. Noch der Midrasch (Wünsche S. 109) und Raschi kennen die Lesung כֶּרֶם und die Deutung auf den verachteten Weinberg Israel, durch welche alle Schwierigkeiten gehoben werden.

## 13

Schon lange von der göttlichen Hülfe verlassen und von Feinden bedrängt bittet der Sänger Jahve, ihn vor dem Tode zu bewahren, damit die Feinde nicht triumphieren 2—5. Im Vertrauen auf Gott ist er seiner Erhörung gewiss, und der Notschrei, mit dem der Psalm begann, weicht daher am Schluss dem Dankeslied 6.

Die Abfassungszeit lässt sich aus inneren Merkmalen nicht eruieren. Die Not und Verfolgung, über die der Sänger klagt, scheint nicht rein persönliche zu sein, son-

## 13. *In Trübsal.*

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
2 Wie lange, Jahve, willst du mich für immer vergessen?
wie lange willst du dein Antlitz vor mir verbergen?
3 Wie lange soll ich Pläne bei mir hegen,
während Kummer mein Herz erfüllt bei Tage ⸢und bei Nacht⸣?
Wie lange soll mein Feind sich über mich erheben?
4 Blick her, erhöre mich, Jahve, mein Gott,
mache meine Augen licht, damit ich nicht zum Tode entschlafe;
5 Damit mein Feind nicht spricht: »Ich habe ihn überwältigt«,
meine Bedränger [nicht] frohlocken, dass ich wanke!
6 Ich aber vertraue auf deine Gnade!
mein Herz soll frohlocken über deine Hülfe;
Ich will Jahve singen, dass er mir wohlgetan.

---

dern die der unterdrückten Frommen überhaupt, die sich infolge der erlittenen Unterdrückungen am Rande des Verderbens befinden. Der Ausdruck am Ende von v. 4 ist, wie v. 5 Ende zeigt, bildlich zu verstehn. Jedenfalls ist der Feind nicht ein einzelner, sondern (vgl. צָרַי v. 5) eine Mehrzahl. Aber ob heidnische Feinde oder einheimische Unterdrücker darunter zu verstehn sind, lässt sich nicht entscheiden. Grade dieser allgemein gehaltene Charakter des Liedes machte es geeignet, in Nöten und Gefahren aller Art gesungen zu werden.

Metrum: Doppelvierer; v. 3c. 6c einfacher Vierer. v. 6ab Doppeldreier.

**2** Der scheinbare Widerspruch zwischen der Frage »wie lange«, die ein Ende erhofft, und der adverbiellen Bestimmung »für immer«, die das Ende ausschliesst, erklärt sich aus der erregten und geteilten Gemütsstimmung des Sängers. »Hier verzweifelt die Hoffnung selbst, und die Verzweiflung hofft dennoch« (Luther). Vgl. 79 5 89 47. **3** אשית עצות בנפשי wie Prv 26 24, vgl. Jer 9 7. Der Sänger macht sich Pläne, wie er den Gefahren entrinne. — יגון lassen die Alten noch von אשית abhängen. Aber das Fehlen von עד אנה zeigt, dass das Glied nicht auf gleicher Stufe mit den übrigen steht. Es ist ein nominaler Umstandssatz zu 3a, vgl. G-K 156c. — יוֹמָם ist = *interdiu*. Aber unmöglich kann der Sänger sagen wollen, dass der Kummer nur bei Tage, nicht auch bei Nacht sein Herz erfülle. LXX Cod. Alex. und ein Korrektor des Sinaiticus haben *καὶ νυκτός* hinter יומם, was durch das Metrum als ursprünglich erwiesen wird. **4** b Die Augen haben vor Kummer ihren Glanz verloren 6 8 38 11, und möchten, wenn Jahve nicht helfend eintritt, bald brechen. — אִישַׁן הַמָּוֶת eine prägnante Ausdrucksweise für אִישַׁן שְׁנַת המות, vgl. Jer 51 39. המות ist ein von אישן abhängiger Akkusativ (»absolutes Objekt«); vgl. darüber G-K 117r. Übrigens ist wohl mit Sechow zu lesen פֶּן אִישָׁנָה מָוֶת, da der Artikel vor מות kaum gerechtfertigt ist. Für den Kohortativ im Finalsatz vgl. 9 15. **5** יָכֹל hier mit dem Akkusativ verbunden; sonst יָכֹל לוֹ, Gen 32 26. — **5** b ist noch abhängig von פֶּן. **6** Durch das Aussprechen der Klage ist der Kleinmut überwunden. Obwohl die Hülfe noch nicht gewährt ist, kann der Sänger doch jubeln und singen, weil er weiss, dass sein Vertrauen nicht zu Schanden wird. — גמל mit על hier von der Erweisung des Guten, wie z. B. 116 7. LXX *τῷ εὐεργετήσαντί με.* — Am Schluss des Verses haben LXX den Zusatz *καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου* aus 7 18.

### 14 (53)

Der Sänger blickt zurück auf eine Zeit, in welcher überall Gottvergessenheit, Gottesleugnung und ruchloses Wesen herrschte 1—3. Aber die Frevler haben das göttliche Strafgericht erfahren 4—6. Möchte Jahve seines Volkes Geschick wenden und Israel dadurch Anlass zu Freude und Jubel geben 7.

Die Toren und Gottlosen, von denen der Sänger spricht, sind nach der von ihnen

## 14. Der Toren Strafe.

1 Dem Vorspieler; von David.
Der Tor sprach in seinem Herzen:
»Es ist kein Gott«;
Verderbt, abscheulich war ihr Tun,
keiner der Gutes tat.
2 Jahve blickte vom Himmel herab
auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob da ein Verständiger sei,
der nach Gott frage.

---

gegebenen Schilderung nicht heidnische Feinde, sondern vornehme Israeliten. Sie haben das Volk bedrückt und beraubt, bis Jahve ihrem gottlosen Tun durch plötzliches Eingreifen ein Ende machte. Die im Psalm vorausgesetzten Verhältnisse sind solche, wie sie zur Zeit des Jeremias in Israel herrschten, mit dessen Schriften er mehrfache Berührungen aufweist. Es liegt nahe, bei der über die vornehmen Gottesleugner hereingebrochenen Katastrophe an die Fortführung Jojachins und der vornehmen Israeliten im Jahre 597 zu denken, vgl. II Reg 24 12—16. Auch die Schlussbitte v. 7 würde sich aus dieser Zeitlage gut erklären.

Metrum: gemischt. v. 1. 2. 6 Fünfer; v. 5 Doppeldreier; v. 3. 4ab. 7bc Doppelvierer; v. 4c Dreier; 7a Vierer.

Der Psalm findet sich in einer zweiten Rezension als 53. wieder. *Jahve* ist hier allenthalben durch *Elohim* ersetzt, und in v. 6 (14 5. 6) ist der Text völlig verschieden. Hierüber das Nähere bei Ps 53.

1 Der ausschliessliche Gebrauch des Perfekts in den ersten fünf Versen nötigt, auch schon אמר mit den alten Übersetzern durch das Präteritum wiederzugeben. Der Tor sprach so, ehe das v. 5 genannte Ereignis eintrat, d. h. so lange er in seiner Sicherheit und in seinem gottlosen Tun dahinlebte. — Dass mit נָבָל ohne Artikel nicht eine einzelne Person sondern eine Klasse von Menschen gemeint ist, folgt aus dem im Parallelgliede gebrauchten Plural der Verbalformen. Der fehlende Artikel darf nicht verleiten zu übersetzten »ein Tor«. Die Indetermination drückt den Gedanken aus: »Es waren Toren, die so sprachen«. »Töricht« heisst 74 18 ein heidnisches Volk, welches Jahve schmäht, nämlich weil er seinem Volke nicht helfen könne. Ebenso versteht Bar Hebraeus nach Theodor von Mops. das Wort hier. Er deutet es auf Sanherib und seine Lästerungen Jes 37. Aber die Schilderung des נָבָל v. 1b und v. 3 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter Israeliten im Auge hat. Was unter einem נָבָל in Israel verstanden wurde, zeigt Jes 32 6. Das Wort umfasst hier die beiden Begriffe der impietas und improbitas. Beide werden auch im Psalm hervorgehoben und zwar so, dass die improbitas als Ergebnis der impietas erscheint. — אין אלהים gibt das Targum wieder לית שולטנא דאלהא בארעא d. i. »es gibt keine göttliche Weltregierung«. In der Tat wird dies die Meinung sein. Eine abstrakte Gottesleugnung ist dem Altertum fremd; 10 4 wurde derselbe Ausdruck erläutert »Gott sucht nicht heim«, und die, welche Jer 5 12 als Leugner Jahves auftreten, schwören trotzdem v. 2 bei seinem Namen. Endlich heisst es Ps 14 2 Ende von den Toren nur, dass sie nicht nach Gott fragen. — Über אמר בלבו »er denkt« vgl. zu 10 4. — Von den beiden Verben השחיתו התעיבו kennzeichnet das erste mehr die Beschaffenheit des Tuns, das zweite den Eindruck, den dasselbe macht. Wörtlich wäre zu übersetzen: »verderbt, abscheulich machen sie das Tun«. Mit השחית spielt der Dichter an auf Gen 6 12 wie v. 2 auf Gen 18 21. Nach jener Grundstelle, wo השחית den Akkusativ דַּרְכּוֹ bei sich hat, wird עלילה als Objekt auch zu dem ersten Verb zu ziehn sein, vgl. Zph 3 7. — Am Schluss von v. 1 haben LXX noch die Worte οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός aus v. 3. Bei Hier. Syr. Targ. fehlt der Zusatz. 2 השקיף eigentlich: er beugte sich über, LXX διέκυψε. — Der משכיל bildet den Gegensatz zum נָבָל; der Begriff wird er-

3 Alles war abgefallen, allzumal sie entartet,
keiner der Gutes tat, auch nicht einer.
4 Habens nicht erfahren alle Übeltäter,
die mein Volk verzehrt, ʿverzehrt und gefressenʾ?
Die Jahve nicht anriefen?
5 Da bebten sie, bebten;
denn es ist ein Gott bei dem gerechten Geschlecht.
6 ʿMit dem Plan auf den Elenden sind sie zu Schanden gewordenʾ,
denn Jahve ist seine Zuflucht.

---

läutert durch דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים. Letzteres aber ist zu erklären nach Jer 5 24. — **3** נאלחו im Arabischen vom Gerinnen der Milch gebraucht, daher Aq. *συνεπλάκησαν*, und danach Hier. *conglomerati sunt*. Da »sauerwerden« und »verderben« synonyme Begriffe sind, konnte das Wort auch auf sittliche Verhältnisse übertragen werden, wie Job 15 16. — In אֵין גַּם־אֶחָד ist der Stat. constr. אֵין von dem zugehörigen אֶחָד durch גַּם getrennt, G-K 152 c 4. LXX *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* scheinen אין עד אחד gelesen zu haben. — Am Schluss von v. 3 findet sich in manchen Handschriften der LXX ein Zusatz von christlicher Hand, welcher der Stelle Röm 3 13—18 entspricht *τάφος ἀνεῳγμένος κτἑ.* Er ist aus verschiedenen Psalmstellen nach den LXX zusammengestellt und in der Handschrift Kennicott 649 in das Hebräische übersetzt. Näheres darüber bei Rosenmüller a. l. und bei Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 79 f.; Plüschke, De psalterii syriaci Mediolanensis indole p. 28 sq. **4** LXX Sym. Hier. Targ. und einige hebräische Handschriften lesen יֵדְעוּ, was erklärt wird: »Wollen denn nicht Einsicht annehmen«, oder: »Sollens nicht inne werden durch die Erfahrung, d. i. büssen«, Jes 9 8. Das Perfekt יָדְעוּ bezeugen auch Aq. Syr. Für die Richtigkeit desselben spricht deutlich v. 5. Was die Übeltäter erfahren haben, sagt eben v. 5; sie sind bei einem bestimmten Anlass in Angst und Beben geraten. — Die Übeltäter werden geschildert als Vertilger des Volks und als solche, die sich um Gott nicht kümmern. Der Ausdruck »das Volk fressen« wird gebraucht von auswärtigen Feinden Jer 10 25 Ps 79 7; aber auch von einheimischen Unterdrückern Mch 3 3 Prv 30 14. Der Schluss des Verses »sie rufen Jahve nicht an« in Verbindung mit v. 1 zeigt, dass letztere gemeint sind. — Aus dem Ausdruck »mein Volk« folgt nicht, dass Jahve redet, da auch die Propheten z. B. Jes 3 12. 15 Mch 3 3 so sprechen. Der Schluss des Verses, wo von Jahve in der dritten Person die Rede ist, macht es wahrscheinlich, dass der Dichter selbst das Volk »mein Volk« nennt. — Die Worte אָכְלוּ לֶחֶם sind sehr verschieden gedeutet. Nach der massoretischen Vokalisation und Akzentuation wäre mit Aq. wörtlich zu übersetzen: »Fresser meines Volkes frassen Brot«. Jedoch gibt das keinen erträglichen Sinn. Nach Sym. Quinta *ὡσεὶ ἄρτον*, Hier. *ut cibum panis* halten einige den Satz für eine Vergleichung. Das tertium comparationis wäre dann das sich täglich Wiederholende, 42 4. Aber das Verb. finit. ohne Vergleichungspartikel kann diesen Sinn nicht haben. Es müsste heissen כֶּאֱכֹל לֶחֶם. Der überlieferten Lesart lässt sich schwerlich ein befriedigender Sinn abgewinnen. Wellh. liest mit Bevan אָכֹל וְלָחֹם als zwei Infinitivi absoluti zur Verstärkung des Begriffs, eine Konjektur, die sich durch ihre Einfachheit empfiehlt, obgleich auch sie nicht frei von Bedenken ist. Jer 10 25 entspricht dem לחם des Psalms ויכלהו. — Der Vorwurf, dass die Frevler Jahve nicht anrufen, will nach Jer 10 21 (אֶת יהוה לֹא דָרָשׁוּ) besagen, dass sie sich um Jahves Willen nicht kümmerten. **5** שָׁם im zeitlichen Sinne wie 36 13. Der Sänger weist auf ein bestimmtes uns nicht mehr sicher bekanntes Ereignis hin, bei welchem die gottlosen Israeliten in Schrecken gerieten. — Über das zur Verstärkung dienende absolute Objekt פַּחַד (Job 3 25) vgl. G-K 117 p. — Der Grund, weswegen der Schreck über sie kam, ist der, dass sie inne wurden: es gibt doch einen Gott. אלהים, nicht יהוה, weil der Satz im Gegensatz zu der Behauptung der Toren אין אלהים v. 1 steht. — Das gerechte Geschlecht, d. i. die frommen Israeliten (24 6 112 2), hat sich seines Schutzes zu erfreun, über die gottlosen Toren aber bringt er Verderben. **6** Der massor. Text wird mit konzessiver

7 Ach dass von Zion Israels Rettung käme!
Wenn Jahve seines Volkes Schicksal wendet,
jubele Jakob, freue sich Israel.

---

Fassung des תבישו erklärt werden müssen: »Mögt ihr immerhin das, was der Unterdrückte plant, zu Schanden machen, [es wird euch nicht gelingen], denn Jahve ist seine Zuflucht«. Der Plan des Unterdrückten müsste dann etwa nach 13 3 das Suchen nach Mitteln und Wegen sein, um den Verfolgungen der Gottlosen zu entgehn. Jedoch leidet der ganze oben umschriebene Gedanke an grossen Schwierigkeiten. Das Hif. הֵבִישׁ hat sonst nie ein sachliches Objekt, sondern nur ein persönliches, da es eigentlich bedeutet: »bewirken, dass jemand sich schämen muss«. Ferner ist die oben in Klammern gegebene Ergänzung willkürlich; mit Recht bemerkt Olsh., man erwarte vielmehr den einfachen Ausdruck: Den Plan des Leidenden werdet ihr nicht zu Schanden machen, denn u. s. w. Aber auch dann noch findet Olsh. den Ausdruck עצת עני trotz der עֵצוֹת 13 3 mit Recht auffallend. Dass eine Textverderbnis vorliegt, halte auch ich für sicher. Die starken Abweichungen 53 6 (s. dort) haben allerdings den ursprünglichen Text auch keineswegs erhalten, führen aber auf das Richtige. Lies מֵעֲצַת עָנִי הֹבִישׁוּ (s. o. die Übersetzung). עֵצָה ist wie Jes 19 3 der feindselige Plan der Gegner. עָנִי ist Gen. obj. wie z. B. חֲמַס אָחִיךָ »der Frevel an deinem Bruder« G-K 128 h. Zu בּוֹשׁ מִן vgl. Hos 10 6 יֵבוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מֵעֲצָתוֹ. Die Lesart הֹבִישׁוּ ist 53 6 von LXX (*κατησχύνθησαν*) bezeugt. Das מֵ vor עֲצַת steckt in dem עצמות 53 6 (s. dort). — Unter dem עָנִי versteht Raschi Israel; genauer sind es die unterdrückten Frommen in Israel. — 7 Der Dichter schliesst mit dem Wunsche der Wiederherstellung des Volks. Die gottlosen Israeliten, welche ihre Volksgenossen unterdrückten, sind von der Strafe erreicht. Aber dies Strafgericht hat zugleich dem ganzen Volke schwere Wunden geschlagen; darum kann der Dichter um Israels Errettung bitten. Dass die Hülfe von Zion, dem Sitz Jahves, erwartet wird, erklärt sich am leichtesten, wenn Jerusalem noch nicht zerstört war. — מי יתן = *utinam* G-K 151 a. — Die Bedeutung des Ausdrucks שׁוּב שְׁבוּת (oder שְׁבִית) ist streitig; vgl. zuletzt ZATW 15 (1895) S. 1 ff. und Ges. Buhl. LXX Hier. *(quando reduxerit dominus captivitatem populi sui)* setzen שְׁבוּת = שְׁבִי. Bei dieser Erklärung müssen Stellen wie Am 9 14 Hos 6 11 als nachexilisch angesehn werden, und für Job 42 10 muss man ein Verblassen der ursprünglichen Bedeutung annehmen. Dies wird vermieden bei Ewalds Erklärung, welcher nach dem Vorgange von Aquila zu Jer 32 44 und Sym. zu Job 42 10 (*ἐπέστρεψε τὴν ἀποστροφήν*) שְׁבוּת als Stat. constr. zu שָׁבוּת (von שׁוּב) ansieht, also eigentlich: »die Wendung wenden«, vgl. Ausdrücke wie ריב ריבו. Das Wort שְׁבִית (von שׁבה) Num 21 29 muss dann freilich von שְׁבוּת (von שׁוּב) ganz getrennt werden.

## 15

Der Psalm zeichnet das Ideal eines frommen Israeliten, der sich wegen seiner Frömmigkeit des göttlichen Schutzes zu erfreun hat. Gefordert wird Redlichkeit im Handel und Wandel; aufrichtige Gesinnung; Meiden von Verleumdung, Beeinträchtigung und Schmähung des Nächsten; Verachtung der Verworfenen und Hochhaltung der Gottesfürchtigen; festes Halten an dem einmal gegebenen Wort; endlich Meiden des Wuchers und der Bestechung.

Zu der Überschrift »ein Psalm, von David« fügen einige Handschriften der LXX hinzu: »als er nach der Besiegung Absaloms zurückkehrte um im Tempel anzubeten«. Theodor von Mopsuestia dagegen gibt ihm die Überschrift: »Gesprochen im Namen des Volks, nachdem es aus den Kriegen mit den Assyrern gerettet war«. Der Exeget hat richtig gesehn, dass der Psalm sich aufs engste mit Jes 33 13—16 berührt. Aber das Original liegt nicht bei dem Propheten, sondern bei dem Psalmisten vor. Die vielfachen Berührungen mit Psalmen in Jes 33 machen es sicher, dass auch die Verse 13—16 eine Umschreibung des Psalms sind. Also ist dieser älter als jenes Kapitel, vgl. indessen zu Ps 12.

## 15. *Wer Jahves Gast sein darf.*

1 Ein Psalm; von David.
Jahve, wer darf in deinem Zelte gasten?
wer darf auf deinem heiligen Berge wohnen?
2 Wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übt
und Wahrheit redet in seinem Herzen,
3 Nicht mit seiner Zunge leichtfertig ist,
einem Andern nichts Böses zufügt
Und keine Schmach auf seinen Nächsten lädt;
4 In dessen Augen der Verworfne verachtet ist,
und der die ehrt, welche Jahve fürchten,
Zu Leide schwört und doch nicht ändert;

---

Metrum: Doppeldreier; v. 3c. 4c. 5c einfache Dreier.

**1** יגור übersetzt Aq. *προσηλυτεύσει,* d. i. wer darf sich als גֵּר, als Schutzbefohlener, in deinem Zelte aufhalten. Wer als *Ger* in das Zelt aufgenommen ist, ist dadurch unverletzlich geworden. Diese noch für den heutigen Orient so wichtige soziale Einrichtung findet ihre Anwendung auch auf das Verhältnis des Menschen zu Gott. Im Phönizischen finden sich Personennamen wie *Gersakkun*, lateinisch-punisch *Gisco* (Klient des Gottes Sakkun); *Germelkart* (Klient des Melkart); *Gerastart* (Klient der Astarte); *Gerhekal* (Klient des Tempels). Die Araber nennen den, welcher in Mekka bei der Kaaba wohnt, *ǵār allāh* »Klient Allahs«, s. Robertson Smith, Relig. of the Semites p. 77. Der Sänger will sagen: wem gewährst du das Recht, sich unter deinen Schutz zu stellen? vgl. den Schluss des Psalms. Im bürgerlichen Leben erwirbt man dies Recht schon dadurch, dass man sich an die Zeltstricke klammert; um ein Ger Jahves zu sein, muss man ein unsträfliches Leben führen. Der Ausdruck »Zelt« gehört noch zum Bilde; es ist das in der Wüste oder Steppe aufgeschlagene Zelt des Schêchs, bei dem der Wanderer um gastliche Aufnahme bittet, vgl. 27 5. אהל ist also nicht Bezeichnung des Tempels. Auch im zweiten Versgliede ist nicht von einem Wohnen im Tempel die Rede. Der heilige Berg Jahves ist Zion oder Jerusalem, und der Sänger will sagen: wer hat in Zion Bürgerrecht? Jes 33 14 tritt für das Zelt das brennende Feuer als Bezeichnung des strafenden und alles Unheilige verzehrenden Gottes ein; für den heiligen Berg die ewigen Gluten in demselben Sinne. Es ist klar, dass die Fassung des Psalms die ursprüngliche ist, und dass der Prophet das Bild abwandelt. **2** תמים ist ein adverbiales Zustandsadjektiv im Akkusativ, wie sich aus dem parallelen הֹלֵךְ צְדָקוֹת Jes 33 15 ergibt, vgl. G-K 118q. — Zu dem rechtschaffenen Wandel und Handel kommt im zweiten Versgliede die Forderung aufrichtiger Gesinnung hinzu. Das Tun soll frei sein von Heuchelei. **3** Die Verba finita setzen das Partizip in v. 2 fort, G-K 116x. Die Perfecta wie 1 1. — Das Qal רָגַל nur hier; LXX *ἐδόλωσεν*, dagegen Hier. *qui non est facilis in lingua sua* nach neuhebr. רַגִּיל »einer der leicht mit den Füssen fortkommt«. Das Targum endlich direkt: »verleumden«, vgl. רָכִיל. Die genaue Bedeutung lässt sich nicht mehr sicher nachweisen. Jedenfalls handelt es sich um Zungensünden. — עַל erklärt sich daraus, dass die Worte auf der Zunge liegen wie der Pfeil auf dem Bogen, vgl. 64 4. II Sam 23 2. — נשא חרפה ist schwerlich: »Schmach aussprechen« (mit Ellipse von על לשנו oder על שפתיו, wie 16 4), sondern bedeutet: »Schmach aufladen«; anders 69 8. **4** נִמְאָס ist Subjekt, נִבְזֶה Prädikat; ersteres steht im Gegensatz zu dem folgenden יראי יהוה, das Prädikat im Gegensatz zu יכבד. Die Anordnung ist also chiastisch. Dagegen sehn Hitz. Del. נמאס als einfache Wiederaufnahme von נבזה an: »wer gering in seinen eignen Augen ist, missachtet«; sie finden hier die Tugend der Demut gefordert, vgl. II Sam 6 22. Aber Demut und Selbstverachtung ist keineswegs identisch, und die letztere gehört nicht zum Ideal eines Frommen. Auch spricht gegen diese Auffassung das Part. נִמְאָס, das unter lauter Perfekten nicht Prädikat sein kann. — לְהָרַע übersetzten LXX Syr. und danach Luther »seinem

5 Wer sein Geld nicht auf Wucher gibt
und keine Bestechung gegen den Unschuldigen annimmt.
Wer dies tut, der wird nimmer wanken.

### 16. *Gott das höchste Gut.*

1 Miktam von David.
Behüte mich, Gott, denn bei dir hab' ich mich geborgen.

---

Nächsten«, indem sie לְהָרֵעַ aussprachen, vgl. Prv 17 17 Ez 47 22. Aber abgesehn davon, dass der Sprachgebrauch לְרֵעֵהוּ verlangt, ist die Erwähnung des Nächsten beim Schwören mindestens überflüssig. Richtig sehn Aq. Theod. (*τοῦ κακῶσαι*) in der Form einen Infin. Hif. Die Formel ist abgekürzt aus der vollständigeren Lev 5 4: »wenn jemand unbesonnen schwört Liebes oder Leides zu tun« (לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב). »Liebes und Leides« ist eine sprichwörtliche Redensart in der Bedeutung: »was es auch sei« Gen 24 50 Num 24 13. Im Psalm ist nach dem folgenden וְלֹא יָמִר der Ausdruck dahin zu verstehn, dass der Schwur dem Schwörenden Nachteil bringen könnte. Auch in diesem Fall hält der Fromme nicht nur seinen Schwur, sondern er vollzieht ihn auch ganz, und substituiert nicht das Leichtere dem Schwereren, vgl. Lev 27 10. 33. **5** Das Verbot des Zinsennehmens, im Gesetz Ex 22 24 Lev 25 36f. Dtn 23 20f. auf die Volksgenossen beschränkt, tritt hier absolut auf. Bei Jes 33 15 ist der Ausdruck verallgemeinert: »wer den durch Druck erworbenen Gewinn verschmäht«. — Zu 5b vgl. Ex 23 8. Bei Jes 33 15 noch anschaulicher: »er schüttelt die Bestechung von seiner Hand ab«. — אֵלֶּה fasst die von v. 2 an aufgezählten Pflichten zusammen. — Der Schluss kehrt zum Anfang zurück. In allen Gefahren, die dem Frommen drohn, wird er an Jahve, seinem Beschützer, einen festen Halt haben.

16

In Jahve hat der Sänger seinen Schutz und sein Glück gefunden 1. 2. Denn den Frommen im Lande gewährt Jahve sein Heil 3. Voll Abscheu wendet er sich ab von den Abtrünnigen; nur Jahve ist sein Teil 4. 5. Ein liebliches Los ist ihm gefallen; dafür preist er Jahve allezeit 6—7. In seinem Schutz kann er allen Gefahren trotzen 8—9. Jahve wird seinen Frommen nicht untergehn lassen sondern ihm in der steten Gemeinschaft mit Gott Fülle der Freude gewähren 10—11.

Dass es die israelitische Gemeinde ist, welche in diesem tief empfundenen Psalm ihr Bekenntnis, ihren Dank und ihr Hoffen ausspricht, hat zuerst Theodor von Mopsuestia erkannt. Nur von ihr verstanden gibt v. 10 einen befriedigenden Sinn; denn diese Stelle spricht nicht von einem Leben nach dem Tode, sondern von der Bewahrung vor dem Tode überhaupt.

Die Situation, aus welcher heraus der Psalm gedichtet ist, ergibt sich aus den zahlreichen und sehr nahen Berührungen mit bestimmten Abschnitten des Deuterojesaias, s. die Erklärung. Während des Exils waren zahlreiche Israeliten zum Götzendienst abgefallen. Um den Gegensatz zwischen diesen und den Treugebliebenen bewegt sich der Gedankengang des Dichters, aber so dass das Geschick der Abtrünnigen nur die Folie zu dem reichen äusseren und geistigen Segen der Frommen bildet. v. 3 spricht der Dichter von »den Heiligen, die im Lande sind«; die Abtrünnigen scheinen danach nicht im Lande zu sein. Der Psalm wird gedichtet sein, als ein Teil des Volks bereits aus der Gefangenschaft zurückgekehrt war. In der jungen Freude über ihre Wiederherstellung setzt sich die Gemeinde hinweg über die Drangsale des äusseren Lebens und lebt nur dem einen Gefühl der Dankbarkeit, Zufriedenheit und Hoffnung in Gott.

Metrum: v. 2—9 Siebener (4 + 3); v. 10 Doppelvierer; v. 1 und 4c einfacher Vierer; v. 11 einfacher Dreier und Doppeldreier.

**1** Über die Aussprache von שָׁמְרֵנִי vgl. G-K 61d Fussnote. **2** Die Vokalisation אָמַרְתְּ beruht auf der Annahme, dass die Seele angeredet sei, wie das Targum ergänzend

2 ⸢Ich spreche⸣ zu Jahve: »Du bist mein Herr,
ich habe kein höheres Gut als dich«.
3 An den Heiligen, die im Lande sind,
⸢handelt Jahve herrlich; all sein Wohlgefallen hat er an ihnen⸣.

---

übersetzt: »du meine Seele hast gesagt«; aber da die Seele garnicht genannt ist, so ist eine solche Ergänzung nicht wohl möglich. Veranlasst ist die Aussprache als 2. Pers. fem. durch die scriptio defectiva; nach 140 13 (יָדַעְתִּ), Ez 16 59 (עָשִׂית) ist mit LXX Syr. und wahrscheinlich Hier. (*dicens* auf vorhergehendes *speravi* bezogen) sowie mit hebr. Hss. zu lesen אָמַרְתִּ; vgl. 31 15 140 7. — אדני in der ursprünglichen Bedeutung, wie 35 23 und sonst. Der Ausdruck ist emphatisch: »du und kein Anderer«. — Das zweite Glied übersetzen Sym. Hier. Targ. *bonum mihi non est sine te.* Aber das müsste heissen בַּל בִּלְעָדֶיךָ, wie von Houbigant u. a. konjiziert ist. Dagegen kann עַל in der Bedeutung »über — hinaus« verstanden werden, wie Gen 48 22 Koh 1 16. Der Sänger will nicht sagen, dass er ausser Jahve keine Güter habe, denn er hat sie wirklich v. 5. 6, sondern dass Jahve sein höchstes Gut ist. Der Gedanke ist also etwas anders als 73 25. טובתי, auch von Aq. ohne Artikel (ἀγαθοσύνη μου) wiedergegeben, bezeichnet die Güter, die der Sänger wirklich hat oder haben könnte; vgl. für den Ausdruck יְדֵיהֶם 115 7 = יָדַיִם לָהֶם und Num 12 6 Koh 5 16; vgl. auch Ps 20 3 עזרך, Jes 1 26 שפטיך. Da der Rhythmus nicht frei von Bedenken ist, liegt vielleicht ein Textfehler vor; בל בלעדיך bessert aber nichts. Über LXX vgl. JpTh 1882 S. 602. **3** Diese Crux interpretum lautet nach dem massoretischen Text übersetzt: »den Heiligen, welche im Lande sind, und die Herrlichen, an welchen ich all' mein Wohlgefallen habe«. Der Stat. constr. וְאַדִּירֵי in Anlehnung an einen Satz, welcher die Stelle eines Genetivs vertritt, nach G-K 130 d. Allein der Satz, wie er dasteht, gibt keinen Sinn. לקדשים hängt in der Luft, und es fehlt der Nachsatz. Dass die Stelle korrumpiert ist, wird allgemein anerkannt, aber die Restaurationsversuche sind bei allen Auslegern verschieden. Dies rührt daher, dass man zu Konjekturen greift ohne die Texteszeugen befragt zu haben. LXX übersetzen: *τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσε (κύριος), πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς.* Das eingeklammerte *κύριος* findet sich bei Theodoret und in mehr als 90 Handschriften bei Parsons; vermutlich ist es die Lesart Lucians und wurde in anderen Handschriften gestrichen, weil es im hebräischen Text kein Äquivalent zu haben schien. Aber in Wirklichkeit repräsentiert es das schliessende י von ואדירי als gewöhnliche Abkürzung von יהוה oder יְהֹ, wie Jona 1 9 עברי אנכי LXX *δοῦλος κυρίου εἰμὶ ἐγώ* = עבד י׳ אנכי. Die Übersetzung der LXX retrovertiert ergibt als ihre Vorlage

לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ [oder בארצו] הֵמָּה יַאְדִּיר י[הוה] כָּל־חֶפְצוֹ בָּם

Die Richtigkeit dieser Lesart wird durch das Metrum bestätigt; der Vers ist ein regelrechter Siebener wie die vorhergehenden und folgenden. Alle anderen Konjekturen, auch der ganz abweichende Text Wellhausens, scheitern daran, dass sie nicht in das Metrum des Psalms passen. — האדיר לפלני »an jemandem herrlich handeln« sagt man wie הפליא לפלני. Jes 42 21 wird das Verb mit dem Akkus. konstruiert; aber dort ist das Objekt auch ein sachliches. Andrerseits findet sich an dieser Stelle ebendieselbe Zusammenstellung von חפץ und האדיר wie im Psalm. »Die Heiligen« ist Bezeichnung der gesetzestreuen Israeliten, vgl. 34 10 Dan 7 18 Dtn 33 3; sie heissen so als die aus der profanen Welt Ausgesonderten und Jahve Angehörigen; es sind dieselben, welche 35 20 »die Stillen im Lande«, 101 6 »die Treuen im Lande« genannt werden. »Das Land« ohne weiteren Zusatz (oder: »sein Land«) ist Juda, I Sam 23 23. 27 I Reg 9 21 II Reg 15 20 Zph 2 3. Richtig hat bereits Olsh. gesehn, dass der Ausdruck »die im Lande sind«, sofern er nicht als ein ganz müssiger erscheinen soll, die Israeliten a u s s e r h a l b d e s L a n d e s zum Gegensatz haben muss. Das Pronomen הֵמָּה ist mit Hier. Syr. Targ. *(qui in terra sunt)* als Vertreter der Copula anzusehn. Dieser im Aramäischen ganz gewöhnliche Sprachgebrauch wird für das Hebräische belegt durch I Reg 9 20 Dtn 20 15 Gen 7 2. Es ist die Rede von den gesetzestreuen

[4]Viel werden die Schmerzen derer, die einen Andern umwerben (?).
Ich will ihre blutigen Trankopfer nicht spenden
Und ihren Namen nicht auf meine Lippen nehmen.

---

Israeliten, welche in Juda sind, im Gegensatz zu den Götzendienern, welche in Babel zurück geblieben sind. An den ersteren ist die Weissagung Jes 62 4 in Erfüllung gegangen; auf sie trifft der Name *Chephzibah* zu, denn Jahve hat an ihnen Wohlgefallen, vgl. כִּי חָפֵץ יהוה בָּךְ Jes. l. l. Einen sachlichen Kommentar zu dem Verherrlichen gibt Jes 62 11. 12 (vgl. עַם קֹדֶשׁ) 65 16—25. **4** Gradeso wie Jes 65 13ff. treten hier im Psalm die abgöttischen Israeliten in Gegensatz zu den »Heiligen«, vgl. besonders v. 14. Eine Schilderung des Götzendienstes der Israeliten in Babel (nicht in Palästina) gibt Jes 65 1—7. 11. Subjekt zu יִרְבּוּ ist עצבותם. Das Verb steht im Masculin. vor dem Nomen im Genus fem. nach G-K 145 p. Syr. Targ. יַרְבּוּ: »Zahlreich machen ihre Schmerzen diejenigen welche u. s. w.«. Das Qal wird bezeugt von LXX Aq. Sym. Theod. Hier. — Die Worte אחר מהרו fasst bereits Aq. als einen Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר auf, welcher von dem Nominalsuffix in עצבותם abhängig ist, vgl. G-K 155 f. — Unter עצבותם verstehn Theod. Quinta Hier. Targ. Götzenbilder; da aber hierfür sonst ausschliesslich der maskulinische Plural עֲצַבִּים gebräuchlich ist, so wird man das Wort mit LXX Aq. Sym. Syr. als Schmerzen zu verstehn haben, vgl. Jes 65 14 die Anrede an die götzendienerischen Israeliten: »ihr werdet schreien vor Herzeleid«. — Der Sinn der Worte אחר מהרו ist ungewiss. Da es sich im folgenden ohne Zweifel um Götzendienst handelt, so hat es keine Bedenken, אַחֵר im Sinne von אֵל אַחֵר zu nehmen, wie Jes 42 8 48 11. Man mag an die Götzen Gad oder Meni Jes 65 11 denken. Schwieriger ist מָהָרוּ. Dem Zusammenhang nach muss das Wort irgendwie die Hingabe an den fremden Gott bezeichnen. Die meisten der alten Übersetzer (LXX Theod. Sym. Hier. Syr. Targ.) geben ihm die Bedeutung »eilen«, die sonst nur das Piel hat, vgl. Luther: »die einem andern nacheilen«; jedoch ist dies sprachlich nicht möglich. Auch Aquilas Lesart οἳ ἄλλον ἐκάκωσαν (הֵמֵרוּ) befriedigt nicht. Die im Anschluss hieran früher von mir vorgeschlagene Konjektur הֵמִירוּ »welche einen andern eingetauscht haben« (106 20 Jer 2 11) scheitert daran, dass der Akkusativ bei הֵמִיר dasjenige bezeichnet, was man beim Tausch weggibt, während das Eingetauschte durch בְּ eingeführt wird; es müsste also heissen בְּאַחֵר הֵמִירוּהוּ. Hitz. und ähnlich Wildeboer erklären: »die einen Andern umwerben«. Das Bild von der Ehe auf das Verhältnis des Menschen zur Gottheit angewandt ist im Alt. Test. bekannt genug. Nun bedeutet freilich מָהַר Ex 22 15 »ein Weib für den gezahlten Kaufpreis (מֹהַר) erwerben«, und es scheint, da Jahve in dem Verhältnis nicht dem Weibe sondern dem Manne entspricht, jenes Bild nicht zu Grunde liegen zu können. Allein Wildeboers Ansicht, dass das Wort später zweiseitig gebraucht sei, scheint mir jetzt nicht mehr so unwahrscheinlich wie früher. Denn ebenso wird das syr. *mkar* (eigentl.: »kaufen«) gebraucht. Von *mkîrtâ* »die Verlobte« wird *mkîrâ* »der Bräutigam« gebildet, »da man nicht mehr daran denkt, dass jene eigentlich »»die Gekaufte«« ist«. Auch im Arab. wird von dem Femin. *mahîra* (»die für den Kaufpreis erstandene Frau«) ein Mask. *mahîr* gebildet, s. ZDMG 40 S. 154 u. vgl. ThT 1893 S. 610 ff. Damit ist auch für hebr. מָהַר die Möglichkeit eines Verblassens der ursprünglichen Bedeutung erwiesen. Es bleibt nur die Schwierigkeit, dass die alten Übersetzer die Bedeutung »freien« nicht anerkennen, und dass sie auch im nachbibl. Hebr. nicht nachgewiesen ist. **4b** Der Sänger weist die Gemeinschaft mit den Abtrünnigen voll Abscheu zurück. Richtig erläutert Bar Hebraeus: »Ich will ihren Götzen nicht opfern«. Trankopfer von Blut sind blutige Trankopfer. מִן steht zur Bezeichnung des Stoffes wie 45 14 al. Die blutigen Trankopfer sind nicht eigentlich zu verstehn, sondern der Dichter denkt an die Greuel der abtrünnigen Israeliten, welche ihre Kinder den Götzen schlachteten und dabei Trankopfer spendeten, Jes 57 5f. 65 11. — Das Suffix in שמותם geht auf die Götzendiener, deren Name Jes 65 15 als Fluchformel dient. **5** חֵלֶק ist das erb- und eigentümliche Grundstück. Israels Erbgut ist Jahve,

5 Jahve ist mein Besitzteil und mein Becher;
du bist ʿallezeitʾ (?) mein Los.
6 Mir fielen die Lose in lieblichen Gegenden zu;
auch gefällt mir das Erbe.
7 Ich preise Jahve, der mich beraten hat;
auch nachts mahnen mich meine Nieren.
8 Ich habe Jahve beständig vor mir;
wenn er zu meiner Rechten ist, so wanke ich nicht.
9 Darum freut sich mein Herz und frohlockt mein Gemüt,
auch mein Leib wird in Sicherheit wohnen.
10 Denn du wirst mein Leben nicht der Unterwelt preisgeben,
wirst deinen Frommen nicht das Grab sehn lassen.

---

Jer 10 16 51 19. Dagegen hatten die Abtrünnigen Steinfetische zu ihrem חֵלֶק gemacht, Jes 57 6. Das Bild vom Becher (vgl. 11 6) bildet einen Gegensatz zu den blutigen Trankopfern v. 4. Jahve ist Israels gefüllter Becher, d. h. durch seinen Besitz werden Israel alle Freuden zu teil, vgl. 23 5. — תּוֹמִיךְ scheint zweite Person Imperf. Hif. von יָמַךְ zu sein. Jedoch existiert eine solche Wurzel im Hebräischen nicht. Nach Wetzstein bei Delitzsch kommt im heutigen Vulgärarabisch Syriens (Damaskus) das hebräischem הוֹמִיךְ entsprechende *aumaka* in der Bedeutung »weit machen« im Volksgebrauch vor. Jedoch kennen die arabischen Lexikographen ein solches Verbum nicht, und ausserdem passt es nicht zu גורל. Manche Ausleger halten das Wort daher für ein Partizip Qal von תמך »halten« mit ungenauer Orthographie und schreiben תּוֹמִיךְ für תֹּמֵךְ; so bereits die alten Übersetzungen. Aber abgesehn von der doppelten Unregelmässigkeit in der Schreibung ist es gewiss nicht wahrscheinlich, dass Jahve als Ergreifer oder Halter des Loses (Hier. *tu possessor sortis meae*) bezeichnet wäre. Das Wort ist vermutlich korrumpiert; Olshausen liest תּוֹסִיף, vgl. Ex 11 6. Andere haben תָּמִיד vorgeschlagen, vgl. 73 23. Der Sinn passt gut, aber die Schriftzüge sind freilich recht verschieden. **6** Zu der Freude in Gott kommt das äussere Glück hinzu. Der Gedanke vom Erbteil, welcher v. 5 bildlich verwandt war, wird hier im eigentlichen Sinne ausgeführt. Die Messschnüre חבלים stehn metonymisch für den abgemessenen Grundbesitz. Das Verb נפלו deutet darauf hin, dass derselbe durch's Los verteilt wurde. נעימים sind Job 36 11 »Annehmlichkeiten«, was im Psalm keinen rechten Sinn gibt. König (Syntax 244 b) will חבלים *(sortes)* ergänzen. Am einfachsten versteht man das Wort von den lieblichen Gegenden Kanaans; vgl. für die Form חֲרֵרִים Jer 17 6 »verdorrte Gegenden«, und für den Sinn Ps 106 24 Mal 3 12. — אַף führt das dem objektiven Tatbestande entsprechende subjektive Gefühl ein. — Über die Form נַחֲלָת vgl. G-K 80 g. LXX Syr. ergänzen »mein«, gegen Hier. Targ. — שָׁפַר עַל, im Hebr. nur hier, ist ein im Aramäischen gewöhnliches Wort in der Bedeutung »gefallen«, z. B. Dan 4 24. **7** »Beraten hat«, nämlich so zu handeln, wie ich getan; dem Zusammenhang gemäss wird man das Wort passend auf die angetretene Heimkehr aus Babel beziehn. — Die Nieren als Sitz der Empfindung mahnen zum Dank, vgl. אברך im Parallelgliede, und Prv 23 16. Das Perf. יִסְּרוּנִי von der erfahrungsmässigen Tatsache, G-K 106 k. **8** Eigentlich: »Ich habe Jahve vor mich gestellt«, d. i. ich habe ihn vor Augen und im Herzen. — Zur Rechten steht der Beschützer 121 5. Wenn Israel Jahve als seinen Beschützer hat, so kann es allen Gefahren trotzen, es wird ihnen nicht unterliegen. בל אמוט wie 10 6 15 5. **9** כבודי wie 7 6. Seele und Leib sind zusammenfassende Bezeichnung des menschlichen Wesens, 63 2. Das erste Versglied malt die durch nichts gestörte Seelenfreude, das zweite die äussere Sicherheit. **10** Der Grund für diese Freude und Sicherheit ist der, dass Israel weiss, Jahve wird es vor dem Rachen der Unterwelt bewahren. נפשי dient zur Umschreibung des Pronomens »mich« und ist soviel wie חסידיך im Parallelgliede, שאול und שחת sind Synonyma, insofern die Vorstellung von der Scheol in mancher Beziehung vom Grabe abstrahiert ist. Der

11 Du wirst mir den Weg des Lebens kund tun;
Fülle von Freuden ist vor deinem Antlitz,
Wonnen in deiner Rechten immerdar.

## 17. *Bitte um Recht gegen die ruchlosen Feinde.*

1 Ein Gebet; von David.
Höre Jahve, eine gerechte Sache,
merk' auf mein Schreien,
Vernimm mein Beten mit Lippen sonder Trug.

---

Inhalt des 10. Verses gibt, wenn er auf einen einzelnen Israeliten bezogen wird, keinen Sinn; denn kein einzelner Israelit konnte hoffen, nie zu sterben. Nur von Israel als Gesamtheit gilt es, dass es das Grab nicht sehn, d. h. nicht untergehn wird. Das Kethib חסידֶיךָ d. i. die Israeliten ist eine erklärende Variante; das Qere wird durch die besten Handschriften und alle Versionen gestützt und gibt einen besseren Sinn; denn nicht von den einzelnen Israeliten sondern nur von Israel gilt es, was der Sänger sagt. — Die negativen Aussagen des 10. Verses werden erläutert und vervollständigt durch die positive Wendung des **11**. Das Leben ist nicht die einfache Existenz auf Erden, sondern der Genuss der Freuden, welche aus der Gemeinschaft mit Gott entspringen; vgl. Kleinert in StKr 1895 S. 693 ff. — תודיעני übersetzen LXX unrichtig *ἐγνώρισάς μοι;* das Imperf. muss ebenso verstanden werden wie in v. 10. Richtig Hier. *ostendes mihi.* Der Weg des Lebens ist der, welcher zum Leben führt, Prv 10 17. Israel erwartet, dass Jahve, der es beraten hat, den es beständig sich vor Augen stellt, es auch in Zukunft den rechten Weg führen wird. Es meint damit die Treue gegen Jahve; auch sie ist bedingt durch die göttliche Unterweisung. — Das zweite und dritte Versglied entfalten in zwei selbständigen Sätzen den Begriff des Lebens. Die Freuden vor Jahves Antlitz sind diejenigen, welche aus der Gewissheit entspringen, dass sein gnadenreiches Antlitz über den Seinen leuchtet, vgl. 4 7. — Theod. sprach שֶׁבַע aus, eine Deutung, die auch der Midrasch (Wünsche 127) kennt. — Die Wonnen liegen in Jahves rechter Hand, weil er im Begriff steht, sie zu spenden. Sie umfassen alle die Segensgaben, deren Israel sich rühmen darf.

17

In einem dreimaligen Aufruf (v. 1. 6. 13) bittet der Sänger Jahve, ihm Recht und Hülfe zu gewähren. Er begründet seine Bitte zuerst mit dem guten Recht seiner Sache. Er ist frei von Schuld; seine Gesinnung ist lauter, und er hat seinen Wandel geführt gemäss den Forderungen des göttlichen Gesetzes 1—5. Der zweite Aufruf sucht Jahve zum Einschreiten zu bewegen durch eine Schilderung der drohenden grausamen Feinde 6—12. Der dritte bittet um ihre Vernichtung und schliesst mit dem Ausdruck glaubensvoller Gewissheit, dass nach der Unglücksnacht der Morgen anbrechen wird, an dem das Gnadenlicht des göttlichen Antlitzes dem jetzt unterdrückten Gerechten aufgehn wird 13—15.

Um zu bestimmen, wer der Sänger ist, ist zunächst festzustellen, wen wir unter dem Feinde zu verstehn haben, von dem er gewalttätig behandelt wird. Es ist nicht ein einzelner, sondern eine Mehrheit, die den Sänger umgibt und ihn zu verderben trachtet v. 7. 9. 10. 11. 14. Der v. 12. 13 eintretende Singular erklärt sich aus einer Personifikation. Die Feinde erscheinen als grausam, gefühllos und hochmütig. Sie liegen auf der Lauer wie ein Löwe, um unvermutet über den Sänger herzufallen. Sie trachten danach, in das Land einzufallen v. 11, und sie »verwüsten« v. 9. Diese Schilderung zeigt, dass es sich nicht um private Feindschaft handelt, auch nicht um die Rotte gewalttätiger gottvergessener Israeliten, sondern um einen auswärtigen Feind. רָשָׁע v. 13 (vgl. v. 9 רשעים) ist also wie z. B. 9 6 Bezeichnung eines heidnischen Volks.

2 Von deinem Antlitz lass mein Recht ausgehn;
deine Augen sehen richtig.
3 Prüfst du mein Herz, suchst du es auf bei Nacht,
erprobst du mich: du findest kein ʿböses Sinnenʾ bei mir,
Nicht übertritt mein Mund.

---

Auch der Sänger ist nicht eine Einzelperson. Denn wenn er auch meistens in der ersten Person Singularis redet, so tritt ganz gleichbedeutend doch auch der Plural ein v. 11 »unsere Schritte«, vgl. v. 7 חוֹסִים. Das »Verwüsten« v. 9 gibt einen ungleich besseren Sinn, wenn man das Wort auf das Volk oder das Land bezieht, als wenn man dabei an einen einzelnen denkt. Auch in diesem Psalm redet die Gemeinde. Sie ist von grausamen Feinden umgeben, die sie vernichten wollen. Und doch weiss sie, dass sie jenen gegenüber Recht hat. Dies Recht Israels gegenüber den Heiden ist jetzt unterdrückt. Aber Jahve wird es ans Tageslicht bringen. Es kommt eine Zeit, da den Gottlosen bis ins dritte Geschlecht vergolten wird v. 14, Israel aber gerechtfertigt sich am Heil seines Gottes sättigt. Dass diese Zeit bald erscheine will der Psalm erbitten.

Die Abfassungszeit lässt sich aus inneren Merkmalen nicht feststellen. Der Text ist mehrfach korrumpiert.

Metrum. Obgleich einzelne Verse das Schema 4 + 4, 4 + 3, 3 + 3 zeigen, kann ich doch ein regelrechtes, wenn auch gemischtes Metrum nicht erkennen.

**1** צֶדֶק parallel mit רנתי, ist Objekt zu שמעה. Das Wort bezeichnet hier nicht eine subjektive Eigenschaft, sondern einen objektiven Tatbestand, eine gerechte Sache, wie $35_{27}$ $37_{6}$ $40_{10}$ Job $6_{29}$ $35_{2}$. Der Sänger betont, dass die Sache, welche er Jahve vortragen will, eine gerechte ist, weil er weiss, dass Jahve einer ungerechten Sache sein Ohr nicht leiht, vgl. Prv $15_{29}$ $28_{9}$ Job $27_{9}$ $35_{13}$ Ps $66_{18}$ Jes $1_{15}$. Er sagt absichtlich nicht צִדְקִי, weil er nicht die Person sondern die Gerechtigkeit der Sache in den Vordergrund stellen will. Die Rechtssache, die er vor Jahve bringt, besteht darin, dass Israel, obwohl ohne Tadel (v. 3), von den Feinden aufs grimmigste verfolgt wird. Die Übersetzung »Jahve (Gott) der Gerechtigkeit« verstösst gegen Akzente, Parallelismus und Grammatik. — רִנָּה Geschrei I Reg $22_{36}$, hier als bittendes, parallel mit תְּפִלָּה, wie I Reg $8_{28}$ Jer $7_{16}$ Ps $61_{2}$. — לא שפתי מרמה bildet einen zusammengesetzten Begriff (Lippen, die ohne Falsch; das Gegenteil $78_{36}$), welcher als ganzer unter dem Einfluss der Präposition בְּ steht. Der ganze Satz ist als ein an תפלתי eng angeschlossener Relativsatz aufzufassen; er steht in chiastischem Parallelismus zu צֶדֶק. **2** Der Dichter fügt zu der Bitte um Erhörung die weitere hinzu, Jahve möge Israels Recht als solches promulgieren. מִשְׁפָּט ist das richterliche Urteil Jahves mit Einschluss der Urteilsvollstreckung, $9_{5}$. Das Antlitz Jahves bezeichnet ihn selbst, sofern er sich der Welt zeigt, Lev $9_{24}$ Num $17_{11}$ Est $1_{19}$. — יצא vom Ergehn des richterlichen Urteils Hab $1_{4}$. — v. 2b enthält den Grund für die 2a ausgesprochene Bitte. מישרים ist adverbielle Bestimmung zu תחזינה Jes $33_{15}$; weil Jahve richtig sieht, d. h. die Dinge wie sie sind, deswegen darf Israel getrost bitten, dass er sein Urteil sprechen möge. **3** Der allgemein gehaltene Gedanke v. 2b wird jetzt auf die Gemeinde im besonderen angewandt. Jahve wird sie frei finden von Sünde in Gedanken, Worten und Taten. 3a ist ein Bedingungssatz, in dem בל תמצא den Nachsatz bildet, vgl. G-K 159h. לִבִּי ist Objekt auch zu פקדת. Die Nacht ist die Zeit, in welcher die Gedanken frei von aller Verstellung Gott am offensten vorliegen. — Über צרפתָני vgl. G-K 59h. Das Wort bedeutet hier: auf seine Echtheit erproben, wie der Goldschmied es tut, $26_{2}$. — תמצא steht nach der massoretischen Akzentuation ohne Objekt. 3b bildet danach ebenfalls einen Bedingungssatz: »Sann ich Böses, so kam es nicht über meinen Mund«. Über die Betonung von זמתי vgl. G-K 67k und ee. Allein dieser Ruhm wäre nicht fein. LXX Aq. Sym. Hier. Syr. (*cogitationes meas*) sprechen זִמֹּתַי aus und verbinden dies als Objekt mit תמצא, wobei sich das Suffix nicht auf wirklich vorhandene, sondern auf nur als möglich vorausgesetzte böse Gedanken beziehn würde,

4 Beim Tun der Menschen habe ich nach dem Wort deiner Lippen
mich ʻgehütet vorʼ des Tyrannen Wegen,
5 Meine Schritte hielten fest an deinen Geleisen,
da wankten meine Füsse nicht.
6 Ich rufe dich an, denn du antwortest mir, Gott;
neige mir dein Ohr, vernimm meine Rede.
7 Zeig deine Wundergnade, du Helfer derer, die sich bergen
vor den Empörern in deiner Rechten.
8 Bewahre mich wie die Pupille im Auge,
birg mich im Schatten deiner Flügel
9 Vor den Gottlosen, die mich verwüsten,
meinen Feinden, die mich mit Gier umringen.
10 Sie haben ihr Fettherz verschlossen;
in Hochmut redet ihr Mund.

---

wie 18 24: böse Gedanken, die ich hätte haben können, die aber in Wirklichkeit nicht vorhanden waren. Derselbe Gedanke wird erreicht, wenn man זַמֹּתִי als Infinitiv nach Analogie der Verba ל״ה auffasst, wie חַנּוֹת 77 10; G-K 67 r. — פִּי wird am einfachsten als Subjekt zu יעבר aufgefasst, wozu als Objekt »deine Gebote« hinzuzudenken ist. Absolutes עָבַר = »sich versündigen«, kömmt sonst freilich im A. T. nicht vor; im späteren Hebräisch heisst עבירה Versündigung. **4** אני steht im Gegensatz zu פעלות אדם; letzteres scheint das erfahrungsmässige (sündige) Tun und Treiben der Menschen zu bezeichnen, im Gegensatz zu welchem der Sänger sich vor Sünde gehütet hat. Trotz bösen Beispiels ist er fromm geblieben. ל zeitlich wie 32 6 לְעֵת מְצֹא. Die zweite adverbielle Nebenbestimmung בדבר שפתיך enthält das Motiv für sein Verhalten. Hinter שמרתי erwartet man die Präposition מִן Jos 6 18, wie Syr. sie bietet. Wenn sie nicht zufällig ausgefallen ist, was wahrscheinlich, muss man erklären: ich habe die Pfade des Gewalttätigen beobachtet nicht um sie innezuhalten Prv 2 20, sondern um mich durch sie abschrecken zu lassen. Wellh. will נשמרתי lesen. **5** Der Inf. abs., von LXX Sym. Theod. Hier. Targ. durch den Imperativ wiedergegeben, vertritt das verb. fin., G-K 113 gg. Wellh. liest תָּמְכוּ. Die beiden Vershälften verhalten sich zu einander wie Grund und Folge. Die Geleise Gottes bezeichnen den Weg, welchen er vorgezeichnet hat. נמוטו ist, anders als 15 5 16 8, vom Straucheln im sittlichen Sinne gemeint. **6** Das betonte ich fasst die Unschuldsversicherung 3. 4 zusammen: ich, ein solcher. — Das Perfekt קראתיך bezieht sich auf die Bitte v. 1. 2; diese war ausgesprochen in der Gewissheit der Erhörung und wird jetzt wieder aufgenommen. **7** הפלה hier nicht mit persönlichem Objekt, wie 4 4, sondern mit sachlichem, wie 31 22 Jes 28 29. — Da חסה immer mit בְּ (oder תַּחַת 91 4) konstruiert wird, התקומם mit לְ (Job 20 27), oder mit dem Akkus. (Ps 59 2 Job 27 7), so muss בימינך mit חוסים verbunden werden, vgl. Jes 49 2 51 16. Israel sucht vor (מִן) den Empörern Zuflucht bei der Rechten Gottes, vgl. Dtn 33 3. v. 7 lässt ebenso wie v. 4 einen eigentlichen Parallelismus vermissen. **8** Die Pupille heisst Dtn 32 10 אישון עין, Thr 2 18 בת עין; der Ausdruck des Psalms fasst beides zusammen. **9** שדד hat als Objekt gewöhnlich Länder oder Völker; daher wird auch hier an Verwüstung durch fremde Kriegsscharen zu denken sein. בנפש zieht man, gegen die Akzente, besser zu יקיפו als zu אויבי; für die Bedeutung vgl. 27 12 41 3. **10** a Der Dichter schildert die allem Erbarmen unzugängliche Gefühllosigkeit der Feinde. חלב bedeutet im Arab. und Syr. ursprünglich das die Eingeweide bedeckende Netz nebst dem zugehörigen Fett, vgl. Lev 3 3, und gilt als Sitz der Gefühle. »Sie hat mein Herz umgekehrt und mein Netz zerrissen« sagt ein Araber von einem weiblichen Wesen, das er leidenschaftlich liebt (Rob. Smith, Relig. of Sem. p. 360). Ebenso ist חלב im Ps. zu verstehn; also eigentlich: »sie haben ihr Fettnetz (dem Erbarmen) verschlossen«, vgl. I Joh 3 17. Die zuerst von v. Ortenberg aufgestellte Konjektur חֵלֶב לִבָּמוֹ סָגְרוּ (sie haben ihr Herz mit Fett verschlossen) ist daher ab-

11 Unsere Schritte (?) — schon haben sie mich umringt;
sie richten ihr Auge darauf, ins Land einzubrechen.
12 Er gleicht einem Löwen, der zu rauben begehrt,
und einem Leu, der im Versteck liegt.
13 Auf Jahve, tritt ihm entgegen, wirf ihn nieder!
rette meine Seele vor dem Gottlosen . . . . .
14 . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Und mit deinem Aufgesparten wollest du ihren Leib anfüllen!
Mögen die Söhne [davon] satt werden
und was sie übrig gelassen haben ihren Kindern vererben.

---

zuweisen. — 10b die Konstruktion wie $3_5$ G-K 144l. **11** Der Vers ist schwierig und sehr verschieden erklärt worden. אשורנו übersetzen LXX *ἐκβαλόντες με* = הוֹרְשֻׁנִי. Wenn der massor. Text richtig ist, so wird eine Ellipse anzunehmen sein: Unsere Schritte beobachten sie, nein, schon haben sie mich umringt. Wegen des Dagesch forte in אשורנו vgl. Ew. 260b. — Das Qere סְבָבוּנוּ will unnötig erleichtern. — Der Ausdruck שית עינים kömmt sonst nicht vor, doch vgl. Am $9_4$. Die meisten Ausleger fassen לנטות transitiv wie $18_{10}$ $62_4$, und ergänzen als Objekt mich oder uns oder unsere Schritte, während בארץ für לארץ stehn soll: »ihre Augen richten sie darauf, mich zu Boden zu senken«, eine sehr unnatürliche Ausdrucksweise. Num $21_{22}$, der einzigen Stelle, wo נָטָה בְּ vorkömmt, bedeutet es: abbiegen auf Felder und Weinberge, nämlich um sie zu plündern. Num $20_{17}$ steht dafür עָבַר; danach scheint hier gesagt zu sein, dass die Feinde danach ausspähen, einen Einfall in das (heilige) Land zu machen. Für הָאָרֶץ vgl. $16_3$. **12** Vgl. $7_3$ $10_9$ $22_{14}$ $57_5$ $58_7$. ZATW 16 S. 323. **13** קִדֵּם im feindlichen Sinne $18_6$ Jes $37_{33}$. — חרבך fassen Hier. (*qui est gladius tuus*) und die jüdischen Ausleger als Apposition zu רָשָׁע, vgl. Jes $10_5$; die Neueren als zweites Subjekt zu פלטה wie 10b (durch dein Schwert). Beide Auffassungen sind nicht frei von grossen Schwierigkeiten. Denn dass der Gottlose als das Strafwerkzeug Jahves erscheint, ist dem Zusammenhange durchaus fremd. Sollte aber das Schwert Jahves als das Mittel der Errettung genannt sein, so wäre es nur natürlich gewesen, wenn der Dichter die Präposition בְּ angewandt hätte. Der tapfere Gebrauch des »Accus. instr.« hilft über diese Schwierigkeit nicht hinweg. Die Korruption des Textes, welche im folgenden Verse ohne Zweifel vorliegt, scheint schon hier zu beginnen. Beachte die aussergewöhnliche Länge des 14. Verses. **14** Nach der Annahme der meisten Neueren hängt dieser Vers durch מִן in ממתים von פלטה v. 13 ab, und man übersetzt: »(Rette meine Seele) von den Männern durch deine Hand, Jahve, von den Männern dieser Welt«. יָדְךָ fasst man dann grammatisch ebenso auf wie חרבך, vgl. zu 10b. Aber richtig bemerkt Olshausen, dass nichts überflüssiger wäre, als eine nachträgliche Erklärung des חרב durch יד, des רשע durch מתים. Zudem haben die alten Übersetzer (*ἀπὸ τεθνηκότων*) מְמֵתִים oder מוּמָתִים gelesen, und der Midrasch erblickt in den v. 14 Geschilderten nicht etwa Gottlose, sondern wendet den Vers auf R. Aqiba und seine Genossen an, welche wegen Majestätsbeleidigung getötet wurden. Ebenso denkt das Targum an Gerechte, deren Söhne wegen des Martyriums ihrer Väter belohnt werden. Es gelingt nicht, dem vorliegenden Text einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. Dies gilt auch noch für die folgenden Worte. Nach gewöhnlicher Annahme wird מתים emphatisch wieder aufgenommen und dies Wort näher dahin bestimmt, dass es Weltmenschen seien, vgl. Lk $16_8$. Aber diese Beziehung will zu der Schilderung der Feinde in v. 12 durchaus nicht passen. Auch die Worte חלקם בחיים können nicht heissen: »die ihr Teil in diesem Leben haben«. Nach $142_6$ Koh $9_9$ müsste gesagt sein, was ihr Teil ist. LXX übersetzen *διαμέρισον αὐτοὺς ἐν ζωῇ αὐτῶν,* und wenn freilich auch dies keinen befriedigenden Sinn gibt, so führt die Übersetzung doch auf die richtige Fährte, dass im folgenden ebenso wie v. 13 von einer Verwünschung der Feinde die Rede ist, was allein in den

15 Ich werde gerechtfertigt dein Antlitz schauen,
mich sättigen, wenn ich erwache, an deiner Gestalt.

---

Zusammenhang passt. Bereits Bar Hebraeus hat den Sinn der folgenden Worte richtig umschrieben: »Dein Gericht über sie möge sich über drei Geschlechter erstrecken«, vgl. Ex 20 5. Das den Frevlern von Jahve Aufgesparte ist die Strafe, Job 21 19; sie erfüllt den Leib (בטן) wie ein Feuer Job 20 23, oder wie bittere Speise Job 9 18, vgl. 21 25 (Hitzig). — יִתְרָם ist derjenige Teil der Strafe, welcher an den Söhnen noch nicht vollzogen ist, und der daher den Enkeln vererbt wird. **15** Der Segen des Sängers. בצדק greift zurück auf v. 1; es ist aber hier das Gerechtfertigtsein, sofern Israels gerechte Sache dann als solche anerkannt ist. — In 15 b betrachten LXX Theod. Syr. תמונתך als Subjekt zu הקיץ. Da aber die תמונה Jahves nicht erwachen kann, umschreiben LXX *ἐν τῷ ὀφθῆναι* [*μοι*] *τὴν δόξαν σου*, Theod. ändert *δεξιάν σου* = יְמִינֶךָ, Syr. אֱמוּנָתְךָ. Richtig haben bereits Aq. Sym. Hier. Targ. gesehn, dass תמונתך Objekt zu אשבעה sein muss, ebenso wie im Parallelverse פניך Objekt zu אחזה ist. Der Sänger spricht die Gewissheit aus, dass seine Augen sich satt sehn sollen an der göttlichen תמונה. Sättigen vom Auge gesagt wie Koh 4 8 (Jes 53 11). Es steht im Gegensatz zu ישבעו v. 14. Während die Heiden sich an der Strafe sättigen, sättigt sich Israel an der göttlichen Gestalt. Über die Bedeutung des Schauens des göttlichen Antlitzes vgl. zu 11 7 und den Gegensatz 22 25. — Die תמונה ist von פנים nicht wesentlich verschieden, doch ist der erstere Ausdruck immerhin stärker. Eine Gestalt Jahves sah Israel bei der Offenbarung am Sinai nicht, Dtn 4 12; nur Moses wurde mit diesem Vorrechte begnadigt, Num 12 8. Ebendies erhofft hier die Gemeinde für sich. Während jedoch an den genannten Stellen die Gestalt als materielle gedacht ist, ist der Begriff im Psalm vergeistigt; es ist gemeint Gott in seiner vollen Glorie, die dem geistigen Auge der Seinen aufgehn wird, wenn die erbetene Hülfe erscheint. — Das Subjekt in בהקיץ muss dasselbe sein wie in אשבעה, da andernfalls der Subjektswechsel angedeutet sein müsste (also nicht: wenn du erwachst). Das Erwachen versteht ein Teil der Ausleger vom Erwachen aus dem natürlichen Schlaf am andern Morgen. Doch ist durch nichts angedeutet, dass der Psalm ein Abendlied wäre. Daher kann das Erwachen nur im bildlichen Sinne gemeint sein. Aber auch an die Auferstehung nach dem natürlichen Tode (Jes 26 19 Dan 12 2) denkt der Dichter schwerlich, denn er erwartet die göttliche Hülfe ja schon im diesseitigen Leben und setzt durchaus nicht voraus, dass er erst sterben werde, bevor ihm der Anblick des göttlichen Angesichts zu teil wird. Der Schlaf ist das Bild der Kraftlosigkeit, 76 6. Jahve verhängt solchen Schlaf gelegentlich über ein ganzes Volk und bestimmt, dass derselbe ewig dauern, dass das Volk nicht aus ihm erwachen soll, Jer 51 39. 57. Auch das den Feinden preisgegebene Israel, in dessen Namen der Sänger spricht, schläft jetzt in diesem Sinne; vgl. Targ. zu Cnt 5 2 »Im Exil glichen die Israeliten einem Schlafenden, der aus seinem Schlaf nicht erweckt werden kann«. Aber für Israel gibt es ein Erwachen, vgl. Ez 37, nämlich die Zeit, da Jahve sich seiner wieder annimmt. Dann wird es ihn in seiner vollen Herrlichkeit schauen.

## 18

Der Dichter hebt an mit dem Bekenntnis herzlicher Liebe zu Jahve; ihm, der ihm aus Gefahr geholfen, und ihn zu höchster Würde erhoben, singt er ein Loblied. Der Eingang v. 2—7 fasst den Inhalt desselben kurz zusammen. Der Dichter ist in Todesgefahr gewesen, die ihm durch Feinde bereitet war; er hat Jahve angerufen, und dieser hat ihn errettet. In einem farbenprächtigen Gemälde schildert der Sänger den Vorgang der Errettung. In einem Gewitter ist Jahve herabgefahren und hat die Feinde verscheucht 8—20. Der innere Grund für die Errettung war die Frömmigkeit des Sängers 21—25, denn dem Frommen erweist Gott Gnade 26—31. Noch einmal kömmt der Sänger auf das zurück, was Jahve an ihm getan; er schirmt ihn im Kampfe, schlägt

## *18. Dank- und Siegeslied.*

1 Dem Vorspieler; vom Knechte Jahves, von David, der an Jahve die Worte dieses Liedes richtete, als Jahve ihn aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Gewalt Sauls gerettet hatte.
2 Er sprach:

Ich will dich lieben, Jahve, meine Stärke.

---

seine Feinde in die Flucht und machte ihm auch fremde Völker untertan 32—46. Mit dem Gelöbnis, Jahve unter den Völkern zu preisen, schliesst der Psalm 47—51.

Die davidische Abfassung ist bezeugt nicht nur durch die Überschrift des Psalms in der vorliegenden Sammlung, sondern auch durch die z. T. abweichende in einer zweiten Rezension, die sich II Sam 22 findet. Ein jedenfalls relativ hohes Alter beweisen die Entlehnungen aus v. 31 bei Prv 30$_{5}$; aus v. 34 bei Hab 3$_{19}$; aus v. 46 bei Mch 7$_{17}$. Die Dichter von Ps 116. 144 haben den unsern mehrfach nachgeahmt.

Für davidische Abfassung spricht folgendes. Der Dichter ist ein Heerführer und König, der siegreiche Kriege geführt und Völker, die er bis dahin nicht kannte, unterjocht hat. Es gibt keinen israelitischen König, auf den die betreffenden Aussagen des Psalms so zuträfen, wie dies bei David der Fall ist. Die halb mythisch gehaltene Schilderung der Theophanie und Bilder wie das v. 30 gebrauchte tragen jedenfalls das Gepräge grosser Altertümlichkeit an sich. Gegen davidische Abfassung darf die grosse Wortfülle und Breite im zweiten Teil nicht geltend gemacht werden; denn solche Geschmacksurteile haben keinen Wert, wo die Möglichkeit der Vergleichung mit unzweifelhaften Erzeugnissen davidischer Muse fehlt. Dagegen ist es auffallend, dass David seinen Gott »unter den Völkern« (v. 50) preisen will, was eigentlich nur im Munde des Volkes Israel verständlich ist. Auch der Ausdruck »bedrücktes Volk« v. 28 ist in Davids Munde befremdlich; nicht weniger die Versicherung der Gesetzestreue v. 22. 23, die sich nach Analogie von 17$_{3}$ff. leichter im Munde der Gemeinde als in dem eines einzelnen und besonders Davids erklärt. V. 51 macht auf mich den Eindruck, als ob der Dichter dem König David als einem anderen gegenüberstehe und ähnlich wie in Ps 89 und 132 dessen fortdauerndes Weiterleben in seinen Nachkommen und in der Gemeinde preist. Endlich ist die Sprache des Psalms leicht und fliessend. Letztere Erscheinung erklärt sich jedenfalls z. T. daraus, dass der für den Gemeindegebrauch bestimmte Psalm hinsichtlich seines Sprachgebrauchs ebenso wie unsere Kirchenlieder überarbeitet wurde. Diese Bearbeitung scheint aber auch den Inhalt berührt zu haben. Die zu v. 44 angemerkte Variante zeigt, dass in einer bestimmten Zeit Israel selbst sich in dem Sänger des Psalms wiedererkannte, wobei die kriegerischen Schilderungen wahrscheinlich messianisch gefasst wurden. Dass die Feinde dem Sänger heucheln werden (יכחשׁו), wird Dtn 33$_{29}$ auf Israel bezogen. Ich vermute, dass das auf einen bestimmten Anlass hin gedichtete davidische Siegeslied durch Überarbeitung für den Gebrauch der Gemeinde eingerichtet wurde. Dagegen scheint mir die Annahme, dass ein späterer Dichter den Psalm David in den Mund gelegt habe, sehr unwahrscheinlich zu sein.

Die Varianten, welche sich aus der zweiten Rezension II Sam 22 und aus den Übersetzungen ergeben, sind am vollständigsten zusammengestellt in JprTh 1882 S. 605ff. In der Erklärung ist nur eine kleine Auswahl gegeben. Der Text des Psalters ist meistens dem in II Sam. vorzuziehn, wenngleich die letztere Rezension in Bezug auf Orthographie altertümlicher ist. Auffallend ist, dass sich in der Rezension Ps 18 einige Aramaismen finden, welche II Sam 22 fehlen, vgl. v. 2. 26. 35. 46. Keine der beiden Rezensionen ist direkt von der andern abhängig.

Metrum: Doppeldreier; v. 2. 8c. 9c. 12c. 31c. 44c. 49c. 51c einfache Dreier, v. 50 ein Sechser.

1 Die Überschrift לעבד יהוה לדוד auch 36$_{1}$. Von ליהוה an stimmt sie überein mit Sam.; für die sechs ersten Worte hat Sam. die kürzere Fassung וידבר דוד. — Zu בְּיוֹם הִצִּיל

3 Jahve, mein Fels und meine Burg und mein Erretter,
mein Gott, mein Hort, in dem ich mich berge,
Mein Schild und mein Rettungshorn, meine Veste,
'meine Zuflucht, mein Helfer, der du mir gegen Gewalttat hilfst'.
4 »Gepriesen«, rufe ich, »sei Jahve«,
da wird mir geholfen gegen meine Feinde.
5 Mich hatten 'Wogen' des Todes umfangen,
und die Bäche des Totenreichs schreckten mich;
6 Netze der Unterwelt umstellten mich,
mir traten entgegen die Maschen des Todes.
7 In meiner Not rief ich Jahve an,
und zu meinem Gott schrie ich auf;
Er hörte meinen Ruf aus seinem Palast,
und mein Geschrei drang vor sein Angesicht zu seinen Ohren.
8 Da wankte und schwankte die Erde,
und die Grundfesten der Berge erbebten
Und wankten hin und her, denn Er war ergrimmt.

---

vgl. G-K 130d. — Die Copula in ומיד, wofür Sam. וּמִכַּף hat, dient dazu, den einen Feind namentlich hervorzuheben, G-K 154a Fussnote b. **2** Der Vers besteht aus einem Monostich, wie öfter am Anfang, z. B. 25 1 66 1. Bei Sam. ist er ausgefallen. — ארחָמך mit verlängertem Patach wie 81 8 אבחָנך. Das Verb findet sich im Hebräischen nur hier; im Syrischen ist es soviel wie hebr. אָהֵב. Der Vorschlag Hitzigs, אֲרֹמִמְךָ (30 2) statt ארחמך zu lesen, beraubt den Psalm seines tiefsten Gedankens. **3** Die Häufung der bildlichen Bezeichnungen für Gott ist augenscheinlich vom Dichter beabsichtigt. Trotzdem scheinen, da das Metrum Doppeldreier verlangt, einige Zusätze hinzugekommen zu sein. Als solche sind vielleicht zu betrachten das neben den Bildern auffallende Partizip וּמְפַלְטִי, das man freilich auch als Substantiv וּמִפְלָטִי 55 9 aussprechen kann; ferner das asyndetische משגבי, das erklärende Glosse zu קרן ישעי sein könnte; endlich in dem Zusatz aus Sam. (s. unten) משעי, das neben dem identischen תשעני hässlich klingt. — אחסה בו Relativsatz, G-K 155d. — Was unter dem Rettungshorn zu verstehn, ist zweifelhaft. Man kann an die Hörner des Altars denken I Reg 2 28, oder an das Horn als Waffe 22 22, als Drommete Jos 6 5, oder endlich קֶרֶן als Bergspitze verstehn Jes 5 1. Letzteres entspricht am besten den übrigen Bildern. — Am Schlusse des Verses ist aus Sam. einzusetzen וּמְנוּסִי [מֹשִׁעִי] מֵחָמָס תֹּשִׁעֵנִי. **4** Der Sänger ruft מְהֻלָּל יהוה, und infolge dessen wird er von den Feinden errettet. Jene zwei Worte sind sein Schlachtruf. Noch bei den heutigen Arabern ist *tahlil* (תַּהְלִיל von הִלֵּל) der Schlachtruf. אֶקְרָא ist eingeschoben. **5** Die S t r i c k e (חבלי) des Todes sind im Text versehentlich aus v. 6 eingedrungen; mit Sam. ist nach dem Parallelismus מִשְׁבְּרֵי zu lesen, d. i. die grossen sich brechenden Wogen. Der T o d ist hier Synonym von Scheol, deren Ort unter dem Wasser ist, Job 26 5. Dem entsprechend werden auch im Parallelgliede die Bäche mit JDMichaelis als *inferorum flumina* zu verstehn sein, vgl. Riehm, HbA [2] S. 643. Zu בליעל vgl. II Kor 6 15 und RE [3] s. v. **6** Der Tod ist als Jäger gedacht. **7** Der Palast muss hier der himmlische sein, da Jahve im folgenden von dort herabsteigt. — לפניו ist mit Sam. zu streichen, vgl. Job 15 21. Es ist eine in den Text gedrungene Randglosse, welche bestimmt war, den Anthropomorphismus zu mildern, und durch den Pasek noch als solche gekennzeichnet wird. **8** Zu v. 8—16 vgl. die schöne Schilderung des Gewitters in einem Beduinenliede bei Stumme, Beduinenlieder S. 74. Für ומוסדי הרים hat Sam. מוסדות השמים. Aber von den Grundfesten des Himmels ist sonst nicht die Rede; nur die Säulen des Himmels werden Job 26 11 genannt. Die Grundfesten der Berge Dtn 32 22. — Das Bild 9a erklärt sich nach Jer 15 14 17 4 daraus, dass das Feuer, das Symbol des Grimmes, dessen Begleiterscheinung der Rauch ist, sich in der Nase entzündet. Der Tropus selbst ist von den wutschnaubenden Tieren entlehnt, vgl. Job 41 12 und im Ps. v. 16d. In der Anwendung auf Jahve entspricht der Rauch den dicken aufsteigenden

9 Rauch stieg auf in seiner Nase,
und fressendes Feuer kam aus seinem Munde;
Glühende Kohlen fuhren von ihm aus.
10 Und er senkte den Himmel und fuhr herab;
Finsternis war unter seinen Füssen.
11 Er fuhr auf dem Cherub und flog
und schwebte auf Fittigen des Windes;
12 Er machte Dunkel zu seiner Hülle,
rings um sich her zu seiner Hütte,
ʿSprühendes Wasser, Wolkendickichtʾ.
13 Vom Glanz vor ihm verschwanden seine Wolken;
Hagel und feurige Kohlen!
14 Da donnerte Jahve im Himmel,
und der Höchste liess seine Stimme erschallen.
Hagel und feurige Kohlen!
15 Er sandte seine Pfeile und zerstreute sie,
und ʿblitzte mit Blitzenʾ und schreckte sie.
16 Da wurden die Betten des ʿMeeresʾ sichtbar,
und die Grundfesten der Erde wurden aufgedeckt
Vor deinem Schelten, Jahve,
vor dem Schnauben des Odems deiner Nase.
17 Er reckt aus der Höhe herab, ergreift mich,
zieht mich heraus aus grossen Wassern,

---

Gewitterwolken. Dasselbe Bild auch $74_{1}$ Dtn $29_{19}$ Jes $65_{5}$ (wo עָלָה statt אלה zu lesen ist). — Da die Blitze erst v. 15 genannt werden, so ist das Feuer 9b auf das Wetterleuchten zu beziehn. Mit den glühenden Kohlen sind wohl die feurig gefärbten Ränder der Wolken gemeint. **10** Der Himmel senkt sich bei den tiefgehenden Gewitterwolken scheinbar herab. — 10b ist ein nominaler Umstandssatz, G-K 156c. **11** Über die Cherubim vgl. Riehm HbA s. v. — וידא von דָּאָה, wie ein Adler, Dtn $28_{49}$. Die Lesart in Sam. וַיֵּרָא ist weit weniger anschaulich. **12** Die Jussivform יָשֶׁת hier ohne Nebenbedeutung, G-K 109k. Sam. hat das regelmässige וַיָּשֶׁת. — 12b ist Apposition zu סתרו, 12c dagegen zu חֹשֶׁךְ in 12a. Der Ausdruck חשכת מים »Wasserfinsternis« kommt sonst nicht vor und ist nicht recht verständlich. Sam. liest חַשְׁרַת. Diese Wurzel findet sich noch I Reg $7_{33}$ in dem Worte חִשֻּׁרִים »die Nabe«. Im nachbiblischen Hebräisch bedeutet חָשַׁר »sieben, seien« und wird gebraucht von den das Wasser aussprühenden Wolken, vgl. die Erklärung des Midrasch bei Del.[5] S. 185: »Siebung der Wolken«. — Auch die Zusammenstellung עָבֵי שחקים findet sich sonst nicht. Olsh. fasst שחקים »Wolken« in der allgemeineren Bedeutung »Himmel«, und übersetzt »Himmelswolken«. Mit Aq. Sym. (*ἐν παχύτητι*) wird das erste Wort als Singular עֳבִי auszusprechen sein, Job $15_{26}$. Der Text, der in Sam. mehrfach abweicht, scheint auch aus Gründen des Metrums nicht intakt erhalten zu sein; dasselbe gilt von v. 13. **13** Die Wolken verschwinden (vgl. Job $30_{15}$) gleichsam unter dem Leuchten des göttlichen Feuers. Die zweite Vershälfte ist ein bewundernder Ausruf. Der ganze Vers lautet bei Sam. sehr verkürzt מִנֹּגַהּ נֶגְדּוֹ בָּעֲרוּ גַּחֲלֵי־אֵשׁ. — **14**c fehlt bei Sam. ganz; wie es scheint ist es im Psalm nur versehentlich wiederholt. **15** Die Pfeile sind die Blitze, $77_{18}$. — Das Suffix in ויפיצם muss wegen ויהמם auf die Feinde, nicht auf die Blitze bezogen werden. — רָב des mass. Textes verstehn LXX als Verb (*ἐπλήθυνεν*) im Sinne von רִבָּה; Aq. (*καὶ πλῆθος ἀστραπῶν*) als Nomen im Sinne von לָרֹב; Neuere als nachgestelltes in Pausa stehendes adverbiales Adjektiv, wie אֲנָשִׁים מְעָט. LXX übersetzt in Sam. *καὶ ἤστραψεν ἀστραπήν* = וּבְרָק יְבָרֵק. Das scheint auch der Nachbildner $144_{6}$ gelesen zu haben; es wird daher die ursprüngliche Lesart sein. **16** Mit Sam. ist zu lesen אפיקי יָם. — Die Grundfesten der Erde sind der Meeresboden. Bei den hochgehenden Wogen des Gewittersturmes wird dieser gewissermassen entblösst. **17** Die

18 Rettet mich von denen, die mich mit Macht befehden,
und von denen, die mich hassen, denn sie waren mir zu mächtig.
19 Sie traten mir entgegen an meinem Unglückstage,
aber Jahve ward mir eine Stütze,
20 Und er führte mich heraus auf weiten Plan,
errettete mich, weil er Gefallen an mir hatte.
21 Jahve tut mir nach meiner Gerechtigkeit,
nach der Reinheit meiner Hände vergilt er mir,
22 Denn ich habe Jahves Wege inne gehalten
und nicht gesündigt wider meinen Gott;
23 Denn alle seine Rechte habe ich vor Augen,
und seine Gebote wies ich nicht von mir.
24 Und so war ich ohne Tadel vor ihm
und hütete mich, eine Sünde zu begehn.
25 Da vergalt mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen.
26 Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,
gegen den makelfreien Mann bist du ohne Makel,
27 Gegen den Reinen bist du rein,
aber gegen den Verkehrten zeigst du dich falsch.
28 Ja, du hilfst elendem Volk,
aber hohe Augen erniedrigst du.
29 Ja, du lässt meine Leuchte scheinen;
Jahve, mein Gott, macht mein Dunkel helle.
30 Ja, mit dir ʿreisse ich ein den Wallʾ,
und mit meinem Gott überspringe ich die Mauer.
31 Gott — sein Weg ist ohne Makel;
das Wort Jahves ist geläutert;
Ein Schild ist er für alle die, welche sich bei ihm bergen.

---

Imperfecta vergegenwärtigen. Bei ישלח ist zu ergänzen יָדוֹ 144 7. — Das Hifil יַמְשֵׁנִי nur hier; im Qal nur noch Ex 2 10. 144 7 wird das Wort durch ein anderes ersetzt und den meisten Versionen scheint es unbekannt gewesen zu sein. Das Wasser als Bild der Gefahr wie 69 2. 3 Jes 8 8 al. **18** עָז hält Olsh. für ein im Akkus. stehendes Zustandswort (Adjektiv und Pausalform für עַז), daher ohne Artikel; eigentlich: »indem er ein starker«; etwas anders G-K 126 z. Nach v. 49 (s. dort) wird man es als adverbielles Substantiv (Pausalform für עֹז wie Gen 49 3) anzusehn haben. **20** חפץ בי beherrscht die Ausführungen der folgenden Verse. **22** רָשַׁע mit מִן involviert den Begriff des Abfalls. Die Konstruktion ist prägnant. **24** a vgl. Dtn 18 13. — 24 b מעוני] Das Suffix ist hypothetisch gemeint; eine Sünde, die ich hätte begehn können. **26** גְּבַר die aramäische Form für hebr. גֶּבֶר; Sam. גִּבּוֹר. **27** תִּתְבָּרָר ist in Sam. verschrieben in תִּתָּבָר, ebenso תתפתל in תִּתַּפָּל. **28** עם vielleicht in der Bedeutung »Leute« wie Gen 20 4 גוי. — רמות] Der Plural des Adjektivs neben dem Dual des Nomens nach G-K 132 f. Zum Gedanken vgl. Jes 2 11 5 15. **29** Für תאיר נרי heisst es in Sam. נֵרִי יהוה, so dass Jahve selbst als Leuchte des Sängers bezeichnet wird, vgl. den Eigennamen נֵרִיָּה und Job 29 3. אלהי fehlt Sam. des Metrums wegen mit Recht. **30** Hitzig u. a. übersetzen: »mit dir renne ich wider ein Heer an«. Da aber רוץ (laufen, so Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) nicht mit dem Akk. konstruiert wird, so sehn Qimchi u. a. in אָרֻץ ein Imperf. von רָצַץ für אָרֹץ; einfacher ist es, so zu vokalisieren. Auf גדוד »die Schar« kann aber das Verb רצץ nicht wohl angewandt werden; Lucian in Sam. übersetzt *πεφραγμένος* = גָּדוּר, vgl. *φραγμός* für גָּדֵר 62 4 80 13 al. Letzteres Wort wird mit de Lagarde einzusetzen sein, da der Parallelismus auf diese Weise sehr gewinnt. — דִּלֵּג wird im nachbibl. Hebr. vom Überspringen einzelner Buchstaben oder Zeilen gebraucht, so dass der Ausdruck nicht zu beanstanden ist. Des Metrums wegen lies mit Prv 30 5

32 Denn wer ist Gott ausser Jahve,
und wer sonst ist ein Hort, als unser Gott?
33 Der Gott, der mich mit Kraft umgürtet,
und meinen Weg lässt ohne Anstoss sein,
34 Der meine Füsse gleich den Hinden macht
und mich auf meine Höhen stellt,
35 Der meine Hände zum Kriege übt,
dass ehernen Bogen meine Arme spannen.
36 Du gabst mir den Schild deiner Hülfe,
und deine Rechte stützte mich,
und deine Herablassung machte mich gross ˋfür immerˊ.
37 Du machtest meine Schritte unter mir weit,
und meine Knöchel wankten nicht.
38 Ich verfolge meine Feinde und hole sie ein
und kehre nicht um, bis ich sie vernichtet.
39 Ich zerschmettere sie, sie können nicht aufstehn,
sie fallen unter meine Füsse.
40 Denn du gürtetest mich mit Kraft zum Kriege,
beugtest meine Gegner unter mich,
41 Und meiner Feinde Rücken zeigtest du mir,
und die mich hassen —, ˋdu vernichtest sieˊ.
42 Sie schreien, aber kein Helfer ist da,
zu Jahve, doch er erhört sie nicht.
43 Und ich zermalme sie wie Staub ˋder Erdeˊ,
wie Gassenkot ˋzertreteˊ ich sie.

---

לַחֹסִים statt לכל החסים. **32** Für אלוה hat Sam. אֵל. **33** Der Text in Sam. ist korrumpiert. — המאזרני] Der Artikel vertritt das Relat. Das Partizip wird fortgesetzt durch das Verb. fin. — תמים hier nicht von der sittlichen Beschaffenheit, sondern im physischen Sinne integer, vgl. תֹּם Job 21 23. Der Gegensatz ist עקש Job 9 20 Prv 28 18. **34** Comparatio compendiaria. Das tertium comparationis ist die Schnelligkeit, eine für den antiken Helden sehr wichtige Eigenschaft, II Sam 1 23. — Die Höhen 34b sind durch das vorhergehende Bild veranlasst; sie sind das Revier des Wildes. »Meine Höhen« nennt der Sänger sie, weil sie ihm als Gebieter des Landes gehören. **35** נחתה] Der Singular im Gen. femin. vor dem Nomen im Plural nach G-K 145k. נחת ist das aramäische Wort für hebr. יָרַד, kann aber nach Nöldeke auch althebr. sein. Das hier gebrauchte Piel hat die Bedeutung »herabdrücken«. Man spannt den Bogen, indem man ihn auf die Erde niederdrückt. Der Text steht übrigens nicht fest; LXX zu Sam. lasen וְנָתַתָּה; vgl. auch JprTh 1882 S. 608. 35b hat eine Hebung zu viel. Sievers macht darauf aufmerksam, dass נחשה stark an נחתה erinnert. — **36** Das zweite metrisch sich nicht fügende Versglied fehlt Sam. — וְעַנְוַתְךָ, wofür Sam. wenig passend וַעֲנֹתְךָ »dein Erhören«, LXX Theod. Syr. ebensowenig passend *ἡ παιδεία σου* = עֲנוֹתְךָ haben, wird von Aq. Quinta Hier. *ἡ πραότης σου* übersetzt; es ist eigentlich die Selbsterniedrigung, daher Demut, und hier Herablassung. Olsh. Wellh. wollen lesen וְעֶזְרָתְךָ. — Am Schluss des Verses haben LXX noch *εἰς τέλος* = לָנֶצַח, was vom Metrum gefordert wird. **37** Grosse Schritte sind ein Zeichen von Kraftfülle, kurze von Krankheit und Schwäche, Job 18 7. **41** נָתַן עֹרֶף heisst II Chr 29 6 den Rücken wenden, d. i. fliehen. Hier und Ex 23 27 ist Jahve das Subj. zu נתתה, Objekt אֹיְבַי, und עֹרֶף eine Näherbestimmung des Objekts, vgl. den ähnlichen Ausdruck 21 13 und G-K 117ll. — LXX hier und in Sam. und Hier. lasen ותצמיתם, was besser zum Parallelismus passt; Aq. Sym. Syr. Targ. die erste Person. **42** Für עַל ist mit Sam. אֶל zu schreiben. Beachte, dass die Feinde zu Jahve schreien. **43** Da der Staub vor dem Winde nicht zermalmt wird, so ist die Lesart des Sam.-Textes כַּעֲפַר אָרֶץ vorzuziehn. Dem Parallelismus aber entspricht noch besser die von de Lagarde vor-

44 Du errettest mich aus Volkskämpfen,
machst mich zum Haupt von Nationen;
Volk, das ich nicht kenne, dienet mir;
45 Auf Hörensagen gehorchen sie mir,
die Söhne der Fremde heucheln mir;
46 Die Söhne der Fremde vergehn
und zittern aus ihren Schlössern hervor.
47 Es lebt Jahve und gepriesen ist mein Fels,
und erhaben der Gott meines Heils,
48 Der Gott, der mir Rache gibt
und Völker unter mich zwingt;
49 Der mich rettet von meinen ˹grimmigen Feinden˺,
der du mich erhebst über meine Widersacher,
Dem Mann der Gewalttat mich entreisst.
50 Darum will ich dich preisen unter den Völkern Jahve, und deinem Namen [spielen,
51 Der seinem König mächtigen Beistand verleiht
und seinem Gesalbten Huld erweist,
David und seinem Samen ewiglich.

## *19. Preis des Schöpfers und seines Gesetzes.*

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

---

geschlagene Konjektur עַל פְּנֵי רְחֹב. — אריקם würde heissen: »ich will sie ausgiessen«; doch passt dies nicht zum Kot. Sam. hat אֲדִקֵּם אֶרְקָעֵם. Aus dem ersten Wort ist die Lesart des Psalms korrumpiert; noch LXX Syr. Targ. geben auch im Psalm ארקם wieder; das zweite Wort in Sam. ist eine erklärende Randglosse. **44** Für עָם hat Sam. עַמִּי, und LXX Targ. ebenda *λαῶν*, also עַמִּים, doch scheint letzteres eine erleichternde Lesart zu sein. Volkskämpfe ist wohl nach den Parallelgliedern zu erklären: Kämpfe, die das Volk zu bestehen hatte, und bei der Lesart עַמִּי »die mein Volk zu bestehn hatte«, nämlich mit andern Völkern. — 44b Für תשימני hat Sam. תִּשְׁמְרֵנִי. — Zu לראש hat Lucian in Sam. die interessante Variante *εἰς φῶς* d. i. לְאוֹר; sie erinnert an Gedankenreihen des Deuterojesaias (42 6 49 6). **45** שמע אזן steht Job 42 5 im Gegensatz zum Sehn mit dem Auge: die Völker unterwarfen sich dem Sänger, ohne mit ihm persönlich in Berührung gekommen zu sein, auf das blosse Gerücht von seiner Macht. — Das Heucheln 45b ist Ausdruck der erzwungenen Unterwürfigkeit. **46** Zu יבלו vgl. Ex 18 18. — ויחרגו] Das Verb kommt im Hebr. sonst nicht vor; Mch 7 17 steht dafür in demselben Zusammenhang יִרְגְּזוּ »sie zittern«. Im Targum zu Dtn 32 25 steht חַרְגָּא für hebr. אֵימָה. Im Sam.-Text heisst es ויחגרו »sie gürten sich«, was erklärt wird *accincti prodeunt ex arcibus suis.* Da aber diejenigen, welche sich dem Feinde ergeben, vielmehr das Gegenteil tun, so ist diese Lesart nicht zu gebrauchen. **48** וַיַּדְבֵּר nur noch 47 4, wo Israel das redende Subjekt ist. Sam. hat dafür das schwächere וּמֹרִיד. **49** LXX (*ἐξ ἐχθρῶν μου ὀργίλων*) verbanden מֵאֹיְבַי אַף, so dass der Haupttrenner zu אף zu setzen, wodurch Parallelismus und Metrum gewinnen. אַף ist casus adverbialis zu dem Participium אֹיְבַי, G-K 118q, vgl. auch v. 18 69 5 und Thr 4 17. **51** Für לדוד hat Lucian zu Sam. *τῷ Δαυὶδ εἰς γενεάν* = לְדָוִד לְדוֹר, was aber nicht in das Metrum passt.

19

Die Himmel erzählen Gottes Herrlichkeit immerdar und überall. Von einem Ende des Himmels bis zum andern wandert der prächtige Sonnenball, mit seiner Glut alles durchdringend v. 2—7. Jahves Gesetz ist tadellos, lauter und rein. Es erleuchtet die Augen und erquickt die Seele; seine Befolgung bringt grossen Lohn. Möge Jahve

2 Die Himmel erzählen die Ehre Gottes,
und seiner Hände Tun verkündet die Veste.
3 Ein Tag sprudelt dem andern Botschaft zu,
und eine Nacht gibt der andern Kunde.
4 Nicht eine Botschaft und nicht Worte,
deren Schall unhörbar wäre.

---

dem Sänger seine Schwachheitssünden vergeben, ihn vor Übermütigen bewahren und die Worte seines Liedes wohlgefällig aufnehmen 8—15.

Die beiden Teile des Psalms sind nicht ohne Berührungspunkte. Dem leuchtenden Gestirn, das im ersten Teil gefeiert wird, steht im zweiten gegenüber das augenerleuchtende Gesetz, welches auch eine Leuchte und ein Licht heisst, Prv 6 23. Und wenn das Gebot Jahves lauter (בָּרָה v. 9) heisst, so ist dies Wort auch ein Prädikat der Sonne, Cnt 6 23. Dennoch können beide Teile nicht ursprünglich eine Einheit gebildet haben. Nicht nur fehlt zwischen v. 7 und 8 jeder Übergang, sondern das Metrum ist auch von v. 8 an ein anderes als im ersten Teil. v. 1—6 hat Doppelvierer (über v. 4 vgl. unten); v. 5 daneben noch einen einfachen Vierer; v. 7 Doppeldreier und einfacher Dreier. Im zweiten Teil ist der Fünfer streng durchgeführt. Zudem fehlt dem ersten Teil augenscheinlich der Abschluss. Ein späterer Dichter scheint das ihm vorliegende Fragment eines Psalms, welcher Gottes Herrlichkeit in der Natur feierte, dadurch ergänzt zu haben, dass er als Gegenstück die Herrlichkeit des göttlichen Gesetzes pries und den Psalm auf diese Weise zugleich zu einem Liede machte, das in den Gottesdiensten der Gemeinde gesungen werden konnte. Analogieen hierzu aus anderen Literaturen bei Cheyne, Orig. S. 213. Als Gemeindelied wird der Psalm durch v. 14 charakterisiert.

Die Verwandtschaft des zweiten Teils mit Ps 119 macht es wahrscheinlich, dass er der nachexilischen Zeit angehört. Ein Paar starke Aramaismen des ersten (v. 3. 5) machen es ratsam, auch diesen nicht über die Zeit Hiobs hinaus anzusetzen.

**2** Die Schönheit des Himmels und seine Wunder strahlen die Herrlichkeit dessen wieder, der sie erschaffen hat. Den Gottesnamen *El*, nicht *Jahve*, gebraucht der Dichter, weil es sich in diesem Zusammenhange nicht um die spezielle Beziehung Gottes zu dem auserwählten Volke handelt, sondern um seine aller Welt offenbarte Herrlichkeit; (כבוד = δόξα). — מעשה als Objekt in chiastischer Anordnung vor dem Verb bezeichnet hier nicht ein einzelnes Werk, sondern das Tun Gottes, d. h. was er zu tun vermag und zu tun pflegt; vgl. I Sam 19 4. **3** Dieser Preis der göttlichen Herrlichkeit wiederholt sich in ununterbrochener Folge. An Stelle des personifizierten Himmels tritt jetzt die Personifikation von Tag und Nacht, womit aber im Grunde der Taghimmel und Nachthimmel gemeint ist. — יַבִּיעַ weil die Rede ein ununterbrochen sprudelnder Quell ist, 78 2. — חַוָּה das aramäische Wort für hebr. הִגִּיד, das schon v. 2 verwendet war. **4** Der Sinn des Verses ist zweifelhaft. Die oben gegebene Übersetzung entspricht der Auffassung der alten Übersetzer, Hitzigs u. a. (Hitzig: »sie rufen Einem die Ehre Gottes laut zu, indem ihr Schall an das Ohr des Geistes schlägt«). Also eine Litotes. Das Part. נִשְׁמָע von dem was dauernd geschieht; der ganze Satz 4b ein Relativsatz. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass diese Litotes wenig poetisch ist. Auch der Gebrauch des אֵין wäre nicht einwandfrei. Andere: »ohne Rede, ohne Worte, ohne dass ihre Stimme gehört wird«; also eine lautlose Beredsamkeit. Diese Auffassung scheitert daran, dass אֹמֶר in v. 4 in keinem andern Sinn genommen werden darf als in v. 3. Olsh. u. a. betrachten den Vers als eine in den Text gedrungene erläuternde Glosse zu v. 3, welche besagen sollte, dass die v. 2 und 3 gebrauchten Ausdrücke nicht eigentlich zu verstehn seien (»nicht wirkliche Rede, nicht wirkliche Worte sind ihnen, sondern es ist nur so gut als wenn die Himmel redeten u. s. w.«). Aber abgesehn von dem nicht erklärten Gebrauch des poetischen בְּלִי in durchaus prosaischer Rede würde eine solche Mahnung, die Worte des Dichters nicht eigentlich aufzufassen, doch selbst im Munde eines

5 Über die ganze Erde geht aus ihr Mass,
und bis ans Ende der Welt ihre Worte.
Dem Sonnenball hat er ein Zelt in ihnen gegeben,
6 Und der, wie ein Bräutigam, der aus seiner Kammer tritt,
freut sich wie ein Held, zu laufen die Bahn.
7 An einem Ende des Himmels tritt er hervor,
und sein Umlauf reicht bis zum andern;
Und nichts ist verborgen vor seiner Glut. —
8 Jahves Gesetz ist ohne Tadel,
erquickt die Seele;
Jahves Zeugnis ist zuverlässig,
macht den Einfältigen weise.
9 Jahves Befehle sind recht,
erfreuen das Herz;
Jahves Geheiss ist lauter,
erleuchtet die Augen.
10 Jahves ʿWortʾ ist rein,
bleibt ewig bestehn;
Die Verordnungen Jahves sind Wahrheit,
sind gerecht allzumal;

---

nüchternen Glossators allzu banal sein. Eher möchte der Vers, der ein anderes Metrum aufweist (Doppeldreier), ein an den Rand geschriebenes Zitat aus einem Gedicht verwandten Inhalts sein. **5** Der Lobpreis des Himmels ist, wie zu allen Zeiten so auch an allen Orten vernehmbar. קַוָּם, von Aq. *ὁ κανὼν αὐτῶν* wiedergegeben, bezeichnet eigentlich die Messschnur, hier metonymisch den wohl abgemessenen Bau des Himmels, welcher alle Welt zum Preise Gottes auffordert; so Raschi. Lud. Cappellus und nach ihm Neuere wollten קֹלָם lesen und das Suffix auf Tag und Nacht beziehn, was wegen 5c unmöglich ist. Aber LXX (*ὁ φθόγγος αὐτῶν*), Sym. (*ὁ ἦχος αὐτῶν*), Hier. (*sonus eorum*) bezeugen diese Lesart nicht, denn für קוֹל gebrauchen sie *φωνή, vox.* — Im letzten Versgliede tritt die Sonne als Repräsentant des Himmels auf. Der Himmel selbst ist ihr prächtiges Zelt, vgl. Gen 1 17. Das Suffix in בהם bezieht sich, ebenso wie die vorhergehenden, auf השמים. **6** Der Vergleich mit einem jugendkräftigen Helden lässt sich in der Übersetzung nur ungenügend wiedergeben. Die Hervorhebung des Laufes lag um so näher, als das hebräische Wort für »Sonne« schon etymologisch den Begriff der Geschäftigkeit ausdrückt. Schnelligkeit im Lauf ist für den hebräischen Begriff des Heldentums wesentlich, vgl. 18 34 II Sam 1 23 2 18. In dem Vergleich mit dem Bräutigam, genauer jungem Ehemann, ist das tertium comparationis das Strahlende und Lebensfrische.

**8** Das Gesetz ist hier augenscheinlich das geschriebene. — תָּמִים wird gesagt von den Opfertieren, die keinen Fehler haben. LXX *ἄμωμος* Aq. *τέλειος.* Das Gesetz ist frei von Fehlern. — הֵשִׁיב נֶפֶשׁ bedeutet eigentlich: die Seele ins Leben zurückrufen, vgl. Thr 1 11, dann allgemeiner »erquicken«, Thr 1 16 Rt 4 15. — Während die Aussage des ersten Versgliedes das Gesetz nach seiner objektiven Beschaffenheit kennzeichnet, sagt das zweite Glied aus, welchen Einfluss es auf das Gemüt des Menschen ausübt. Ebenso in den folgenden Versen. Über die Konstruktion der Partizipien mit dem Genetiv vgl. G-K 116g. — עֵדוּת ist Synonym zu תורה; das Gesetz heisst so, sofern es den göttlichen Willen bezeugt. **10** יראת יהוה kann hier, wo es sich um lauter Bezeichnungen des Gesetzes handelt, nicht die subjektive Gottesfurcht des Einzelnen bezeichnen, sondern höchstens die israelitische Religion im objektiven Sinne. Aber DHMüller (Strophenbau und Responsion) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass an Stelle von יראת ursprünglich ein weiteres Synonym für das Gesetz, nämlich אִמְרַת stand, vgl. 12 7 18 31 Prv 30 5. — אמת wie Neh 9 13 תּוֹרוֹת אֱמֶת; sie sind nicht vom Lügengriffel (Jer 8 8) geschrieben,

11 Sie die begehrenswerter sind als Gold,
ja, viel Feingold;
Und süsser als Honig,
ja Wabenseim.
12 Auch dein Knecht lässt sich durch sie warnen;
wenn er sie beachtet, hat er reichen Lohn.
13 Die Verirrungen — wer merkt sie?
von den verborgenen sprich mich los.
14 Auch mit Übermütigen verschone deinen Knecht,
lass sie nicht über mich herrschen;
Dann werde ich ohne Tadel sein und losgesprochen
vom grossen Abfall.
15 Mögen genehm sein die Worte meines Mundes
und das Dichten meines Herzens
Vor dir ʻbeständigʼ Jahve,
mein Hort und mein Erlöser.

---

sondern sie sind der wirkliche Ausdruck des Willens Jahves. Die Folge davon ist, dass sie gerecht sind. **11** הנחמדים] Der Artikel dient zur Einführung einer neuen Aussage über die Ordnungen und Rechte Jahves, G-K 126b. Das Partizip hat die Bedeutung *desiderabilis*, G-K 116e. — Das ו in ומפז und ונפת ist das Waw explicativum, G-K 154 Fussnote b. — v. 11 ist metrisch nicht frei von Anstössen. DHMüller hebt sie und gewinnt zugleich in Analogie zu Ps 119 (s. dort) zwei weitere Synonyme für das Gesetz, indem er liest: [חקי יהו]ה נחמדים מזהב ומפז דב[רי]ו מתוקים מדבש ונופת צופים] vgl. Prv 16 24. **12** Der redende עֶבֶד יַהְוֶה ist Israel, vgl. Jer 30 10 und Deuterojesaias. — נִזְהָר ist Nifal tolerativum, G-K 51c. Das Partizip bezeichnet das, was dauernd geschieht. **13** Nicht absolute Sündlosigkeit soll behauptet werden, sondern nur dies, dass der Sänger sich von Sünden »mit erhobener Hand«, d. h. von Empörungssünden frei gehalten hat, vgl. Num 15 27—31. Die שגיאות beruhen entweder auf Unachtsamkeit oder auf Unwissenheit; im letzteren Falle heissen sie נסתרות. — Das Piel נִקָּה hat deklarativen Sinn, Job 10 14. **14** Auf die Bitte um Vergebung der unbewussten Sünden folgt die weitere um Schutz vor hochfahrenden Bedrückern der Gemeinde. זֵדִים, wofür LXX זָרִים lasen, ist nirgends Abstractum (»Übermut«, so D. Kimchi, Hitzig), sondern immer Concretum. 86 14 Jes 13 11 bezeichnet es die übermütigen heidnischen Bedrücker Israels, Ps 19 wohl die frechen Gesetzesübertreter, welche die Frommen unterdrücken, vgl. 119 21. 51. 69. 78. Die Gemeinde bittet, mit ihrer Herrschaft verschont zu bleiben, d. h. ihr nicht preisgegeben zu werden; חשך wie 78 50 Job 33 18, vgl. den Parallelismus אל ימשלו בי. — Die zweite Vershälfte schildert die Wirkung der Erfüllung dieser Bitte: die Gemeinde wird tadellos dastehn, es wird zu Tage treten, dass Jahve ihr den grossen Abfall vergeben hat. Aus dem göttlichen Schutz, den die Gemeinde geniesst, wird sie schliessen dürfen, dass Jahve nun nichts mehr an ihr auszusetzen hat. אֵיתָם (LXX ἄμωμος ἔσομαι, vgl. Eph 5 27), Pausalform zu אֵיתַם, von תָּמַם aus אֶתַּם (so in 5 Codd. Kennikott) mit Aufgeben der Verdoppelung und dafür eingetretener Ersatzdehnung entstanden. Vgl. über diese Bildung der Verba ע״ע G-K 67g, und in bezug auf Ersatz für die aufgehobene Verdoppelung G-K 20n. — נקיתי ist das Passiv zu dem deklarativen Piel v. 13. Unrichtig LXX Hier. und Neuere *mundabor*. — Der grosse Abfall (פֶּשַׁע eigentl. Treubruch, nicht »Abirren«) ist derjenige, welcher Israels Untergang herbeigeführt hat. Dieser ist zum Teil im Exil gebüsst. Aber die fortdauernde Herrschaft der Frevler zeigt, dass die Sühne noch nicht vollständig war. Erst wenn jene nicht mehr herrschen, wird es sich zeigen, dass Jahve Israel ganz von seinem grossen Abfall freigesprochen hat. So erklärt sich auch die Benennung גֹּאֲלִי v. 15. Jahve heisst so, weil er Israel erlöst hat, Jes 44 24 u. ö., und weil er diese Erlösung einst vervollständigen wird. — Bei בִּי v. 14 ist mit Hupfeld statt Munach der Ole wjored einzusetzen. — **15** הֶגְיוֹן stat. constr. von הִגָּיוֹן mit auf-

## 20. *Salvum fac regem.*

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
2 Dich erhöre Jahve in der Not,
dich hebe empor der Name des Gottes Jakobs!
3 Er sende dir Hülfe vom Heiligtum
und stütze dich von Zion her.
4 Er gedenke an all deine Gaben
und dein Brandopfer erkenn' er als fettes an. Sela.
5 Er verleihe dir, was dein Herz begehrt,
und erfülle all dein Planen.
6 Wir wollen jubeln über deinen Sieg
und im Namen unsers Gottes die Fahne schwingen,
Jahve wird alle deine Wünsche erfüllen.

---

gehobener Verdoppelung des ּנ und Verfärbung des ursprüngl. Chirek in Segol beim Guttural. — LXX lasen hinter לפניך noch תָּמִיד wie 716 al., was durch das Metrum als ursprünglich erwiesen wird.

20

Die Gemeinde bittet Jahve, ihrem in den Kampf ziehenden König den Sieg zu verleihn. Es ist ein Tag der Gefahr, dem er entgegengeht (v. 2); Israel ist äusserlich schwach (v. 8. 9), aber es ist stark durch seinen Gott, und deswegen wird es mit seinem Könige über die mächtigen Feinde triumphieren.

Für welchen israelitischen König das Gebet zuerst gesprochen worden ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Theodor von Mopsuestia denkt an Hiskias. Cheyne will diesen und den folgenden Psalm aus der makkabäischen Zeit erklären; vgl. darüber zu v. 8. In einer Zeit, wo Israel keinen König mehr hatte, lag es nahe, den Psalm auf den Messias zu deuten; so »Einige« bei Aben Esra.

Das Metrum ist nicht durchsichtig. v. 2. 8 (wenn man יהוה mit LXX Cod. Alex. streicht) sind Doppelvierer, v. 9. 10. 7bc Doppeldreier, 7a Sechser. Bei den übrigen Versen muss ich vorläufig auf den Nachweis des Rhythmus verzichten.

**2** Dass das Volk oder jedenfalls eine Mehrzahl redet, ergibt sich daraus, dass im Fortlauf der Rede v. 6 die erste Person Pluralis auftritt. — ישגבך = er stelle dich auf einen Ort, einen מִשְׂגָּב, wo du vor den Angriffen der Feinde sicher bist. **3** עזרך = die dir zu gewährende Hülfe, vgl. G-K 135m. **4** מִנְחָה bezeichnet hier nicht, wie in der Opfergesetzgebung, speziell das vegetabilische Opfer, welches eine Beigabe zu den blutigen Opfern bildet, sondern hat wie Gen 44 die allgemeine Bedeutung »Gabe«; so Aq. Sym. כלהון קורבניך d. i. *πάντων τῶν δώρων σου.* — Das Piel ידשנה hat deklarative Bedeutung (G-K 522): für fett erklären, d. i. als ein ihm wohlgefälliges anerkennen, vgl. Mal 113. Die Endung ־ֶה ist als Verlängerung des Imperfekts zu betrachten, wie Jes 519 יָחִישָׁה, wobei dann das *ä* an Stelle des gewöhnlichen *ā* getreten ist, vgl. G-K 27u. Vermutlich ist aber vom Dichter יְדַשְּׁנֶהָ oder יְדַשְּׁנָה (Jes 265) beabsichtigt gewesen. **5** Der Plan ist derjenige, welchen der König eben jetzt, wo er in den Kampf zieht, zur Ausführung bringen will. **6** בישועתך] Angeredet ist nicht Jahve, sondern noch der König. Gemeint ist der sicher erwartete Sieg. Das Suffix drückt wieder wie v. 2 einen Genet. obj. aus; eigentlich: »die dir gewährte Hülfe«. — נדגל übersetzt Hier. in Anlehnung an Sym. *ducemus choros;* ähnlich Targ. נשכס, vgl. I Sam 187ff. Sie betrachteten das Wort als ein Denominativ von דֶּגֶל Panier und verstanden dies metonymisch von einer mit dem Panier im Siegeszug einherziehenden Abteilung, vgl. Cnt 64. Einfacher ist es, an das fröhliche Schwenken der Fahnen nach erfochtenem Siege zu denken. Da das Wort anderweitig nicht vorkommt, haben andere nach LXX (*μεγαλυνθησόμεθα*) נִגְדַּל lesen

7 Nun weiss ich, dass Jahve seinem Gesalbten hilft,
Ihn erhört von seinem heiligen Himmel her
mit hülfreichen Machttaten seiner Rechten.
8 Jene durch Wagen und jene durch Rosse,
wir aber sind durch den Namen Jahves unseres Gottes ʿstarkʾ.
9 Sie stürzen und fallen,
wir aber stehn auf und richten uns wieder empor.
10 Jahve, hilf ʿdem Könige,
und erhöre unsʾ, wenn wir rufen.

## 21. *Dank für die dem Könige verliehenen Segnungen.*

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

---

wollen, vgl. $34_{4}$ $69_{31}$. Aber die Konstruktion נגדל בְּ ist nicht belegbar. Noch andere wollen נְגַדֵּל lesen. **7** Das betonte »n u n« wird am einfachsten durch die Annahme erklärt, dass eben ein Opfer dargebracht ist (vgl. I Sam $13_{9}$), welches Jahve gnädig angenommen hat, so dass der günstige Ausgang des Kriegszuges gewährleistet erscheint. In dem Singular ידעתי erscheint die Gemeinde personifiziert. **8** Mit אֵלֶּה sind beide Male die Feinde gemeint, welche Fleisch zu ihrem Arm machen, vgl. Jes $37_{24}$ $31_{1}$. Cheyne und Beer meinen, der Ausdruck setze voraus, dass Israel zur Zeit als der Psalm gedichtet wurde, keine Heere hatte. Wir Deutschen singen: »Nicht Ross nicht Reisige sichern die steile Höh, wo Fürsten stehn; Liebe des Vaterlands, Liebe des freien Manns gründet den Herrscherthron, wie Fels im Meer«. Und doch gebietet der so Angeredete über 3 Millionen Soldaten. — Nach der Texteslesart ist für das erste Versglied aus נַזְכִּיר ein יַזְכִּירוּ zu entnehmen, was dann übersetzt wird: »diese preisen rühmend ihre Wagen und Rosse«. Aber in dieser Bedeutung wird הזכיר mit dem Akkus. konstruiert, während הזכיר בְּ »anrufen« bedeutet, Jos $23_{7}$ Jes $48_{1}$. LXX Syr. haben *μεγαλυνθησόμεθα* d. i. נַגְבִּיר, vgl. $12_{5}$, was einen trefflichen Sinn gibt. Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. fanden die jetzige Lesart bereits vor. **9** Die Perfecta sind solche der Gewissheit. — Dass Israel überhaupt nicht fällt, sagt der Sänger nicht; ja vielleicht ist es sogar vor kurzem gefallen. Aber durch seinen Gott erhebt es sich wieder. ונתעודד] LXX *καὶ ἀνωρθώθημεν*, weniger richtig Sym. *καὶ ὑπομένομεν*. **10** Nach dem jetzigen Text wäre zu übersetzen: »Jahve hilf; der König antworte uns wenn wir rufen«. Der König müsste dann Jahve sein, was doch in diesem Psalm mindestens sehr zweideutig wäre. Auch kommt המלך ohne weiteren Zusatz als Bezeichnung Jahves nicht vor. Mit LXX ist zu lesen

יהוה הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ וַעֲנֵנוּ בְּיוֹם־קָרְאֵנוּ

Die übrigen Versionen fanden den jetzigen Text schon vor; aber noch Hier. im Kom. teilt anders ab als MT: *In hebraeo ita scriptum est: „Domine salvum fac regem, qui exaudiet nos in quacunque die invocaverimus eum“.* — Mit ביום ist der heutige Tag gemeint, an dem dies Gebet gesprochen wird.

### 21

Ein zweiter Königspsalm. Die Gemeinde (vgl. den Plur. v. 14) erkennt dankbar die ihrem Könige gewährten Wohltaten an und ist gewiss, dass Jahve ihm auch in Zukunft zum Siege über alle seine Feinde verhelfen werde. Dass der Psalm nicht von David sein kann, folgt schon daraus, dass, ebenso wie Ps 20, nicht ein König spricht, sondern das Volk für den König dankt und bittet. Wer dieser König ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Theodor von Mopsuestia und Neuere denken wegen v. 5 an Hiskias. Doch wird der Vers bei dieser Bezeichnung wohl zu prosaisch verstanden. Dagegen hält Cheyne den Psalm, ebenso wie Ps 20, für makkabäisch und will ihn unter Vergleichung von I Mak $13_{42-47}$ auf Simon deuten, Duhm auf Alexander Jannaeus. »Dass der Psalm einem wirklichen König von Juda gilt, kann nur Voreingenommenheit

2 Jahve, über deine Macht freut sich der König,
und über deine Hülfe wie frohlockt er so sehr!
3 Seines Herzens Wunsch hast du ihm gegeben
und seiner Lippen Begehr nicht verweigert. Sela.
4 Denn du kommst ihm mit Glückssegnungen entgegen,
setzest eine goldene Krone auf sein Haupt.
5 Leben erbat er von dir; du gabst es ihm,
lange Jahre für immer und ewig.
6 Gross ist sein Ruhm durch deine Hülfe,
Hoheit und Herrlichkeit legst du auf ihn.
7 Ja, du machst ihn zu Segnungen für ewig,
machst ihn froh in Freude vor deinem Antlitz.
8 Denn der König vertraut auf Jahve,
und durch die Huld des Höchsten wird er nicht wanken.
9 Deine Hand wird alle deine Feinde erreichen,
deine Rechte wird erreichen die, welche dich hassen.

---

leugnen« (Nöldeke ZDMG 57 S. 414). Die zuerst vom Targum vertretene messianische Deutung stützt sich auf die buchstäbliche Auffassung der Worte עולם ועד v. 5. 7, vgl. Hier. im Kom.: *Quis hominum vivit in saeculum et in saeculum saeculi?* Aber ganz ähnliche Aussagen finden sich in assyrischen und ägyptischen Königshymnen; vgl. auch z. B. I Reg $1_{31}$. Ansprechend ist die Meinung von Paulus, der Psalm sei bestimmt gewesen, bei der jährlichen Feier des Krönungsfestes gesungen zu werden.

Metrum: v. 2—5 Doppelvierer, 6—9 Siebener (v. 6: 3 + 4, v. 7—9: 4 + 3), v. 10—14 Doppeldreier.

**2** בְּעָזְּךָ, v. 14 in der gewöhnlicheren Form בְּעֻזֶּךָ wieder aufgenommen, ist die Kraft Jahves, durch welche er seinem König hilft. Es bildet mit dem folgenden בישועתך eine Art von Hendiadys »über deinen mächtigen Beistand« (Hitzig). — מֶלֶךְ in Poesie ohne Artikel, obgleich ein bestimmter König gemeint ist. — Das Kethib will מַה־יָּגִיל lesen, das jüngere Qere מַה־יָּגֶל, wobei das מה des Ausrufs nach Analogie des Waw consec. Zurückziehung des Tons und Verkürzung der Endsilbe bewirkt hat. Da מה nur zur Verstärkung von מאד dient, geben LXX Hier. Syr. es nicht ausdrücklich wieder. **3** Rhythmus und Stil gewinnen, wenn man מִמֶּנּוּ hinter מנעת ergänzt (Gen $30_2$ Am $4_7$) und ממך v. 5 streicht. — Über ארשת vgl. Ges. Buhl. — **4** Das Imperf. תָּשִׁית drückt nicht das Futur aus (Hier. *pones*), aber auch nicht das Präteritum (LXX ἔθηκας), sondern das, was Jahve fortwährend tut; er lässt den Gefeierten König sein. **5b** hängt auch noch von נתתה לו ab. Schwerlich ist mit Theodor von M. bei diesem Verse an ein bestimmtes Ereignis wie Jes $38_5$ zu denken; das Leben im ersten Gliede wird vielmehr im zweiten Gliede als lange Lebensdauer erklärt. Diese hat Jahve dem Könige gewährt entweder durch Verheissung, oder weil der König bereits auf ein längeres gesegnetes Leben zurückblickt. Zu den hyperbolischen Ausdrücken vgl. $61_{7.8}$. **7** Die Segnungen sind als Segensformel zu verstehn. Man wird alle Zeit einem Könige zurufen: sei so glücklich wie dieser, vgl. Gen $48_{20}$ und dagegen Jer $24_9$ $29_{22}$. חָדָה für sonstiges שָׂמַח ist nach Nöldeke (ZDMG 57 S. 415) nicht ausschliesslich aramäisch, sondern gut hebräisch, vielleicht = خدى »rennen«, ursprüngl. »hüpfen«, cf. *exultare*. — »Vor deinem Antlitz« wie $140_{14}$. Das göttliche Antlitz strahlt eine Fülle von Freuden aus, $16_{11}$. **9** Es liegt am nächsten, mit Raschi auch hier und in den folgenden Versen, ebenso wie im Vorhergehenden und am Schluss (v. 14) Jahve, nicht den König angeredet sein zu lassen. Dafür spricht auch der Ausdruck לעת פניך v. 10 und die ursprüngliche Gestalt von v. 10 (s. u.). Dagegen könnte nur v. 13a sprechen; vgl. aber dort. — אויביך von den Feinden Jahves und Israels wie Jdc $5_{31}$. — מצא, eigentlich »hinreichen«, wird das eine Mal mit לְ (Jes $10_{14}$), das andere Mal mit Akkus. (I Sam $23_{17}$) konstruiert. **10** Der Bau dieses

10 Du wirst sie wie in einen Feuerofen werfen,
wenn dein Blick sie trifft, Jahve.
Er wird sie in seinem Zorn verschlingen, und Feuer sie fressen.
11 Ihre Frucht wirst du vom Erdboden vertilgen
und ihren Samen aus der Menschenwelt.
12 Wenn sie Böses gegen dich kehren (?),
Arglist ersinnen, so werden sie es nicht vermögen.
13 Denn du wirst machen, dass sie den Rücken zeigen,
mit deinen Sehnen auf ihr Angesicht zielen.
14 Erhebe dich, Jahve, in deiner Macht;
wir wollen singen und spielen von deiner Kraft.

## 22. *Israels Leiden und Rettung, ein Mittel zur Bekehrung der Heiden.*

1 Dem Vorspieler nach »die Hinde des Morgenrots«; ein Psalm von David.

---

Verses weicht von dem der übrigen ab. Die vier letzten Worte scheinen eine erklärende Glosse zu dem vorhergehenden Bilde zu sein (Beer). Damit das zweite Versglied nicht zu kurz wird, muss dann aber יהוה gegen die Akzente zum Vorhergehenden gezogen werden. — Der Ofen ist Mal 3 19 Bild des Gerichtstages, der die Frevler verzehrt. Danach ist כתנור wohl nicht zweiter Akkus. zu תשיתמו, sondern verkürzte Vergleichung für: »als ob sie in einem Feuerofen wären«, vgl. Jes 1 25 כַּבֹּר = »wie mit Lauge«. — פניך steht, wie 34 17 Thr 4 16 vom Zornesantlitz Jahves; richtig Raschi זעמך. Auf den König lässt sich der Ausdruck nicht wohl beziehn; II Sam 17 11 beweist nichts. — **11** פרי = פְּרִי הַבֶּטֶן wie Thr 2 20; vgl. Jes 14 21. — **12** כי gibt nicht den Grund der Strafe an (Luther), da v. 13 dann nachschleppen würde, sondern setzt einen möglichen Fall; den Nachsatz bilden die Worte בל יוכלו, scl. לַעֲשׂוֹתָהּ. — Die genauere Bedeutung von נָטוּ ist ungewiss; die Alten meist *inclinaverunt*, was nicht passt. Targ. (vgl. Luther) חשילו (dies sonst für הָשְׁבוּ), eine nicht belegbare Bedeutung. Von dem Ausspannen des Netzes (also: *tendere insidias*) kann der Ausdruck nicht entnommen sein, da נטה רֶשֶׁת nicht vorkömmt. Auch »von oben herabstürzen« befriedigt wenig. Duhm vergleicht נטה חֶסֶד (von Gott gebraucht) Gen 39 21 al., »jemandem die Gunst eines andern zuwenden«. Aber damit kömmt man auch nicht weiter. Der allgemeine Sinn kann nicht zweifelhaft sein; es handelt sich um feindliche Absichten der Feinde gegen Jahve, wie 2 3. **13** שְׁכֶם, der hintere Teil der Schulter, ist Synonym von עֹרֶף. Zu dem Ausdruck vgl. 18 41 G-K 117 ii Fussnote. Sym. übersetzt dem Sinne nach gut *τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους*, was Eusebius erklärt *φυγάδας, ὡς τὰ νῶτα παραχωρεῖν*. — Bei תכונן ist als Objekt חִצֶּיךָ zu ergänzen. Jahve als Kriegsmann mit Bogen und Pfeil kann nach Jes 63 1ff. nicht auffallen. Das zweite Versglied gibt den Grund der Aussage des ersten an. **14** Mit בעזך kehrt der Dichter abschliessend zum Anfang zurück. Die Bedeutung der Aufforderung ergibt sich aus Num 10 35.

22

Von seinem Gott verlassen wendet sich der Sänger doch an ihn, bei dem allein er Hülfe finden kann. Durch ihn sind die Väter errettet; jetzt aber ist alles Rufen umsonst. Spott und Hohn und grimmige Anfeindung haben den Beter dem Untergang nahe gebracht; möge die Hülfe nicht länger auf sich warten lassen. 2—22. Nein, sie wird nicht ausbleiben. Jahve hat das Gebet bereits erhört. Darum weicht die Klage dem Lobgesang. Es kommt die Zeit, wo die Hungrigen wieder satt werden und ihr gesunkener Mut wieder belebt wird. Dann werden auch die Heiden sich zu Jahve bekehren. Die Mächtigen der Erde sinken vor ihm nieder, sollten sie auch seine Herrlichkeit nur durch ihre Vergänglichkeit preisen. Der Sänger aber lebt für Jahve in der Nachkommenschaft, die das Heil ihres Gottes verkündet, ewig fort. 23—32.

2 Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!
Fern meiner Hülfe bleiben die Worte meines Gestöhns!

---

Wer ist der Sänger des Psalms? Dass es David nicht sein kann, leuchtet ein. Denn in seinem recht genau bekannten Leben lässt sich keine Lage nachweisen, die mit der im Psalm vorausgesetzten irgendwie übereinstimmte. Wichtiger noch ist, dass die echt messianische Hoffnung der Bekehrung aller Heiden zu Jahve erst Jahrhunderte später in der Geschichte auftritt. Endlich führt die fliessende Sprache, die auch gelegentlich (v. 20) jüngere Formen aufweist, auf eine spätere Zeit, und v. 7 u. a. Stellen sind von Deuterojesaias abhängig.

Der Sänger des Psalms ist trotz der individuellen Züge der Schilderung keine Einzelperson, sondern, wie die Rabbinen des Mittelalters erkannt haben, das Volk Israel selbst, und die zu Grunde liegende Idee, dass das jetzt gequälte Israel nicht allein wieder zu Ehren kommen wird, sondern dass sein Leiden und seine Rettung dazu dienen werden, die Heiden zu Jahve zu bekehren, ist sehr nahe verwandt mit Gedankenkreisen des Deuterojesaias. Dass der Sänger im Namen einer Vielheit redet, tritt schon äusserlich zu Tage in dem Gebrauch des Plurals »unsere Väter« v. 5. Für »den Elenden« v. 25 treten v. 27 »die Elenden« ein. Dass ganz Israel Jahve für die Errettung des Sängers preisen soll v. 24, wäre kaum verständlich, wenn es sich um eine Einzelperson handelte, uud ebenso schwer ist abzusehn, wie die Errettung eines einzelnen Israeliten für die Heiden und ihre Könige der Anlass zur Bekehrung zu Jahve sein sollte. Alles dies erklärt sich dagegen gut, wenn es sich um die wunderbare Rettung des ganzen Volkes handelt. Gegen diese Deutung scheinen freilich die individuellen Züge v. 10—19 zu sprechen. Aber Israel ist vom Dichter personifiziert, wie so oft bei den Propheten. Jes 1, Ez 16 und 23 und besonders bei Deuterojesaias finden sich nicht minder individuelle Züge. Da aber der Sänger sich v. 23 von anderen Israeliten unterscheidet, so wird man genauer das ideale Israel oder den *Ebed Jahve* Deuterojesaias' als Subjekt des Psalms anzusehn haben.

Wenn Israel selbst im Plalm redet, so kann die Entstehungszeit nur die nachexilische sein. v. 7 führt in die Zeit nach Deuterojesaias, und erst in der nachexilischen Zeit traten die zahlreichen Feinde auf, die sich unschwer als Völker und ihre Fürsten erkennen lassen. de Lagarde und Cheyne denken hierbei an die Neh 2 10 4 1—8 erzählten Ereignisse und deuten die Stiere Basans v. 13 auf die Ammoniter, die Löwen v. 14 auf die Araber, und die Hunde v. 17. 18 auf die Samaritaner. Anderseits ist der Psalm älter als 71 und 102, in denen sich mehrfache Anklänge an ihn finden.

Indem Jesus sich die Anfangsworte des Psalmes in der höchsten Seelenangst aneignet, hat er damit angedeutet, dass das Leiden, über welches der Sänger klagt, in seinem eignen Leiden kulminiert. Auch ist die messianische Hoffnung des Psalms nicht durch Israel als Volk, sondern nur durch Jesus Christus Tatsache geworden. Die einzelnen Züge der Übereinstimmung in der Leidensgeschichte des Herrn mit dem, worüber der Psalmist klagt (v. 2. 8. 9. 15. 16. 17. 19), treten an Bedeutsamkeit zurück hinter der Tatsache, dass das, was Israel im Psalm von sich selbst aussagt, nur durch seinen grössten Sohn erfüllt ist.

Metrum: Doppeldreier; 16c. 17c. 27c einfache Dreier; v. 8. 12. 15a. 25a. 32 Sechser; v. 2. 3. 26. 30. 31 Doppelvierer.

2 Zum ersten Gliede vgl. Jes 49 14, wo Zion sagt: Jahve hat mich verlassen. — Die in der Übersetzung gegebene Auffassung des zweiten Gliedes wird von allen Versionen (LXX Aq. Sym. Theod. Quinta, Sexta, Hier. Targ.) vertreten. Die Hülfe ist nach dem Parallelismus der Helfer, d. i. Jahve, vgl. 38 23 42 6. Das Prädikat רחוק geht im Singular voran nach G-K 145 r. Neuere fassen רחוק als Zustandsbezeichnung zu dem Subjekt des vorigen Gliedes und ergänzen מִן vor דברי »indem du fern bist von meiner

3»Mein Gott« rufe ich am Tage, aber du antwortest nicht,
und bei Nacht und gönne mir keine Ruh'.
4Und du bist doch der Heilige . . . .
der auf den Lobliedern Israels thront.
5Auf dich vertrauten unsre Väter,
vertrauten, und du rettetest sie,
6Zu dir schrieen sie und wurden befreit,
auf dich vertrauten sie und wurden nicht zu Schanden.
7Ich aber bin ein Wurm, kein Mensch,
ein Hohn der Leute und vom Volk verachtet.
8Alle die mich sehn spotten mein, zucken mit der Lippe, schütteln den Kopf:
9»Wälze auf Jahve, der wird ihn retten,
»wird ihm aushelfen; er hat ja Gefallen an ihm«!
10Ja, du bist's, der mich hervorzog aus dem Schosse,
der mir Vertraun gab an meiner Mutter Brust.

---

Hülfe, [von] den Worten meines Gestöhns«; Hitzig u. A. wollen מִשַּׁוְעָתִי statt מִישׁוּעָתִי schreiben: »fern von meinem Schrein, den Worten u. s. w.«. Begründete Bedenken gegen die Auffassung des gesamten Altertums sind nicht vorhanden. — שְׁאָגָה ist das Brüllen des Löwen, Jes 5 29. דברי שאגתי sind »die Worte, die ich stöhnend hervorstosse«. **3** דומיה heisst nicht Beschwichtigung, Beruhigung, sondern »das Schweigen«. Der klagende Ruf erschallt ununterbrochen Tag und Nacht. Auch Jer 14 17 Thr 3 49 heisst דָּמָה ruhen, d. i. aufhören. **4** »Der Heilige« heisst Jahve hier nicht, weil er Israels Sünde straft, sondern wie der Parallelismus zeigt, weil er Israel, sein Eigentum, gegen Angriffe von Seiten der unheiligen Welt zu schützen pflegte, vgl. Jes 52 10. Dass er jetzt sein Volk vergessen hat, scheint im schreienden Gegensatz zu seiner Heiligkeit zu stehn. — Die kühne Metapher des zweiten Gliedes knüpft an die ständige Benennung Jahves als יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים an, 80 2 99 1. Die Loblieder Israels auf seinen hülfreichen Gott sind der Thron, von welchem Jahve getragen wird. Eine richtige Sinnerklärung gibt die Nachbildung in 71 6 בְּךָ תְהִלָּתִי תָמִיד. Der hochpoetische Ausdruck, dessen Flug allerdings schon LXX nicht folgen konnten, hat ein formelles Gegenstück an dem profanen »auf Flügeln des Gesanges trag ich dich fort«. — Dem ersten Dreier fehlt eine Hebung; vielleicht ist vor oder hinter קדוש ein יהוה ausgefallen. **7** Ich steht im Gegensatz zu den Vätern; während diese auf ihr Gebet hin errettet wurden, wird das gegenwärtige Israel wie ein Wurm zertreten. Dasselbe Prädikat »Wurm« führt Israel Jes 41 14. — Im zweiten Gliede ist עָם (»die Leute«, wie Jes 42 5) hinter dem Partizip ein Genetiv auctoris, G-K 116 l; vgl. Jer 49 15, wo das Volk Edom בָּזוּי בָּאָדָם heisst. Danach ist חרפת אדם ein Gegenstand der Schmähung von seiten der Menschen. Die Psalm-Stelle ist nahe verwandt mit Jes 49 7 53 3 41 14, und wahrscheinlich hat der Dichter diese Stellen vor Augen gehabt. **8** Die Konstruktion יפטירו mit בְּ statt mit dem Akkus. wie Job 16 10 פָּעַר בְּ; eigentlich: »einen Riss machen mit«. — Das Kopfschütteln ist Gestus des Hohns, 44 15. **9** Worte der Spötter, welche das Gottvertraun des Sängers verhöhnen. גֹּל ist Imperativ mit zu ergänzendem Objekt דַּרְכֶּךָ 37 5; vgl. 55 23 JSir 7 17. Im folgenden findet der nicht seltene Übergang von der zweiten in die dritte Person statt, G-K 144 p. LXX Hier. Syr. Mt 27 42 *πέποιθεν* sprachen das Wort als 3. Pers. Perf. (גַּל) aus. Wellh. will יָגֹל lesen. — Die mit כִּי eingeführte Begründung ist natürlich ironisch gemeint. Subjekt zu חָפֵץ ist Jahve, 18 20 41 12. **10** Die Antwort auf die Rede der Spötter. Der Sänger gibt ihnen Recht. Er will seine Sorge auf Jahve wälzen, denn dieser hat ihn von der Geburt an beschirmt und wird darum auch jetzt helfen. כִּי begründet also genau genommen einen nicht ausgesprochenen Satz: ich will es tun. — גֹחִי übersetzen LXX *ὁ ἐκσπάσας με*, Targ. *qui prodire fecisti me* als Partizip von einem sonst freilich nicht vorkommenden גָּחָה, das die transitive Form zu dem intransitiven גִּיחַ »hervorbrechen« zu sein scheint. An der

11 Auf dich bin ich geworfen aus dem Schosse der Mutter,
vom Mutterleibe an bist du mein Gott.
12 Sei nicht fern von mir, denn Not ist nahe, denn kein Helfer ist da.
13 Mich umgeben mächtige Stiere,
Gewaltige Basans umringen mich;
14 Sie sperren ihren Rachen wider mich auf,
ein reissender, brüllender Löwe.
15 Wie Wasser bin ich hingegossen, und es lösten sich all meine Glieder.
Mein Herz ist geworden wie Wachs,
ist zerflossen in meinem Busen.
16 Trocken wie eine Scherbe ist mein ʿGaumenʾ,
und meine Zunge klebt im Schlunde fest,
Und in den Todesstaub legst du mich.
17 Denn Hunde umgeben mich,
eine Rotte Bösewichter umzingelt mich,
ʿSie habenʾ meine Hände und Füsse ʿdurchgrabenʾ.

---

der unsern nachgebildeten Stelle $71_{6}$ steht dafür גּוֹזִי, was der Syr. auch hier hat. Die beiden Buchstaben וז sind entweder in ח zusammengeflossen, oder ח ist umgekehrt infolge Verbleichens des oberen Schenkels unrichtig in וז gespalten. Da auch גזה nur das eine Mal vorkömmt, ist eine Entscheidung kaum möglich. Aq. Hier. *propugnator meus* nach chald. Sprachgebrauch. Dass der anscheinend nur auf ein Individuum passende Ausdruck auch auf das Volk angewandt werden konnte, zeigt Jes $48_{8}$, wo Israel פֹּשֵׁעַ מִבֶּטֶן genannt wird. Vgl. auch Ez $16_{3}$ff. — Für מבטיחי lasen LXX Hier. Syr. מִבְטָחִי wie $71_{5}$, vielleicht mit Recht. **11** Der Ausdruck השלכתי erklärt sich am besten bei der Annahme, dass der Dichter an die Sitte denkt, das neugeborene Kind auf den Schoss des Vaters zu legen, der es durch die Annahme als das seine anerkennt, vgl. Gen $30_{3}$ $50_{23}$ Job $3_{12}$. Der Dichter von $71_{6}$ ersetzt den signifikanten Ausdruck durch den allgemeineren עָלֶיךָ נִסְמַכְתִּי »auf dich stütze ich mich«. — Der Gedanke 11b ist allerdings erst dann ganz verständlich, wenn das personifizierte Israel, an dessen Wiege Jahve stand (vgl. z. B. Hos $11_{1}$), der Sprecher ist. Jedoch erhalten auch schon Kinder den Namen אֱלִיָּה »mein Gott ist Jahve«. **13**f. Die gefährlichen Tiere sind Bild der Feinde. אבירים = Stiere, wie $50_{13}$. Basan, im Nordosten des Jordans belegen, war berühmt wegen seiner fetten Weiden, Am $4_{1}$. Dem Sinne nach richtig LXX Sym. Hier. *tauri pingues*. **14** Das Subjekt sind nicht mehr die Stiere, die den Rachen nicht aufreissen, sondern die Feinde, vgl. Thr $2_{16}$. Im zweiten Gliede ist אריה וגו ein Zustandssubstantiv, vgl. G-K 118q. **15** Das tertium comparationis in dem Vergleich mit Wasser ist die Haltlosigkeit, vgl. Jos $7_{5}$ Ez $7_{17}$ $21_{12}$. — Die Gebeine sind gewissermassen auseinander gegangen, weil sie den Halt verloren haben. Der Sänger kömmt sich vor wie ein Kranker, dem die Gewalt über die einzelnen Glieder abhanden gekommen ist. — נָמֵס Nifal von מָסַס neben נָמַס, G-K 67t, vgl. Jes. $13_{7}$. **16** Da die Kraft (כֹּחַ) nicht mit einer Scherbe verglichen werden kann, so ist statt כֹּחִי mit Saadja, Olsh. u. a. חִכִּי zu lesen, vgl. $69_{4}$ נחר גרני und Thr $4_{4}$. — מלקחי ist Akkus. abhängig von מדבק »die Zunge ist kleben gemacht worden an den Gaumen«, G-K 121c. — Der Todesstaub ist das Grab, Job $17_{16}$ $21_{26}$. **17**c Die Texteslesart wird erklärt: »Wie ein Löwe (haben sie umgeben) meine Hände und meine Füsse«. Die Hände sollen nach Aben Esra als Mittel der Abwehr, die Füsse als Mittel zum Entlaufen genannt sein. Aber mit den Händen wehrt man einen Löwen nicht ab, und die Vorstellung, dass die Frevler wie ein Löwe Hände und Füsse umgeben, ist nicht vollziehbar. Endlich ist die Texteslesart weit schlechter bezeugt als eine andere, nach welcher in כארי ein Verbum כארו steckt. LXX *ὤρυξαν*, Syr. בזעו (»sie haben verwundet«), Aq. Hier. *vinxerunt*. Aq. in einer zweiten Ausgabe *ᾔσχυναν* (so auch der Midrasch). Alle diese Übersetzungen beweisen ein ו am

18 Ich kann alle meine Knochen zählen;
jene blicken her und weiden sich an mir,
19 Teilen meine Kleider unter sich
und werfen das Los über mein Gewand.
20 Du aber, Jahve, bleib nicht ferne;
meine Stärke, eile mir zu Hülfe!
21 Errette meine Seele vom Schwert,
aus Hundesgewalt meine einzige!
22 Hilf mir aus des Löwen Rachen,
und von den Hörnern der Wisente ʿmeiner armenʾ.
23 Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,
in der Gemeinde will ich dich preisen.
24 Ihr, die ihr Jahve fürchtet, preiset ihn!
ihr alle vom Samen Jakobs, ehret ihn,
Und bebt vor ihm alle vom Samen Israels.

---

Ende des Worts. Das Targum נכתין היך כאריא »sie beissen wie ein Löwe« drückt beide Lesarten neben einander aus, und nach der Massora Ochla w'Ochla 64 10 hat כארי im Psalm eine andere Bedeutung als Jes 38 13, wo es nur heissen kann: »wie der Löwe«. Sym. endlich ὡς ζητοῦντες δῆσαι scheint allerdings das י gelesen zu haben, fasst das Wort aber auch als Verbalform auf (כָּאֲרֵי). LXX Aq. Hier. Syr. (Targ.) sprachen כָּארוּ aus, plene geschrieben für כָּרוּ, vgl. Hos 10 14 קָאם für קָם. Ez 28 24 II Sam 11 1 G-K 9 b. 23 g. Die Übersetzung *vinxerunt* leitet das Wort ab von כור, arab. כאר II; ᾔσχυναν findet in dem Worte (כָּארוּ) syrisches כְּאַר »beschimpfen«, vgl. neuhebr. כְּעַר כָּאַר hässlich sein. LXX Syr. endlich führen es auf כָּרָה »graben« zurück. Dies Wort bedeutet freilich sonst: »aushöhlen, eine Grube machen«, oder (Prv 16 27) »etwas aus der Erde graben«, während in den Zusammenhang nur die Bedeutung »durchgraben« oder »durchbohren« passt. Jedoch hat Delitzsch darauf aufmerksam gemacht, dass auch נָקַר denselben Doppelsinn hat, vgl. ὀρύσσειν (z. B. ὀρύσσειν τὸν ἰσθμόν Her. 1 174), *fodere (hasta)*. Jedenfalls ist כָּארוּ die am besten bezeugte Lesart. Es wird zu verstehn sein von den klaffenden Wunden, die dem Dulder an Händen und Beinen geschlagen sind und die ihm wie Löcher entgegen starren. **18** Der Körper ist so abgemagert, dass der Sänger seine Rippen zählen kann, vgl. 102 6 Job 19 20 33 21. — 18 a ist metrisch reichlich kurz, 19 b reichlich lang. **19** Israel gleicht einem Manne, der unter die Räuber (v. 17) gefallen ist, die ihn völlig ausplündern und ihm nur das nackte Leben lassen. **20** אילותי nur hier, eine jüngere Bildung. Vgl. das gleichlautende אֱיָל 88 5. Wellh.: »meine Zuversicht«. **21** יָד hat seine eigentliche Bedeutung hier ganz verloren, wie Gen 9 5 I Sam 17 37. — יחידתי wie 35 17; nach Hier. *solitariam meam*, vgl. 25 16, wahrscheinlicher wohl: die einzige, ausser welcher der Mensch keine zweite zu verlieren hat, vgl. Gen 22 12. **22** רֵמִים kontrahiert aus רְאֵמִים. Die gefährlichen Wisente, nicht eine Antilopenart (s. HbA² S. 370), treten hier an die Stelle der Stiere v. 13. Das Targum deutet sie als gewaltige Könige. Der Ausdruck ist kühn. Der Bittende ist von ihnen bereits auf die Hörner genommen. Von daher ertönt sein Gebet wie das des Jonas aus dem Leibe des Fisches. — עניתני übersetzen Aq. Targ. *exaudisti me*. So, als plötzlich gewonnene Zuversicht der Erhörung in improvisierter Wendung — »du hast mich erhört«, Hengstenberg u. a. Aber das ist kein hebr. Stil. Auch als perf. confidentiae lässt es sich nicht wohl fassen. Hier. *exaudi me* ist ungrammatisch. LXX (τὴν ταπείνωσίν μου) und ähnlich Sym. Syr. scheinen עֲנִיָּתִי gelesen zu haben, das aber als Adjektiv (meine arme Seele) zu fassen sein wird, entsprechend dem יחידתי v. 21, vgl. 25 16 (Thrupp und Wellh.). — **24** Der nicht in den Zusammenhang und nicht in das Metrum passende Vierer 24 c ist wohl Zusatz eines Lesers. **25** Die Perfecta gehn auf das, was in der Zukunft zu Tage getreten sein wird. ענות nur hier, wird von Aq. Hier. *modestiam* übersetzt, wie 18 36 עַנְוַת, was doch nicht

25 Denn er hat nicht verschmäht und nicht verachtet des Elenden Elend,
Und sein Antlitz hat er nicht vor ihm verborgen,
und als er zu ihm schrie, hat er gehört.
26 Von dir kommt mein Lied in grosser Versammlung,
meine Gaben will ich bezahlen vor denen, die ihn fürchten.
27 Die Elenden werden essen und satt werden,
rühmen werden Jahve, die nach ihm fragen;
Euer Herz lebe auf für immer.
28 Erinnern werden sich und zu Jahve zurückkehren
alle Enden der Erde,
Und vor dir werden sich niederwerfen
alle Geschlechter der Heiden.
29 Denn Jahve gehört die Herrschaft,
und er ist Gebieter über die Heiden.
30 ᶜVor ihm nur werden sich niederwerfen⁾ alle Fetten der Erde,
vor ihm sich beugen alle, die in den Staub hinsinken.

---

passt. LXX Syr. Targ. »Bitte« oder »Geschrei«, was an dem parallelen שַׁוְּעוֹ eine Stütze hat. Aber עֱנוּת steht im Hebräischen nicht vom Bitt- oder Klageruf. Mit Cheyne צַעֲקַת zu schreiben ist zu gewaltsam. Man wird daher עֱנוּת als eine Nebenform zu עֳנִי anzusehn haben, welche vielleicht gewählt wurde, um den Missklang עֳנִי עָנִי zu vermeiden. **26** מִן in מֵאִתְּךָ dient zur Bezeichnung dessen, der das Loblied durch die Rettung veranlasst hat. — Der Übergang von der zweiten in die dritte Person wie v. 9. Vielleicht ist der Doppelvierer hier nicht ursprünglich. **27** Die jetzt Elenden werden dann Fülle der Freuden haben, 16 11. Schwerlich ist das Essen materiell zu verstehn. — In 27c ist Herz soviel wie Mut: dieser, welcher unter den Bedrückungen gesunken war, soll wieder aufleben, Gen 45 27; vgl. 69 33. **28** Israels wunderbare Errettung wird für die Heiden, welche Gott vergessen haben (9 18), der Anlass sein, sich wieder zu ihm zu bekehren, denn (v. 29) sein ist die Herrschaft, und er ist in Wahrheit ihr Herrscher, wenn er auch zur Zeit als solcher nicht von ihnen anerkannt wird. In **29** b וּמֹשֵׁל für וְהוּא מֹשֵׁל, welches letztere des Metrums wegen mit LXX Syr. (gegen Hier. Targ.) zu lesen sein wird. **30** Die beiden ersten Worte werden meistens übersetzt: »es werden essen und sich niederwerfen«. Das Essen versteht man von der Verehrung Jahves durch Opfermahlzeiten. Aber abgesehn von der grammatischen Unmöglichkeit, die Form וַיִּשְׁתַּחֲווּ als prophetisches Perfekt aufzufassen, kann אָכְלוּ nicht die Darbringung von Opfern bezeichnen, und am Essen fehlt es den Fetten auch jetzt schon nicht. Lies אַךְ לוֹ יִשְׁתַּחֲווּ כָּל. Während sich jetzt die Fetten, d. i. die in der Fülle der Kraft stehenden (92 15) heidnischen Gewalthaber vor den verschiedenen von ihnen angebeteten Göttern niederwerfen, werden sie sich in der messianischen Zukunft allein vor Jahve beugen. — Die יוֹרְדֵי עָפָר sind nicht die bereits Verstorbenen, denn die preisen Gott nicht, 6 6 115 17 Jes 38 18, sondern dieselben, welche im vorhergehenden »die Fetten der Erde« genannt wurden. Jene Gewaltigen müssen doch einst in den Staub hinabsinken (das Partizip geht also auf die Zukunft, G-K 116 d), sie sind sterbliche Menschen und können daher Jahve keinen dauernden Widerstand leisten. — Die Worte וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה sind, wenn der Text richtig, eine Erläuterung zu dem vorhergehenden יוֹרְדֵי עָפָר mit ausgelassenem אֲשֶׁר: »nämlich derjenige, welcher seine Seele nicht am Leben erhält«. Aber eine solche Erläuterung wäre unerträglich frostig. Mit Hupfeld und Cheyne ist das Glied zum folgenden Verse zu ziehn. Aber diese Korrektur genügt noch nicht; denn der Satz: »Wer seine Seele nicht am Leben erhält, dessen Same (זֶרַע) wird Jahve dienen«, trifft keineswegs immer zu. Die Versionen, auch die genausten, haben hier in mehrfacher Beziehung einen andern Text gelesen. Für וְנַפְשׁוֹ haben LXX Quinta, Sexta, Septima, Syr. וְנַפְשִׁי (Sym. Theod. Hier. Targ. וְנַפְשׁוֹ). Die Massora Ochla w'Ochla 89 15 bemerkt, das וְנַפְשׁוֹ in einigen Handschriften hinten mit einem kleineren Waw geschrieben werde, was ebenfalls auf die Variante וְנַפְשִׁי

31 Aber ʿmeineʾ Seele ʿlebtʾ ihm; ʿmeinʾ Same wird ihm dienen;
erzählt werden wird vom Herrn dem ʿkommendenʾ Geschlecht.
32 Und künden wird man seine Gerechtigkeit dem Volk, das geboren, dass [ʿJahveʾ es getan.

## 23. *Der gute Hirte.*

1 Ein Palm von David.
Jahve ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln.

---

führt. לֹא betrachten LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. als ungenaue Schreibung für לוֹ (αὐτῷ), wie nach der Massora an 15 Stellen, z. B. 1003, vgl. Ochla w'Ochla No. 105. חיה betrachten alle alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) als 3. Pers. fem. Perf. Qal. von חיי Gen 322. also חָיָה. Hiernach ist der bei weitem am besten bebeglaubigte Text

וְנַפְשִׁי לֹא [= לוֹ] חָיָה
»aber meine Seele lebt ihm«.

Die Grossen der Erde werden ausnahmslos in den Staub hinabsinken; Israel dagegen lebt, lebt für seinen Gott. Inwiefern dies wahr ist, zeigt v. **31**. Die einzelnen Glieder der Gemeinde sterben freilich auch; aber die Nachkommenschaft setzt den Dienst Jahves fort, und durch diesen nie unterbrochenen Dienst lebt die Gemeinde ewig ihrem Gott. — Für זֶרַע wird mit LXX Theod. gegen Sym. Hier. Syr. Targ. zu schreiben sein זַרְעִי. Das Jod fiel unter dem Einfluss des folgenden יעבדנו aus. — לאדני = *de domino*, wie Gen 267. — Da לַדּוֹר ohne nähere Bestimmung nicht die künftige Generation bezeichnen kann, und ebensowenig יָבֹאוּ v. 32 »sie werden in die Welt kommen, d. i. geboren werden«, so wird mit LXX zu lesen sein לְדוֹר יָבוֹא (nicht לַדּוֹר), vgl. die Nachbildung 10219 לְדוֹר אַחֲרוֹן. **32** Die Gerechtigkeit Gottes kommt hier in betracht, sofern durch sie Israel zu seinem Recht gegen die Unterdrücker verholfen ist. — לְעַם נוֹלָד LXX Hier. richtig *populo qui nascetur*, vgl. G-K 116e. In der Nachbildung 10219 עַם נִבְרָא. — Mit dem Perfekt עָשָׂה blickt der Sänger auf das zurück, was Jahve in der Zukunft getan haben wird. Einige Hss. der LXX und Syr. haben am Schluss das Subjekt יהוה, vgl. Jes 4423. Die Richtigkeit der Änderungen in v. 30—32 wird durch das Metrum bestätigt.

23

Unter einem doppelten Bilde, dem des Hirten und seiner Herde und dem des freundlichen Wirtes und seines Gastes, wird die treue Fürsorge Jahves für die Seinen von dem Sänger gefeiert. Das erste der beiden Bilder zeigt, dass er nicht allein in seinem eignen Namen redet, denn der Hirt weidet nicht ein einzelnes Schaf. Auch Gen 4815 darf nicht vergessen werden, dass Jakob gleich Israel ist. Das richtige Verständnis des Psalms ergibt sich aus Ez 3411—19. Es ist der Hirte Israels, der, welcher Joseph wie eine Herde leitet (802), dessen Freundlichkeit der Psalm besingt. Richtig hat dies Theod. v. Mops. erkannt, der ihm die Überschrift gibt: »Auf die Rückkehr des Volks und auf die Erquickung und Wonne, die ihnen beim Ausgang aus Babel zu teil wurde«. v. 5 bezieht er treffend auf die heidnischen Völker, die dem von seinem Gott geschützten Israel nichts anhaben können. Auf Israels Wüstenwanderung und auf das Exil deutet auch Targum und Midrasch den Psalm. Sehr richtig bemerkt Hengstenberg: »Die Zuversicht, die hier ausgesprochen wird, ist nicht die kindliche, nicht die eines solchen, der den Schmerzen und Nöten des Lebens, die er noch nicht erfahren hat, mit heiterer Freudigkeit entgegengeht; sie ist die eines erfahrenen Streiters, eines solchen, der aus vielen Trübsalen kommt, der weiss, was es mit ihnen auf sich hat, und wie der Herr in ihnen tröstet und aus ihnen hilft, reichlich erfuhr. Der Preis der Ruhe, welche der Herr gewährt, lässt uns in dem Sänger einen müden Pilgrim erkennen; der Dank für die Erquickung zeigt uns den Erschöpften; das »wenn ich

2 Auf grünen Auen lässt er mich lagern,
zu Wassern der Ruhe geleitet er mich,
3 Führt mich zurück leitet mich auf rechte Geleise um seines Namens willen.
4 Auch wenn ich wandle im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück,
Denn du bist bei mir, dein Stecken und dein Stab die trösten mich.
5 Du deckst vor mir einen Tisch
angesichts meiner Dränger,
Hast gesalbt mein Haupt mit Öl;
mein Becher ist Überfluss.
6 Nur Glück und Gnade werden mir folgen
alle Tage meines Lebens,
Und ʿwohnen werd' ichʾ in Jahves Haus
auf lange Tage.

---

auch wandle im Tale des Todesdunkels« u. s. w. einen solchen, der dunkle Lebenswege schon geführt ist und ihnen noch entgegengeht«. Ist dies richtig, so wird man bei der Frage nach der Autorschaft nicht allein von dem bräunlichen Hirtenknaben inmitten seiner friedlichen Lämmer abzusehn haben; der ganze Tenor des Psalms und besonders v. 6 verweist ihn vielmehr etwa in das Zeitalter, in welchem die schönen Lieder 120—134 entstanden.

Metrum: v. 1 einfacher Dreier; v. 2 Doppeldreier; v. 3. 4 drei Sechser; v. 5. 6 vier Fünfer.

**2** מי מנחות übersetzt Hier. *aquas refectionis*; es ist nicht ruhig fliessendes Wasser im Gegensatz zum reissenden Strome gemeint, sondern das Wasser, an dem die Herde am Mittag oder Abend lagert, also Wasser, an dem die Herde Ruhe findet. Der Plural מְנֻחוֹת bei einem Abstraktbegriff (G-K 124a) ist hier vielleicht durch den Plural מֵי herbeigeführt. — עַל in der Bedeutung von אֶל wie Gen 38 12. Zum ganzen Versgliede vgl. Jes 49 10 עַל מַבּוּעֵי מַיִם יְנַהֲלֵם »zu Wasserquellen wird er (Jahve) sie (die Israeliten) führen«. **3** נפשי ישובב wird meist erklärt: »er erquickt meine Seele«; aber das müsste heissen נפשי יָשִׁיב 19 8 Thr 1 11. 16. 19, und der Ausdruck fiele aus dem Bilde. שובב heisst überall »zurückführen«, vgl. besonders Jer 50 19. Wenn ein Schaf sich verirrt hat, 119 176, führt der gute Hirte es auf den rechten Weg zurück. ינחני scheint Glosse zu sein, da es für den Sinn überflüssig und im Metrum überzählig ist. Vielleicht ist es neben dem ganz ähnlich aussehenden ינהלני v. 2 und ינחמני v. 4 nur ein Schreibfehler. Zu שובב בְּ vgl. 7 17 Hos 12 7, wie בוא ב Gen 19 8 31 33. Nötigenfalls wäre למעגלי zu schreiben. — מעגלי צדק sind nicht, wie Hier. meint, *semitae iustitiae*, denn mit einem solchen Ausdruck wäre das Bild durchbrochen, sondern צֶדֶק ist im physischen Sinne zu verstehn wie Lev 19 36 מאזני צדק וגו. Es sind gemeint die Geleise, welche zum Ziel führen, nicht aber in der Wüste sich verlaufen. — למען שמו d. i. weil er Jahve der Gott Israels ist und als solcher sich seines Volkes annimmt, vgl. Jes 48 9. **4** Das Bild wird noch fortgesetzt. Nicht nur auf der grasreichen Aue ist die Herde durch ihren Hirten geschützt, auch wenn sie durch enge Schluchten zieht, in die das Sonnenlicht nicht eindringt, und die der Aufenthalt von Raubtieren und Räubern sind, darf sie frei sein von Furcht. שֵׁבֶט der Hirtenstab, wie Mch 7 14. משענת ist hiervon nicht verschieden. Beide Ausdrücke sind nur aus rhetorischen Gründen verbunden wie 35 2 מָגֵן וְצִנָּה. Jes. 3 1. — »Sie trösten mich«, d. i. sie gewähren mir Beruhigung bei Gefahren. Halévy liest יְנַהֲגוּנִי, Jes 49 10 63 14 Ps 78 52. Vgl. ZATW 1896 S. 321. **5** Ein neues Bild, das aber durch v. 2 vorbereitet war; Israel ist bei Jahve zu Gast und wird von seinem Wirt gegen seine Widersacher beschützt. Zum festlichen Mahl gehört das Salben 45 8 Am 6 6 Koh. 9 8 Lk 7 46. Das Perf. דשנת, weil die Salbung dem Mahle vorangeht. **6** וְשַׁבְתִּי ist Perf. cons. von שׁוּב: »und ich werde zurückkehren«, nämlich, wie der Midrasch erklärend hinzufügt: »in den Tempel, der bald erbaut werden möge«. Aber die Parallelstelle 27 4 legt es nahe, an יָשַׁב »wohnen« zu denken. LXX (*καὶ τὸ κατοικεῖν με*), Sym. (*καὶ κατοίκησίς μου*) Targ. sprachen aus וְשִׁבְתִּי.

## 24. *Zutritt zu Jahves Heiligtum.*

1 Von David; ein Psalm.
Jahve gehört die Erde samt ihrer Fülle,
der Erdkreis und die auf ihm wohnen;
2 Denn Er hat sie auf Meere gegründet,
und auf Strömungen stellt er sie fest.
3 Wer darf auf den Berg Jahves steigen,
und wer darf an seiner heiligen Stätte stehn?
4 Wer reine Hände hat und ein lauteres Herz,
wer sein Begehren nicht auf Nichtiges richtet
und nicht falsch schwört.

---

Der Infin. als Objekt 27 4 passend, wäre jedoch hier unnatürlich. Man wird mit vielen Auslegern וְיָשַׁבְתִּי zu schreiben haben, vgl. Hier. *et habitabo* und Luther. Über die Bedeutung dieses Wohnens vgl. zu 27 4.

24

Der erste Teil des Psalms bis v. 6 beantwortet die Frage, wer Jahves Hausgenosse sein dürfe ähnlich wie Ps 15: der, dessen Taten und Gesinnungen lauter sind. Die beiden ersten Verse bilden eine Einleitung hierzu; sie schildern Jahves Erhabenheit, der seine Heiligkeit entspricht. v. 6 würde einen guten Abschluss des Psalms bilden.

Der dramatisch gehaltene zweite Teil (7—10) feiert den Einzug Jahves in sein Heiligtum, wie es scheint nach der Rückkehr aus einem siegreichen Kriege. In beiden Teilen handelt es sich um den Eintritt in das Heiligtum; aber im ersten sind die Herzutretenden die Frommen, im zweiten zieht Jahve selbst ein; im zweiten handelt es sich um einen Einzug im eigentlichen Sinne, im ersten um geistige Gemeinschaft. Die zuerst von Ewald ausgesprochene Vermutung, dass beide Teile ursprünglich zwei selbständige Psalmen bildeten — der zweite ist wohl nur ein Fragment — wird durch den verschiedenartigen Versbau bestätigt. Der erste enthält lauter Doppeldreier, v. 6 ein Sechser. v. 3. 4 werden vielleicht richtiger als Doppelvierer angesehn. Der zweite Teil ist sehr kunstvoll gebaut: v. 7. 9 je ein Doppeldreier und ein einfacher Dreier; v. 8. 10 je ein einfacher Dreier und ein Doppeldreier (also: 3+3 ‖ 3. — 3 ‖ 3+3). — Der zweite Teil muss, wenn er sich auf den Einzug der Bundeslade bezieht (vgl. zu v. 7) vorexilisch sein. Aber der Ausdruck »uralte Pforten« weist ihn weit unter die davidische Zeit hinab. Der erste Teil ist eine Nachbildung von 15; ob er vor- oder nachexilisch ist, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Die Bedeutung, in welcher das Wort צְדָקָה v. 5 angewandt ist, erinnert an den Sprachgebrauch des Deuterojesaias. Die Vereinigung beider Teile wird nicht zufällig sondern absichtlich sein. Irgend eine Tempelfeier mag den Anlass zu ihr gegeben haben.

Nach der Überschrift der LXX (*τῆς μιᾶς σαββάτου*) ist der Psalm bestimmt, am Sonntag gesungen zu werden, und zwar, wie Bar Hebraeus erläutert, weil an diesem Tage die Schöpfung begann, vgl. 1. 2. Ebenso im Talmud; s. Delitzsch.

**1** Zu ישבי בה vgl. 2 12. **2** Die Erde steht auf dem Wasser des Weltozeans wie ein Bau, 136 6. נהרות sind die Strömungen des Meeres, Jon 2 4. Das Perf. יסדה geht auf die Schöpfung, das Imperf. יכוננה auf die Erhaltung. **3** Der Zusammenhang zwischen v. 2 und 3ff. scheint dieser zu sein: Jahve ist der majestätische Herrscher der Welt; wer darf ihm nahen? Nur der Reine. Denn der Allmächtige ist zugleich der Heilige. — Das Betreten des Berges Jahves, d. i. des Zion, und das Weilen auf ihm ist zu verstehn im Sinne von 15 1. **4** נָשָׂא נֶפֶשׁ לְ, wie 25 1 mit אֶל, bedeutet: nach etwas trachten, Dtn 24 15. שָׁוְא kann in diesem Zusammenhang nur ganz allgemein das Böse als das Gehaltlose sein. Statt des von allen Versionen gestützten Kethib נַפְשׁוֹ will das Qere

5 Segen wird er von Jahve empfangen
und Recht von seinem hülfreichen Gott.
6 Das ist das Geschlecht seiner Verehrer; die dein Antlitz suchen ʿdu Gottʾ [Jakobs. Sela.

* * *

7 Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
ja erhebt euch, uralte Pforten,
Und der König der Ehre ziehe ein. —
8 »Wer ist denn der König der Ehre«?
Jahve, der starke, der Held,
Jahve, der Held im Kriege. —
9 Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
ja erhebt euch, uralte Pforten,
Und der König der Ehre ziehe ein. —
10 »Wer ist's denn, der König der Ehre«?
Jahve ʿder Gottʾ der Heere,
er ist der König der Ehre.

---

נַפְשִׁי lesen. Diese Lesart setzt eine Bezugnahme auf Ex 20 7 voraus: »wer meine Seele (d. i. meinen Namen) nicht unnützer Weise ausspricht«. Aber die Seele ist nicht der Name, und zudem wird die Erwähnung dieser speziellen Sünde hier nicht erwartet. Allerdings nennt auch das dritte Glied eine solche. Aber dies Glied ist als drittes im Verse, während die übrigen bis v. 7 nur zwei haben, schon äusserlich überschüssig. Bickells Vermutung, dass der Zusatz auf derselben falschen Auffassung des vorhergehenden Gliedes beruhe, welche die Randlesart נַפְשִׁי hervorgerufen hat, ist wahrscheinlich zutreffend. **5** Die צְדָקָה als von Gott geschenkt ist nicht eine sittliche Eigenschaft, sondern zu erklären nach dem parallelen בְּרָכָה, also etwas von Gott Gewährtes (Jes 54 17); es ist die zugesprochene Gerechtigkeit, welche für den Empfänger die Fülle des Heils im Gefolge hat. **6** זֶה וגו׳ gibt die abschliessende Antwort auf die Frage v. 3, vgl. 15 5c. — In 6b ist nach der Texteslesart יעקב Apposition zu דור דרשו »das Geschlecht derer, die ihn suchen . . . . nämlich Jakob (d. i. das wahre Israel)«. Aber diese Ausdrucksweise würde sehr hart sein, und zudem erwartet man hinter פניך einen Vokativ. LXX übersetzen *τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ*, Syr. *faciem tuam, deus Jacob.* Beides ist vermutlich eine Konjektur, die aber das Richtige getroffen haben wird, insofern vor יעקב ein אֱלֹהֵי eingeschoben werden muss. So lesen zwei hebr. Codices. Vgl. 20 2.

**7** Die Tore sind zu klein, als dass der »Hohe und Erhabene« Jes 57 15 durch sie hindurchgehn könnte; daher werden sie aufgefordert, ihre Oberschwellen höher zu heben. Die Aufforderung ergeht wohl nicht, wie Bar Hebraeus meint, von seiten Gottes, sondern von seinen Begleitern. Meistens, und wahrscheinlich mit Recht, wird angenommen, dass der in der Bundeslade repräsentierte Gott Israels nach siegreichem Kriege seinen Einzug in Jerusalem oder in sein Heiligtum hält. Stade meint, der Dichter schildere den Einzug Jahves nach Anbruch der messianischen Zeit. — Die פתחי עולם sind schwerlich die ewig dauernden Pforten, sondern die durch Alter ehrwürdigen, die doch auch dem einziehenden mächtigen Könige Raum geben müssen. **8** Verwundert fragen die alten Tore, was denn das für ein König sei. Über das adverbiell gebrauchte זֶה zur Verstärkung der Frage vgl. G-K 136c. — Die Antwort macht es wahrscheinlich, dass eben ein Krieg glücklich beendet ist. Die Annahme des Bar Hebraeus (nach Theodor von Mopsuestia), dass es sich um den Einzug Jahves an der Spitze der aus dem Exil Zurückkehrenden handele, scheitert an den Prädikaten, die Jahve hier beigelegt werden. **9. 10** Die Wiederholung der Aufforderung, Frage und Antwort macht einen feierlichen Eindruck, welcher der Würde des Gefeierten entspricht. Die leichte Abwandlung des Ausdrucks וּשְׂאוּ für וְהִנָּשְׂאוּ ändert den Sinn nicht, Na 1 5 Hab 1 3. — Über die Bedeutung des

## 25. *Bitte um Sündenvergebung und Erhaltung.*

1 Von David.
א Zu dir Jahve erhebe ich mein Herz, 2 mein Gott . . . .
ב Auf dich vertraue ich, lass mich nicht zu Schanden werden,
lass meine Feinde nicht über mich jubeln.
3 ג Auch werden nicht zu Schanden werden alle, die auf dich harren,
zu Schanden werden die, welche umsonst abtrünnig werden.
4 ד Deine Wege, Jahve, tue mir kund,
'und' deine Pfade lehre mich.
5 ה Lass mich in deiner Wahrheit wandeln und lehre mich,
denn du bist mein hülfreicher Gott,
ו 'Und' auf dich harre ich den ganzen Tag.

---

Namens Jahve Zebaoth vgl. die Wörterbücher und biblischen Theologien. An der vorliegenden Stelle trifft jedenfalls die Erläuterung I Sam 17 45 zu: יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל, d. h. der Gott, welcher an der Spitze der Kriegsscharen Israels einherzieht. — Um den Dreier zu gewinnen, muss אלהי vor צבאות eingesetzt werden, vgl. v. 6.

25

Eine Reihe von Sprüchen, in denen um Hülfe gegen die Feinde, Leitung auf rechtem Wege, Sündenvergebung, Erhaltung und Befreiung gebeten wird. Wenn der Schlussvers ursprünglich zum Psalm gehört (s. die Erläuterung), so ist es klar, dass es sich um Bitten für Israel handelt. Aber auch in dem übrigen Teil des Psalms lässt sich die Beziehung auf die Gemeinde unschwer erkennen. Dass das Ich eine Mehrzahl bezeichnet, zeigen die Plurale v. 3. 8. 9. 10. 14. Der עָנִי v. 16 ist nicht verschieden von den עֲנָוִים v. 9. Den Gottesfürchtigen stehn gegenüber die Abtrünnigen v. 3. Die Feinde, die den Sänger im Netze halten v. 15, sind doch schwerlich persönliche Feinde. Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf das Volk in Babel und erklärt ihn als ein Gebet um Erlösung und Gewährung der Heimkehr. Jedenfalls widerspricht dieser Deutung keine einzige Stelle.

Die alphabetische Anordnung, welche das Fehlen eines strengen Gedankenfortschritts im Gefolge hat, ist einige Male gestört, s. zu v. 2. 5. 18. 22.

Metrum: Doppeldreier; v. 1 Sechser.

**1** Die Gemeinde erhebt das Herz zu Gott, indem sie sehnsuchtsvoll nach ihm ausschaut, vgl. 24 4 86 4 143 8. Aq. παραπίπτω, Sym. προσπίπτω (τὴν ψυχήν μου), d. i. אַטֶּה »ich beuge«, und dies soll nach Pesikta 87 a die ursprüngliche Lesart sein. Als die ungewöhnlichere Ausdrucksweise würde sie den Vorzug verdienen; aber שָׁחָה kommt sonst nur intransitiv vor. LXX Syr. Targ. haben die Texteslesart. **2** אלהי ziehn LXX richtig zu v. 1; ausserdem ist dahinter ein Wort wie חוּשָׁה לִּי »eile mir zu Hülfe« oder dgl. ausgefallen. Ley liest mit Venema u. a. כִּי־אַתָּה אלהי. — Statt יעלצו lasen LXX יִלְעֲגוּ, vgl. JpTh. 1882 S. 617. Da עלץ mit ל sonst nicht vorkommt, vielleicht richtig, vgl. 59 9. **3** גַּם bezieht sich nicht auf das unmittelbar folgende Substantiv, so dass eine neue Klasse von Gottvertrauenden eingeführt würde, sondern es dient dazu, den Verbalbegriff zu steigern. Während v. 2 nur die Bitte ausgesprochen war אַל אבושה, folgt jetzt der Ausdruck der festen Überzeugung לֹא יבושו. Aq. καίγε . . . οὐ καταισχυνθήσονται, Hier. *sed . . . non.* Über die Stellung von גם vgl. G-K 153. — בגד bezeichnet den politischen (Jdc 9 23) und hier den religiösen Abfall, Jer 3 7. 8. 20. So Sexta οἱ ἀποστατοῦντες. — ריקם fassen LXX und Neuere in der Bedeutung »ohne Grund«. Da es aber einen begründeten Abfall von Jahve überhaupt nicht gibt, so wird man das Wort nach 21 II Sam 1 22 in der Bedeutung »ohne Erfolg« zu verstehn haben. **4** Jahves Wege sind der von ihm geforderte Lebenswandel. — In 4b lies des Metrums wegen mit LXX וְאֹרְחוֹתֶיךָ. **5** אֱמֶת ist, wie das folgende למדני zeigt, hier nicht die Treue Gottes, sondern

6 ז Gedenke an deine Barmherzigkeit, Jahve, und an deine Gnaden,
denn von Ewigkeit her sind sie.
7 ח Der Sünden meiner Jugend und meiner Übertretungen gedenke nicht;
nach deiner Gnade gedenke du mein,
um deiner Güte willen, Jahve.
8 ט Gütig und redlich ist Jahve,
darum weist er Sündern den Weg.
9 י Er lässt Elende wandeln nach dem Recht
und lehrt Elende seinen Weg.
10 כ Alle ʿseineʾ Wege sind Gnade und Treue
für die, welche seinen Bund und seine Zeugnisse bewahren.
11 ל Um deines Namens willen, Jahve,
vergib mir meine Schuld, denn sie ist gross.
12 מ Wer ist der Mann, der Jahve fürchtet?
ihn wird er belehren über den Weg, den er wählen soll.
13 נ Er selbst wird im Glücke weilen,
und sein Same wird das Land besitzen.
14 ס Jahves Freundschaft haben die, welche ihn fürchten,
und seinen Bund ihnen kund zu tun . . .

---

die Wahrheit, welche in seinem Gesetz zu Tage liegt, vgl. 119 35 19 8. 10 JSir 51 15. — Das 3. Versglied ist überschüssig. LXX und einige hebr. Hss. lesen וְאוֹתְךָ. Damit ist die ו-Strophe gewonnen, die freilich nur ein Glied hat. Ein überschüssiges Glied findet sich auch v. 7, das vielleicht hierher gehört. **6** Die Barmherzigkeit und Gnade, an die Jahve sich erinnern soll, sind die den Vätern z. B. beim Auszug aus Ägypten erwiesenen. יהוה fehlt bei LXX B und ist metrisch überschüssig. **7** Die Jugendsünden sind die, welche Israel in seiner Jugend begangen hat, vgl. 129 1. 2. Bar Hebraeus erläutert den Ausdruck durch den Hinweis auf den Abfall in der Wüste und die Anbetung des goldenen Kalbes. — ופשעי ist metrisch überschüssig und wohl Glosse; Syr. hat es nicht. **8** Die Sünder sind die Israeliten, welche von Jahve unterwiesen werden, auf welchem Wege sie wandeln sollen. Bickell will חֹטְאִים vokalisieren: »Irrende«. יוֹרֶה בְ wie v. 12. Job 27 11. על כן zählt metrisch nicht mit, s. Sievers S. 519. **9** יַדְרֵךְ ist nicht Optativ, vgl. G-K 109k. Die ענוים sind wieder die frommen Israeliten. — משפט ist nach dem Parallelismus das göttliche Recht, welches für die Frommen die Norm des Handelns ist. **10** Die Wege Jahves sind hier sein Verfahren mit Israel. Lies des Metrums wegen ארחותיו statt ארחות יהוה, vgl. umgekehrt 114 2. **11** Das Perf. cons. וסלחת führt den Nachsatz zu einem virtuellen Kausalsatz ein, G-K 112nn. »Weil du den Namen »»Gott Israels«« führst, so vergib mir, deinem Volk, meine Sünde«. — כי geht nicht auf שמך, da es dann גדול heissen würde, sondern auf עוני. **12** Der Fragesatz macht die Rede lebendig und vertritt nur einen Relativsatz. Den Gottesfürchtigen belehrt Jahve über den Weg, den er einschlagen soll. Dieser Gedanke steht nicht im Widerspruch mit v. 8. — יבחר ist Relativsatz, G-K 155h und k. **13** Die Bedeutung von נפשו ergibt sich aus dem Gegensatz זַרְעוֹ. — Das Land ist das der Verheissung, Jes 60 21 65 9. **14** סוֹד übersetzt Sym. treffend ὁμιλία. Eigentlich »das vertraute Gespräch« bedeutend bezeichnet das Wort dann allgemeiner den vertrauten Umgang, Job 19 19 Prv 3 32. — Das zweite Glied wird sehr verschieden gefasst. Aq. Sym. Hier. *et pactum suum ostendet eis*, so dass להודיעם die Stelle des Prädikats vertritt, vgl. G-K 114p. Andere »Und sein Bund [wird ihnen zu Teil], sie zu verständigen, zu belehren«. Noch andere: »Und seinen Bund sie kennen zu lehren [ist er bemüht]«, letzteres zum Parallelgliede gut passend. Nur können die eingeklammerten Worte nicht einfach vom Leser ergänzt werden. Da dem Stichos eine Hebung fehlt, wird ein Wort wie חָפֵץ ausgefallen sein, vgl. Jes 42 21. Der Bund steht metonymisch für den Inhalt desselben, nämlich seine Forderungen und Verheissungen.

15 ע Meine Augen sehen stets auf Jahve,
denn Er wird meinen Fuss aus dem Netze ziehn.
16 פ Wende dich zu mir und sei mir gnädig,
denn ich bin einsam und elend.
17 צ Ängste ʿbestürmenʾ mein Herz:
führ mich heraus aus meinen Nöten.
18 ר Sieh an mein Elend und mein Ungemach,
und vergib alle meine Sünden.
19 ר Sieh an, wie zahlreich meine Feinde,
und wie sie mich mit gewalttätigem Hasse verfolgen.
20 ש Bewahre meine Seele und errette mich;
lass mich nicht zu Schanden werden, denn bei dir habe ich mich [geborgen.
21 ת Unschuld und Redlichkeit lass mich behüten,
denn ich harre auf dich ʿJahveʾ.
22 Gott, erlöse Israel aus allen seinen Nöten.

---

**16** יָחִיד nicht *μονογενής* (LXX) sondern *μόνος* (Sym. Hier.). Bar Hebraeus bezieht das Wort richtig auf das einsam und verlassen unter den Heiden wohnende Israel. **17** הִרְחִיבוּ übersetzen die Alten (s. Field) *ἐπληθύνθησαν* oder *ἐπλαθύνθησαν* (so das Londoner Papyrus-Fragment; Itala *dilatatae sunt*). Beides ist sprachlich unmöglich, da הרחיבו nicht intransitive Bedeutung hat. Es ist anerkannt, dass der jetzige Text keinen Sinn gibt. Nach dem Vorgange von Hensler emendieren die meisten Ausleger הַרְחֵיב [הַרְחֵב] וּמִמְּצוּקוֹתַי וגו׳ »die Beengungen meines Herzens mache weit, und aus meinen Bedrängnissen führe mich heraus«. Betreffend die abnorme Imperativform vgl. G-K 53m. Es müsste jedoch הַרְחִיבֵם heissen, was Bachmann herstellen will. Aber man sagt im Hebr. wohl תַּרְחִיב לִבִּי 119 32, oder הִרְחַבְתָּ לִי 4 2, nicht aber הִרְחִיב צָרוֹת. Auch ist solche Vorstellung nicht vollziehbar. Nowack fasst die Ängste bildlich als engen Ort; was heisst aber: »den engen Ort meines Herzens mache weit«? Nach Cnt 6 5 lies הִרְהִיבוּ, wobei צָרוֹת Subjekt, לְבָבִי Objekt ist. Die Wortstellung wie 6 10b al. G-K 142f. 17a ist die Begründung für 17b wie 16b für 16a, vgl. 26 6. **18** Die ק-Strophe fehlt; dafür fangen zwei Verse mit ר an, was gewiss nicht ursprünglich ist. Duhm schlägt vor v. 19 קַדֵּם (tritt entgegen meinen Feinden) statt ראה zu lesen und v. 19 vor v. 18 zu stellen; vgl. einen ähnlichen Fall 34 17. 16. **19** a Die Konstruktion in Form der Antiptosis mit Herübernahme des Subjektes aus dem Nebensatz als Objekt in den Hauptsatz, wie Gen 1 4. **21** Unschuld und Redlichkeit sind als gute von Jahve gesandte Geister gedacht, die Israel auf seinem ferneren Lebenswege behüten sollen. — »Jahve« ergänzt nach LXX, des Metrums wegen. **22** Der Schlussvers weist mehrfache auffallende Erscheinungen auf. Die פ-Strophe gehört nicht hierher. Ein zweifaches פ kennt das Althebräische nicht. Die LXX umschreiben überall *φ*, und noch Hier. bemerkt zu Dan 11 45, dass das Hebräische den Buchstaben *p* nicht habe, sondern nur das griechische *φ*. Ferner fällt der Gebrauch des Namens אלהים auf, während Gott sonst im Psalm überall Jahve heisst. Endlich ist der Vers nicht gegliedert oder ein Fünfer. Er wird als ein liturgischer Zusatz zu betrachten sein. Vgl. auch zu 34 23, und zu dem angeblichen Akrostich dieses Verses *Pedael*, worin sich nach de Lagarde der Dichter des Psalms genannt hat, ZDMG 57 S. 372.

## 26

Die unterdrückte Unschuld bittet um ihr Recht. Der Fromme und Reine steht dem blutgierigen und bestechlichen Bösewicht gegenüber und wird von diesem unterdrückt. Aber er hält an seiner Frömmigkeit fest und weiss, dass einst auch sein Lebensweg geebnet sein wird.

Der Psalm ist nicht ein Gelegenheitsgedicht, sondern bestimmt, von jedem frommen Israeliten gesungen zu werden, der mit gutem Gewissen am Gottesdienst im Tempel teilnimmt. Nicht ein einzelner umkreist in feierlicher Prozession den Altar (v. 6), son-

## *26. Gebet der Frommen.*

[1] Von David.
Schaff' mir Recht, Jahve; denn ich habe unsträflich gewandelt,
und auf Jahve vertraue ich ohne zu wanken.
[2] Prüfe mich, Jahve, und erprobe mich,
läutere meine Nieren und mein Herz.
[3] Denn deine Gnade ist mir vor Augen,
und in deiner Wahrheit habe ich gewandelt.
[4] Ich sass nicht bei den schlechten Männern,
und mit Versteckten komme ich nicht zusammen.
[5] Ich hasse die Versammlung der Bösen,
und bei den Gottlosen sitze ich nicht.
[6] Ich wasche meine Hände in Unschuld,
und so umkreise ich deinen Altar, Jahve,
[7] Um lauten Dank anzustimmen
und alle deine Wunder zu erzählen.

---

dern nur die feiernde Gemeinde. — Wann der Psalm entstanden ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Der Tempeldienst besteht v. 6. Die Schilderung der Gottlosen, welche als Bestechliche und Blutdürstige auftreten (v. 9. 10), weist mehr in die prophetische als in die nachexilische Zeit.

Metrum: Doppeldreier. v. 6. 8 ist יהוה zu streichen, v. 11 zu ergänzen.

**1** Dem Sänger d. h. den Frommen ist das Recht bisher vorenthalten, wie es scheint von den Sündern und Blutmenschen, über die er v. 9. 10 klagt. Durch das betonte »ich habe unsträflich gewandelt«, setzt er sich wie v. 11 zu diesen in Gegensatz. — לא אמעד ist ein beschreibender Umstandssatz zu בטחתי, vgl. G-K 156d. Das Ausbleiben der göttlichen Hülfe hätte den Sänger vielleicht in seinem Gottvertrauen wanken machen können. Dass er trotzdem daran festhält, ist ein weiterer Anlass für Jahve, nun auch nicht länger mit seiner Hülfe zu zögern. Das Perfekt בטחתי nach G-K 106g. Übrigens fehlt 1a die rhythmische Gliederung; der Stichos ist daher vermutlich nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten. — **2** Das Läutern ist ebenso zu verstehn wie das vorhergehende Prüfen und Erproben. Nieren und Herz als Sitz der Gesinnung sollen auf ihre Echtheit untersucht werden. Statt des Qere צָרְפָה bietet das Kethib die meistens nur in Pausa vorkommende Form צָרוֹפָה, G-K 48i. **3** חסדך ist schwerlich, wie Hitzig will, die Liebe zu Gott; denn diese hat man nicht vor Augen, sondern im Herzen. Es ist die Gnade Jahves, die Israel erfahren hat. Die Erinnerung an sie war für den Sänger der Antrieb, auch im Leid ein gottgefälliges Leben zu führen. Die Wahrheit Jahves, in welcher er wandelte, ist dieselbe wie 25 5. **4** Er hat sich den zum Vorbild genommen, welcher 1 1 glücklich gepriesen wird. מתי שוא wie Job 11 11, wofür Job 22 15 מְתֵי אָוֶן, sind die gewissenlosen Israeliten, welche sich leichtfertig über die Forderungen des göttlichen Gesetzes hinwegsetzen. »Versteckte« heissen sie, weil ihre Handlungen das Licht scheuen, Joh 3 19. — בוא mit עם verbunden, wie Prv 22 24 mit את. **6** Die Hände in Unschuld waschen heisst nach 73 13 »sich frei von Sünde halten«, nicht, wie das Wort heute meistens gebraucht wird: die Verantwortung für etwas von sich abweisen. בנקיון bezeichnet die geistige Eigenschaft, in welcher der Dichter die symbolische, seine Herzensreinheit andeutende Handlung des Händewaschens vollzieht (Beth modi). Der Ausdruck beruht auf einer vertieften Auffassung des Ex 30 17—21 vorgeschriebenen Gebrauchs, nach welchem die Priester ihre Hände und Füsse in Wasser abwaschen sollen, bevor sie zum Altar treten. Auch der Sänger naht nach 6b dem Altar, und zwar ihn umkreisend. Es ist an eine feierliche Prozession um den Altar zu denken, die freilich im Gesetz nicht vorgeschrieben ist, von der sich aber auch 42 5 118 27 eine Spur findet, vgl. Wellhausen, Skizzen III 106. **7** Es handelt sich um ein Dankopfer; auch in der Bedrängnis unter-

8 Jahve, ich liebe die Wohnung deines Hauses
und die Wohnstätte deiner Herrlichkeit.
9 Raffe meine Seele nicht mit Sündern fort
und mit Blutmenschen mein Leben,
10 An deren Händen Schandtat klebt,
und deren Rechte von Bestechung voll.
11 Ich aber wandle unsträflich;
erlöse mich und sei mir gnädig, ʿJahveʾ.
12 Mein Fuss steht auf ebnem Plan;
in Versammlungen preise ich Jahve.

## 27. *Trost und Freude an Jahve und seinem Tempel.*

1 Von David.
Jahve ist mein Licht und mein Heil:
vor wem mich fürchten?
Jahve ist meines Lebens Schutz:
vor wem erbeben?

---

lässt der Fromme dies nicht. — Die Schreibung לשמע legt die Aussprache als Qal (לִשְׁמֹעַ) nahe; so LXX: »um auf die Stimme des Dankes zu hören«. Aber wer sich an der Prozession beteiligt, wird auch an dem Gesange teilnehmen. Daher ist die Vokalisation als Hifil für לְהַשְׁמִיעַ, welche durch Aq. Sym. Hier. Targ. gestützt wird, gewiss die vom Dichter beabsichtigte. Andere Beispiele für diese Schreibung z. B. Jes $23_{11}$ $29_{15}$ Am $8_{4}$ II Sam $19_{19}$ G-K 53q. — Die Konstruktion des Verb mit בְּקוֹל wie Ez $27_{30}$. תודה ist Objekt zu לַשְׁמִעַ. Gut Hier. *ut clara voce praedicem laudem.* **8** Der Sänger betrachtet ein solches Tun nicht als Pflicht, sondern es ist ihm ein liebes Herzensbedürfnis, vgl. $27_{4}$. — »Wohnung deines Hauses« ist Genetiv der Apposition. — Die Herrlichkeit Jahves ist konkret gedacht: die göttliche Glorie, welche das Allerheiligste des Tempels erfüllt. Vgl. Ex $16_{10}$. **9** Auf die Versicherung der Unschuld folgt nunmehr die Bitte um Erhaltung, womit der Sänger zu v. 1 zurückkehrt. Er bittet, nicht mit den Sündern sterben zu müssen, d. h. so plötzlich wie sie, $37_{2}$ Job $15_{32}$. עִם zur Bezeichnung des gleichen Schicksals, wie $73_{5}$ Gen $18_{23}$. **10** זִמָּה ist, wie das damit verbundene בידיהם zeigt, nicht auf Gedankensünden zu beschränken. **11** Das Imperfekt אֵלֵךְ ist hier als Präsens zu fassen, nicht als Kohortativ (אלכה). — 11b ist »Jahve« nach LXX A ergänzt. **12** Der ebne Plan ist der, auf welchem sich kein Anlass zum Straucheln findet. Der Dichter meint dies hier nicht im sittlichen Sinne, sondern er will sagen, sein Lebensweg werde ein geebneter sein. Vgl. $27_{11}$. Tatsächlich ist dies freilich bisher nicht der Fall; aber im Glauben hat er die Hemmnisse seines Lebens bereits überwunden, Hbr $11_{1}$. Das zweite Versglied dürfte auch übersetzt werden: darum preise ich .... Für מקהלים findet sich $68_{27}$ die Form מַקְהֵלוֹת.

27

Der erste Teil v. **1**—6 enthält den Ausdruck unerschütterlichen Gottvertrauens und inniger Liebe zu Jahves Wohnstätte, welche Schutz und Hülfe gegen alle Feinde gewährt. Im zweiten Teil 7—14 fleht der Sänger um Erbarmen und Hülfe in seiner Not. Er ist verlassen und verleumdet, und gewalttätige Feinde drohen ihn zu vernichten; aber er hält am Glauben fest. Eine Ermahnung auszuharren schliesst das Lied.

Olsh. Cheyne u. a. nehmen an, dass die beiden Teile zwei selbständige nur zufällig vereinigte Psalmen sind. Hierfür spricht der Umstand, dass Stil und Ton in beiden Hälften ganz verschieden sind. Der Dichter, der die unvergleichliche Glaubenszuversicht v. 1—3 aussprach, konnte schwerlich in demselben Atem in die Klagen v. 7 ff. verfallen, die höchstens einen schwachen Funken von Hoffnung verraten (v. 13. 14).

2 Kommen mir Bösewichter nahe
mein Fleisch zu fressen,
Meine Bedränger und die mich befehden,
so straucheln sie selbst und fallen.
3 Wenn ein Lager sich wider mich lagert:
mein Herz fürchtet sich nicht;
Wenn sich Krieg gegen mich erhebt:
dabei bin ich getrost.
4 Eins hab' ich von Jahve erbeten,
das wünsche ich:
In Jahves Hause zu wohnen
mein Leben lang,
Um Jahves Schöne zu schauen
und in seinem Tempel zu sorgen.

---

Anderseits werden die Worte לחזות בנעם יהוה v. 4 deutlich in v. 13 mit לראות בטוב יהוה wieder aufgenommen. Man wird daher annehmen müssen, dass ein späterer Dichter in gedrückter Zeit den ursprünglichen Psalm v. 1—6 mit einem Nachtrag versehen hat. Der Sammler der Psalmen fand Ps 27 schon so vor, wie er jetzt lautet, da sich die Berührungen, wegen derer er 27 auf 26 folgen liess, auf beide Hälften von 27 verteilen; vgl. 27 6 und 26 6; 27 11 und 26 12 (Del.).

Auch in diesem Psalm handelt es sich nicht um die Empfindungen und Wünsche eines einzelnen. Von Heerlager und Krieg v. 3 wird immer nur eine Gesamtheit bedroht. Es ist die Gemeinde, deren Licht und Heil Jahve ist, und die im Besuche seines Tempels ihr höchstes Glück und zugleich Schutz und Schirm findet, wie 26 8. Vgl. auch zu v. 6. Der individuell gehaltene Ausdruck v. 10 erklärt sich nach Analogie von 22 10.

Die Abfassungszeit lässt sich nicht bestimmen. Der Ton des 4. Verses spricht mehr für die nachexilische als für die vorexilische Zeit.

Metrum: in beiden Teilen Fünfer.

1c Vgl. JSir 51 2. 2 Der Ausdruck »mein Fleisch fressen« ist von wilden Tieren hergenommen. Im Aramäischen hat er die Bedeutung »verleumden«; auch Job 19 22 handelt es sich nicht um körperliche Misshandlung, sondern um Minderung der Ehre, weshalb JDMichaelis auch im Psalm an Verleumdung denkt. Aber die Stellen 14 4 Jer 30 16 Mch 3 3 in Verbindung mit v. 4 zeigen, dass es sich um Kriegsgefahren handelt, vgl. Dtn 7 19. — איבי לי mit Verstärkung des Suffixes, wie 144 2 מְפַלְטִי־לִי. — Sie selbst]. Das Unheil, das sie Israel bereiten wollen, trifft sie selbst, vgl. 7 16f. — ונפלו ist metrisch überflüssig und daher wohl Glosse. 3 בזאת in der Bedeutung »trotzdem«, wie Lev 26 27. Hitzig u. a. bei Rosenmüller lassen es abhängig sein von אני בוטח »darauf vertraue ich«, nämlich auf die v. 1 ausgesprochene Tatsache. Aber für diese Verbindung steht jene Tatsache zu entfernt. בוטח absolut gebraucht wie Jdc 18 7. 10. 27 Prv 11 15, vgl. Sym. ἄφοβός εἰμι. 4 Israels Verlangen ist freilich nicht mehr auf kriegerischen Ruhm gerichtet; es ist zufrieden, wenn es beständig im Hause seines Gottes weilen kann. Dies Weilen ist nicht im eigentlichen Sinne gemeint; nicht einmal die Priester sind beständig im Tempel. Es ist vielmehr der Ausdruck steter inniger Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gott, die in den Tempelgottesdiensten ihren sichtbaren Ausdruck findet. — נֹעַם י״י ist (anders als 90 17) nach dem letzten Versgliede die Schönheit, welche in den Gottesdiensten (vgl. Luther) zur Erscheinung kommt, insofern die Pracht der Feier der des Gefeierten entspricht; so richtig Aq. Sym. Hier. *pulchritudinem.* — בַּקֵּר ist absolut gebraucht wie II Reg 16 15 und bezieht sich auf die Verrichtung der Handlungen, welche den Gottesdienst im Tempel ausmachen. Hier. *adtendam.* Vgl. Ez 34 11. 12. Raschi hält es für ein Denominativ von בֹּקֶר: »und früh zu erscheinen in seinem Tempel«; vgl. zu 63 2. Andere: »um zu betrachten«; vgl. Prv 20 25. 5 Der Grund für die Liebe zum Tempel und seinen Gottesdiensten. Weil die Gemeinde durch Jahves Gegenwart in ihrer Mitte gegen alle

5 Denn er birgt mich in einer Hütte
am bösen Tage,
Schirmt mich im Schirm seines Zelts,
hebt mich auf einen Fels.
6 Und nun erhebt sich mein Haupt
über meine Feinde um mich her,
Und ich will opfern in seinem Zelt
Opfer mit Schall.
Ich will Jahve singen und spielen.

* * *

7 Höre, Jahve, ich rufe laut,
und begnad' und erhör' mich!
8 Dein, spricht mein Herz, ist [das Wort]:
»suchet mein Antlitz«.
Dein Antlitz, Jahve, will ich suchen;
9 verbirg nicht dein Antlitz vor mir.
Weise deinen Knecht nicht im Zorn ab;
du warst meine Hülfe.
Verstoss' und verlass mich nicht,
Gott, mein Heil.

---

Gefahren geschützt ist, deswegen hat sie das sehnliche Verlangen, im Tempel zu erscheinen und, wie v. 6 ergänzend hinzufügt, Dankopfer darzubringen. — Das Qere בְּסֻכֹּו wird von den meisten Versionen (LXX Aq. Quinta Hier. Syr. Targ.) bezeugt; das Kethib בְּסֻכָּה nur von Sym., ist aber nach $31_{21}$ jedenfalls vom Dichter beabsichtigt; es ist eine verkürzte Vergleichung; die Hütte also nicht die Wohnung Jahves, sondern ein Unterschlupf wie Jes $4_6$. Das Qere wurde veranlasst durch das parallele אָהֳלוֹ, das aber auch hier nicht notwendig den Tempel bezeichnet. **6** וְעַתָּה hat, wie häufig auch griechisches *καὶ νῦν*, nicht zeitlichen, sondern logischen Sinn. — Für ירום (so auch Aq. Quinta Syr. Targ.) lasen LXX Sym. Hier. יָרִים »er (Jahve) wird erheben«; vielleicht richtig. — In v. 6 ist das Metrum nicht in Ordnung. Der Text scheint von hier an mehrfach gestört zu sein. In dem ersten Fünfer ist die zweite Hälfte (der Zweier על איבי סביבותי) reichlich lang; in dem zweiten dagegen die erste Hälfte (der Dreier ואזבחה באהלו) zu kurz. Die dritte Zeile endlich ist ein einfacher Dreier. LXX (gegen Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) sprachen סַבֹּתִי aus und zogen dies zum folgenden (*ἐκύκλωσα καὶ ἔθυσα*). Das bezieht sich auf die feierliche Prozession um den Altar, vgl. $26_6$. Zugleich wird hierdurch das Metrum wenigstens teilweise wiederhergestellt. Allein das Perfekt סבבתי wäre hier doch kaum zulässig. — זבחי תרועה sind solche Opfer, bei deren Darbringung in die Posaune gestossen wurde, Num $10_{10}$, im vorliegenden Falle Dankesopfer. Daher in einigen Handschriften der LXX (z. B. in den Londoner Papyrusfragmenten) *θυσίαν αἰνέσεως* statt *θυσίαν ἀλαλαγμοῦ* in anderen; in einer dritten Klasse sind beide Übersetzungen zusammengeflossen (*θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀλαλαγμοῦ*). Die erste unter den drei Übersetzungen ist die ursprüngliche. Der Umstand, dass das Posaunenblasen nicht bei den Opfern einzelner, sondern nur bei denen der Gesamtheit üblich war, zeigt, dass die Gemeinde redet.

**7** Über die Verbindung קולי אקרא vgl. zu $3_5$. Die beiden Worte bilden einen Umstandssatz (G-K 156 d) zu שמע יהוה: »indem ich laut rufe«. **8** Der Sänger begründet seine Bitte, indem er sich auf Jahves Aufforderung beruft, sich an ihn (in Zeiten der Not) zu wenden, vgl. $50_{15}$; dieser Aufforderung kommt er, d. i. Israel, jetzt nach. Dass dies im allgemeinen der Sinn des Verses sein muss, kann nicht zweifelhaft sein; aber die Auslegung der ersten drei Worte macht grosse Schwierigkeit. Mit Dathe und Olshausen ist die in der Übersetzung gegebene Auffassung (vgl. Luther) immer noch als die einfachste anzusehn. Der Sänger würde sich dann auf Stellen wie Dtn $4_{29}$ Jer $29_{13}$ be-

10 Wenn mich Vater und Mutter verliessen,
Jahve nimmt mich auf.
11 Zeige mir, Jahve, deinen Weg
Und leite mich auf ebnem Pfade
wegen meiner Feinde.
12 Gib mich nicht preis, ‘Jahve’,
der Gier meiner Dränger,
Denn es stehn falsche Zeugen wider mich auf,
und der Unheil schnaubt.
13 ‹ › Ich bin gewiss, Jahves Güte zu schaun
in der Lebenden Land! —
14 Harre auf Jahve!
Sei getrost, und fest sei dein Mut,
und harre auf Jahve!

---

ziehn. Aber freilich ist die Ellipse des Wortes הַדָּבָר immerhin hart. Die alten Übersetzungen haben sich vergeblich abgemüht, den Sinn zu eruieren; s. JprTh 1882 S. 618. **9** Die überlieferte Versabteilung scheint — metri causa — nicht ganz richtig zu sein; ממני ist metrisch überschüssig. Der Knecht ist Israel wie 19 12. Die Bezeichnung »dein Knecht« motiviert die Bitte ebenso wie der Satz: »du warst meine Hülfe«, nämlich auch früher schon. **10** Der Vers begründet den Ausdruck אלהי ישעי. Dass die scheinbar so höchst individuelle, übrigens am natürlichsten hypothetisch zu fassende, Aussage dieses Verses sehr wohl auf Israel als Volk oder Gemeinde bezogen werden kann, zeigt Ez 16 4ff. Sie will besagen, dass Israel nicht bei Menschen, sondern nur bei seinem Gott Hülfe findet und von ihm nie verlassen wird, vgl. Jes 49 15 63 16. אסף von der Aufnahme der Hülflosen, wie Jos 20 4 Jdc 19 15. **11** Der Weg Jahves kann gemäss dem Zusammenhange und dem Parallelgliede hier nicht den sittlichen Wandel bezeichnen, sondern nur den von Jahve geschirmten und gesicherten. Zu 11b vgl. zu 26 12. Übrigens scheint 11b eine richtige Glosse oder Variante zu 11a zu sein; andernfalls würde 11a als einfacher Dreier aus dem Metrum herausfallen. — למען שררי (vgl. 5 9), d. i. damit sie nicht triumphieren. **12** Die erste Hälfte des ersten Fünfers ist im MT. zu kurz. Der fehlende Fuss ist noch von Hier. *domine* = יהוה gelesen worden. — נפש Gier, wie 17 9; vgl. 41 3. — יָפֵחַ, Stat. constr. יְפֵחַ, ein sonst nicht vorkommendes Nomen von פוח aus gebildet; vgl. Prv 6 19 Act 9 1. Der Singular steht kollektivisch. Sym. *καὶ ἐκφέροντες φυσήματα ἄδικα.* Wegen der übrigen Übersetzungen vgl. JprTh 1882 S. 619. **13** Der Vers ist, wenn לולא, das von Aq. Sym. Sex. Targ. bezeugt ist, mitgelesen wird, eine Aposiopese (»wenn ich nicht geglaubt hätte«), deren verschwiegener Nachsatz sich nach 119 92 »dann wäre ich verloren gewesen« ergänzen lässt. Als Ursache dieser Aposiopese bezeichnet Geier die Gemütserregung, von welcher der Sänger ergriffen wird, wenn er daran denkt, was ohne Glauben aus ihm geworden wäre. Aber die alten jüdischen Kritiker haben לולא durch die puncta extraordinaria als getilgt (durchstrichen) und also als nicht ursprünglich bezeichnet, und LXX haben nur die beiden ersten Buchstaben לו gelesen, die sie zu v. 12 ziehn. Das Metrum entscheidet für die Streichung. Dass der Ausdruck der Glaubensgewissheit etwas abrupt eintritt, macht ihn nur eindrucksvoller. — Das Land der Lebenden ist nach Jes 38 11 die Erde, auf der allein im Gegensatz zu der Scheol man Jahves Güte erfahren kann. **14** Nach Analogie von 31 25 liegt hier nicht die Selbstaufforderung eines einzelnen vor, sondern die Anrede (eines Chors?) an die Gemeinde. — וְיַאֲמֵץ intransitiv wie הֶחֱזִיק II Chr 26 8. So alle Alten *et roboretur cor tuum.* — Die Wiederholung von קוה אל יהוה dient dazu, der Aufforderung Nachdruck zu geben. Gut Hitzig: »und ich sag' es noch einmal u. s. w.«. Da aber das erste קוה אל יהוה im Metrum überschüssig ist, ist es wohl als Dittographie zu streichen.

## *28. Gebet gegen Feinde.*

1 Von David.
Zu dir, Jahve, rufe ich;
mein Fels, so schweige mir nicht,
Auf dass ich nicht, wenn du mir verstummst,
gleich werde denen, die ins Grab gesunken.
2 Höre mein lautes Flehn,
Da ich zu dir schreie, meine Hände erhebe zu deinem Allerheiligsten.
3 Raffe mich nicht weg mit Gottlosen und mit Übeltätern,
Die Friede reden mit ihren Nächsten
und Böses im Herzen haben. . . .

---

28

Der Psalm enthält im ersten Teil die Bitte, Jahve wolle den Sänger erhören, ihn aus der Not befreien und seinen Widersachern nach Verdienst vergelten. Von v. 6 an erstattet er den Dank für die Erhörung des Gebetes. — Dass der Sänger nicht solche Wünsche vorträgt, welche nur seine eigene Person betreffen, tritt von v. 8 an unverkennbar hervor. Er ist der Mund der Frommen in Israel, die den Leichtsinnigen gegenüberstehn. Diese lassen sich durch die deutlichen Fingerzeige Jahves nicht warnen, sondern fahren in ihrem sündhaften Treiben gegen ihre Volksgenossen fort. So werden sie unabänderlich dem bevorstehenden Strafgericht verfallen. Die Frommen dagegen dürfen Jahve preisen, dass er sie errettet und wie ein Hirte weidet und trägt.

Die freudige Stimmung im zweiten Teil gegenüber der Klage und Bitte im ersten erklärt sich aus Plerophorie des Glaubens. Was eben in tiefster Not erbeten wurde, das sieht der Glaube in froher Gewissheit als bereits gewährt an. Die Auffassung, nach welcher in diesem und in ähnlichen Psalmen die Danksagung erst später nach tatsächlicher Gewährung der Bitte von dem Dichter nachträglich zu seinem Liede hinzugefügt wäre, ist eine zu äusserliche; vgl. zu 6 9.

Die Erwähnung des Gesalbten v. 8 zeigt, dass der Psalm vorexilisch ist, denn die Deutung desselben auf den König ist jedenfalls die am nächsten liegende. Hitzig hält Jeremias für den Verfasser. Jedenfalls widersprechen die im Psalm vorausgesetzten sozialen und politischen Verhältnisse dem Zeitalter des Jeremias nicht. Der auf Seiten der Frommen stehende König möchte dann Josias sein. Dagegen denkt Theodor von Mopsuestia an Hiskias.

Das Metrum ist nicht ganz durchsichtig. Ley hält v. 2. 5. 9 für Oktameter, das übrige für Hexameter. Mir scheinen Doppeldreier gemischt mit Sechsern und einfachen Dreiern vorzuliegen, jedoch sind mehrere Änderungen dabei nicht zu umgehn.

**1** Die Konstruktion תחרש ממני ist prägnant. Eigentlich: »schweige nicht, [indem du dich] von mir [abwendest]«. Vgl. I Sam 7 8 Jer 38 28. Ebenso תחשה ממני. G-K 119 ee. Das Verb תחשה ist logisch dem נמשלתי untergeordnet. Gut Hier. nach Sym. *ne forte tacente te etc.* ונמשלתי ist Perf. consec. Der auf die Endsilbe gehörende Ton ist bei Rebhia mugrasch auf die vorletzte Silbe zurückgetreten, vgl. G-K 29 i. **2** Das Erheben der Hände ist Gestus des Betens, 141 2 Thr 2 19 3 41 I Tim 2 8. Der Inf. נְשֹׂא statt des gewöhnlichen שְׂאֵת wie Jes 1 14. — דְּבִיר der »Hinterraum« des Tempels, wo Jahve über den Cherubim thront. Der Ausdruck setzt nicht voraus, dass der Sänger im Tempel steht. Wie die Muhammedaner beim Gebet die Gesichtsrichtung (die Qibla) nach der Kaaba in Mekka nehmen, so wandte man sich in Israel dem Tempel (I Reg 8 30), Auswärtige Jerusalem (Dan 6 11) zu. דביר steht also synekdochisch für den Tempel. **3** Der Ausdruck im ersten Gliede ist ganz wie 26 9 zu verstehn; משך entspricht dem dort gebrauchten אסף. Der Ausdruck wird gebraucht vom Jäger 10 9. Die Gottlosen sind Jahves Beute. Die Gottlosen sind nicht auswärtige und nicht einmal offene Feinde, sondern solche

4 Gib ihnen nach ihrem Tun und nach der Bosheit ihrer Taten; nach dem [Tun ihrer Hände gib ihnen.
Vergilt ihnen, was sie verdient.
5 Denn sie achten nicht auf Jahves ʿTunʾ und auf das Werk seiner Hände.
Mög er sie niederreissen und nicht auferbaun.
6 Gepriesen sei Jahve, weil er gehört mein lautes Flehn.
7 Jahve ist mein Schutz und mein Schild;
auf ihn vertraut mein Herz, denn ich habe Hülfe gefunden;
Da frohlockt mein Herz, und mit (?) meinem Liede will ich ihm danken (?).
8 Jahre ist Schutz für sein ʿVolkʾ, und die rettende Schutzwehr seines Ge- [salbten ist Er.
9 Hilf deinem Volk und segne dein Eigentum und weide sie und trage sie [bis in Ewigkeit.

## 29. *Jahves Herrlichkeit im Gewitter.*

1 Ein Psalm; von David.
Gebet Jahve, ihr Göttersöhne,
gebet Jahve Ehre und Preis.

---

Israeliten, die sich äusserlich gut zu ihren Mitbürgern stellen, während sie doch darauf sinnen, sie zu schädigen, vgl. Jer 97. LXX haben 3a אל תמשך נפשי עם רשעים | ועם פעלי און אל תאבדני. Das ist ein Doppeldreier; aber der Verdacht liegt nahe, dass die Überschüsse aus 269 stammen. — 4a ergibt einen Sechser, wenn man das zweite תן להם streicht. **5** Das Tun Jahves meint die Zeichen der Zeit, vorläufige Strafgerichte, durch die er seinen Unwillen über jenes gottlose Treiben zu erkennen gibt, vgl. 6410, über die sich aber die verstockten Sünder leichtsinnig hinwegsetzten. Der Singular פְּעֻלַּת wird, wie durch 6410, so im vorliegenden Psalm durch Aq. Targ. bezeugt; LXX Sym. Hier. Syr. Plural. — Das letzte Versglied ist eine sprichwörtliche Redensart, vgl. Jer 246 4210 454. **6** Israel weiss sein Gebet erhört; darum kann es danken, wenn die Gewährung auch tatsächlich noch nicht vollzogen ist, vielmehr zum Schluss (v. 9) die Bitte noch einmal hervorbricht. **7** Der Ausdruck משירי »aus meinem Liede heraus will ich ihn preisen« ist trotz II Reg 627 auffallend. LXX und teilweise Theod. haben für das Versglied *καὶ ἀνέθαλεν ἡ σάρξ μου καὶ ἐκ θελήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ* d. i. וַיַּחֲלֹף בְּשָׂרִי וּמִלִּבִּי (?) אהודנו. Der Gedanke hat eine treffende Parallele an Job 3325 ff.; da aber das Versglied sehr kurz ist und sich nicht in das Metrum fügt, ist wohl eine noch stärkere Textverderbnis anzunehmen. — אהודנו ohne die gewöhnliche Synkope des ה für אוֹדֶנּוּ G-K 53q. **8** Die Texteslesart לָמוֹ »ihnen«, nämlich den Israeliten, hat ein Analogon an Jes 132 הָרִימוּ קוֹל לָהֶם, nämlich den im vorhergehenden nicht genannten Medern. Aber bei Jesaias dient die Verschweigung des Namens dazu, die Aufmerksamkeit zu erregen, wozu im Psalm kein Anlass ist. Mit LXX Syr. wird daher nach 2911 לְעַמּוֹ zu lesen sein. Theodotion emendierte לָנוּ, Hier. *fortitudo mea.* Aq. Quinta, Sexta, Targ. fanden die jetzige Lesart vor. — Der Plural יְשׁוּעוֹת ist gebraucht, weil Jahve als Schutzwehr viele Mittel hat, durch die er hilft. — Unter dem Gesalbten versteht Cheyne den Hohenpriester, Graetz, Beer und Wellh. das Volk, gewiss mit Unrecht. **9** נשאם wie Jes 639. Jahve ist als Hirt vorgestellt, der das müde Lamm trägt. Jes 4011. Vielleicht aber ist das Wort Glosse; dann ist der Vers ein Sechser.

29

Der furchtbar-schöne Anblick eines Gewitters begeistert den Dichter zu einem Hymnus auf den, dessen Herrlichkeit im Gewitter zu Tage tritt. Über dem rollenden Donner auf der Erde, dessen Widerhall in dem siebenmaligen קול יהוה vernommen wird, ertönt hoch oben im himmlischen Palast der Lobgesang der Engel, die bewundernd die

2 Gebet Jahve die Ehre seines Namens,
werfet euch nieder vor Jahve im heiligen Schmuck.

---

unbegreiflich hohen Werke ihres Herrn anbeten. Der Sänger aber weiss, dass der Gott, dem eine solche Gewalt über die Natur zusteht, seinem auserwählten Volke Kraft verleihen kann und wird. Wie furchtbar auch sein Walten in der Natur ist, mit seinem Volke hat er Gedanken des Friedens.

Unser Psalm hat ein schönes Echo in dem Gesang der drei Erzengel in Goethes Faust gefunden; vgl. besonders Michaels Gesang;

Und Stürme brausen um die Wette,
Vom Meer aufs Land, vom Land aufs Meer,
Und bilden wütend eine Kette
Der tiefsten Wirkung ringsumher.
Da flammt ein blitzendes Verheeren
Dem Pfade vor des Donnerschlags;
Doch deine Boten, Herr, verehren
Das sanfte Wandeln deines Tags.

Vgl. auch die zu 18 8 erwähnte Parallele.

Wann der Psalm gedichtet ist, lässt sich nicht bestimmen. Aber jedenfalls gehört er zu den erhabensten Denkmälern altisraelitischer Lyrik. Der sichere und vertrauensvolle Schlusston weist ihn meines Erachtens der vorexilischen Zeit zu, genauer einer Periode, in der die Kraft des Staates noch nicht gebrochen war. Theod. v. Mops. erblickt in dem Gewitter eine Schilderung des zur Zeit des Hiskias über die Assyrer ergangenen Strafgerichtes.

LXX fügen in der Überschrift hinter לדוד hinzu ἐξοδίου (Lucian ἐξόδου) σκηνῆς = לַעֲצֶרֶת סֻכָּה »für den achten Tag des Laubhüttenfestes, Lev 23 36. סֻכָּה ist im nachbiblischen Hebräisch der Name des Laubhüttenfestes. Nach dem Talmud und dem jetzigen Brauch der Synagoge ist der Psalm dagegen der Pfingstpsalm.

Metrum: v. 1. 2. 5. 8. 10. 11 Doppelvierer; v. 4. 7. 9b einfacher Vierer; v. 3 Dreier und Doppeldreier; v. 6. 9a Sechser.

**1** בני אלים sind die Engel 89 7. Wie der doppelte Plural zu erklären ist, ist streitig. Wellh. erinnert daran, dass אֵלִים bei den Phöniziern in singularischer Bedeutung gebraucht wird, gerade wie אלהים im Hebr.; allein im A. T. findet sich von jenem singul. Gebrauch von אלים keine Spur. Nach Hitzig u. a. ist בֶּן־אֵל »Gottessohn« der Singular zu der Formel; der Plural wäre an beiden Gliedern des Stat. const. ausgedrückt, wie בָּתֵּי כְלָאִים Jes 42 22 Plural von בֵּית כֶּלֶא v. 7 ist. Danach wäre zu übersetzen »Gottessöhne«, vgl. בְּנֵי עֶלְיוֹן 82 6 »Söhne des Höchsten« d. i. Jahves. Der Singular der Formel kann aber auch בֶּן־אֵלִים »Göttersohn« lauten. Hierfür spricht das Äquivalent Dan 3 25 בַּר־אֱלָהִין, welches, da der Plural אֱלָהִין im Aramäischen immer eine Mehrheit bezeichnet, nur »Göttersohn« heissen kann. Das Wort בֵּן (בַּר־) dient im Hebräischen und Aramäischen auch dazu, die Angehörigkeit eines Individuums zu einer Klasse oder Gemeinschaft zu bezeichnen. בֶּן הָרַקָּחִים Neh 3 8 ist »der zur Zunft der Salbenhändler gehörige«; im Syrischen יוחנן בר נַגָּרָא = »Jochanan der Zimmermann«. Dem entsprechend ist בֶּן־אֵלִים (בַּר אֱלָהִין) derjenige, welcher zur Klasse der Elim gehört. Die Elim sind übernatürliche Wesen, Jahve freilich in Bezug auf ihre Würde nicht vergleichbar, vgl. 89 7, aber ihm doch auch wieder nahe verwandt und mit ihm einer und derselben Kategorie angehörig, vgl. Gen 3 22 »siehe der Mensch ist geworden wie einer von uns«. Dem Sinne nach richtig würde בני אלים übersetzt werden »alles was Götter heisst«. Diese Magnaten Jahves erscheinen nach v. 2, wo sie im heiligen Schmuck auftreten, als seine Priester, die ihm in seinem himmlischen Palast lobsingen und Anbetung darbringen, vgl. Jes 6. Der spätere Dichter von Ps 96, der unsern Psalm nachahmte, nahm an der eigentümlichen Vorstellung der בני אלים Anstoss und ersetzte sie (96 7) durch die »Völkergeschlechter«, indem er zugleich die Szene der Anbetung vom Himmel auf die Erde verlegte. — עֹז ist wie Ex 15 2 Lob-

[3]Jahves Donner [tönt] auf den Wassern;
Der Gott der Hoheit donnert,
Jahve auf grossen Wassern.
[4]Jahves Donner [tönt] mit Macht, Jahves Donner in Majestät.
[5]Jahves Donner zerbricht Zedern,
ja, es zerschmettert Jahve die Zedern des Libanon
[6]Und lässt sie tanzen wie ein Kalb, Libanon und Sirjon wie ein Wisentkalb,
[7]Der Donner Jahves, der Feuerflammen spaltet.
[8]Jahves Donner macht die Wüste erbeben,
erbeben macht Jahve die Wüste Kades.
[9]Jahves Donner macht Hinden kreissen und scheucht ˹Gemsen˺ auf,
Und in seinem Palast sagt alles: »Ehre«.

---

preis. LXX *τιμήν.* **2** Die Ehre seines Namens, d. i. die Ehre, die ihm zukömmt. — In 2b übersetzen LXX Syr. *ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ,* d. i. בְּחַדְרַת. Im Talmud (s. Del.) wird vorgeschlagen בְּחֶרְדַּת. Beides beruht auf Mangel an poetischem Verständnis; man meinte, der heilige Schmuck passe nicht für Engel. Aq. Sym. Qu. Hier. Targ. bezeugen den massor. Text. **3** Der Grund, weswegen die Engel Jahve ehrfürchtig preisend anbeten sollen, ist sein im Gewitter in die Erscheinung tretendes furchtbar-majestätisches Wesen. — Mit dem grossen Wasser ist nach einigen Auslegern der Himmelsozean gemeint, 18 12 Gen 1 7. Einfacher ist es anzunehmen, dass der Dichter das Gewitter vom mittelländischen Meer her heraufziehn sieht. Nirgends ist der Anblick des Gewitters grossartiger als über dem Meer. — In 3c ist als Prädikat aus dem vorhergehenden הִרְעִים zu wiederholen. **5** Die Wiederholung desselben Satzes wie 27 14. Die im zweiten Gliede genannten Zedern des Libanon sind nicht eine besondere Art, denn nur auf dem Libanon kennt das alte Tstament Zedern; die Erwähnung des Standortes dient vielmehr nur der Ausmalung. **6** Die gewaltigen Bäume, die einen Umfang von 36 Fuss erreichen, stürzen vom Blitz getroffen nieder; beim Aufschlagen brechen die Äste und schnellen noch einmal zurück um wieder zur Erde zu fallen. Dies Auf- und Niederschlagen der gestürzten Bäume vergleicht der Dichter mit den ungeschlachten Sprüngen eines Kalbes oder eines jungen Wisent (s. zu 22 22). Im zweiten Gliede nennt der Dichter statt der einzelnen Bäume den ganzen Wald; denn diesen, nicht aber die Berge selbst, nämlich die Fels- und Erdmassen, meint er mit Libanon und Sirjon; vgl. Jes 10 34 40 16. — שִׂרְיוֹן (mit שׂ nach der genausten Lesart) ist der phönizische Name für den Hermon, Dtn 3 9. **7** Das Subjekt von v. 5 wird am Abschluss der Schilderung noch einmal wieder aufgenommen und näher bestimmt; denn nicht der Donner, sondern nur der zu ihm gehörige Blitz bringt ja jene Verwüstungen hervor. — Jahve spaltet Feuerflammen d. h. er schleudert Blitze, welche in ihrer langen Zickzacklinie gespaltenen Flammen gleichen. חֹצֵב beziehn LXX Aq. Sym. Quinta richtig auf Jahve, nicht auf קוֹל. Bei יהוה muss Athnach stehn (Wickes p. 51). Übrigens ist der Vers auffallend kurz und vielleicht nicht intakt. **8** Vom Meer (v. 3) und den bewaldeten Bergen (v. 5—7) zieht das Gewitter nunmehr über die Wüste hin; wiederum individualisierend (wie v. 5) nennt der Dichter die zwischen Kanaan und Ägypten gelegene Wüste Kades (vgl. Riehm HbA[2] s. v.). Das Erbeben der Wüste ist wohl nicht mit Delitzsch auf die aufwirbelnden Sandmassen zu beziehn, sondern ist dichterisch-hyperbolisches Bild, wie sich 114 7 die Erde vor Furcht windet. — **9** Vor Schreck kreissen die Hinden frühzeitig, vgl. I Sam 4 19. Die von Lowth und Neueren vorgeschlagene Aussprache אֵילוֹת »Eichen« wird von keinem der alten Übersetzer bezeugt; sie findet sich zuerst bei den jakobitischen Syrern (vgl. Bar Hebr.). Gegen sie spricht, dass der Plural von אֵלָה »Eiche« sonst אֵלִים lautet. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass der Dichter nach seiner Schilderung in v. 5. 6 hier noch einmal auf die Wirkung des Gewitters auf die Bäume zurückgekommen sein sollte, zumal da in der Wüste (v. 8) keine Bäume stehn. Dagegen ist es nur natürlich, dass der

[10]Jahve hat über der Sintflut gethront,
und so thront Jahve als König in Ewigkeit.
[11]Jahve wird seinem Volke Kraft verleihn;
Jahve wird segnen sein Volk mit Frieden.

## *30. Danklied der geretteten Gemeinde.*

[1]Ein Psalm; Lied zur Tempelweihe, von David.

---

Dichter jetzt auch schildert, wie das Gewitter auf die Tierwelt wirkt. Das 9a gewählte Beispiel ist echt antik-naiv. יחולל, Job 39 1 vom gebären der Hinden gebraucht, hat im Psalm kausative Bedeutung. So Aq. Qu. Hi. Targ. — ויחשף יערות wird fast allgemein erklärt: »entblösst d. i. schält ab Wälder«, vgl. Jo 1 7. Das wäre keine Übertreibung, denn der mit dem Donner verbundene Blitz schält in der Tat die Rinde der Bäume ab. Aber der Plural von יַעַר »Wald« heisst immer יְעָרִים, nie יְעָרוֹת; und das oben gegen die nochmalige Erwähnung der Bäume geltend gemachte Bedenken trifft auch hier zu. Neben den Hinden erwartet man ein anderes verwandtes Tier. Im Arab. ist יְעָרָה eine junge Ziege. Da aber dies Wort im Hebr. nicht nachweisbar ist, ziehe ich vor יְעָלוֹת »Steinziegen« zu lesen. יעלה neben אַיֶּלֶת Prv 5 19, vgl. Job 39 1, wo der Plural freilich יעלי סלע lautet. יעלות mag eine andere Spezies der Bergziegen sein. Von allen Gemsenarten ist es bekannt, dass sie sich sehr schwer aufstöbern lassen. Bei Jahves Donnerruf kommen auch sie erschreckt aus ihren Schlupfwinkeln hervor. חשף wie Jer 49 10 vom Aufscheuchen (wörtlich: aufdecken) Edoms aus seinen bisherigen Schlupfwinkeln. — ובהיכלו וגו ist ein Umstandssatz. Das Eintreten der furchtbaren Wirkungen der göttlichen Allmacht wird begleitet von einem Lobpreis der Himmelsbewohner. Sie bezeugen es preisend, dass in diesen Naturerscheinungen Jahves Herrlichkeit (כָּבוֹד) zu Tage tritt, vgl. Jes 6 3. — כֻּלּוֹ] Targ. »alle seine Diener«. Das Suffix ist unbestimmt, wie im Neuarabischen. כֻּלּוֹ = הַכֹּל 53 4 14 3. **10** הַמַּבּוּל ist immer die Sintflut. Der überlieferte Text למבול ישב wäre zu übersetzen: »Jahve hat sich [einst in der Urzeit] auf den Thron gesetzt, um die Sintflut herbeizuführen«, vgl. Luther; ישב לְ wie 9 5 122 5. Da dem Stichos eine Hebung fehlt, lese ich mit Duhm מֵעַל לַמַּבּוּל, vgl. z. B. Gen 1 7. Wie Jahve einst als Richter und König über der Sintflut gethront hat, so tut er es noch immer, und im Gewitter tritt dies besonders deutlich zu Tage. In jedem Gewitter zeigt er sich als König und Herr der Welt; wegen וַיֵּשֶׁב vgl. G-K 111 r. Aber, so fährt v. **11** abschliessend fort, diese Herrschaft Jahves ist für sein Volk nicht eine Verderben bringende, sondern umgekehrt eine segensreiche. Denn der Gott, welcher eine solche Macht und Gewalt über die Natur hat, wird auch sein Eigentumsvolk (vgl. 28 8. 9) kräftigen und ihm Frieden verleihn. »*Gloria in excelsis* ist der Anfang des Psalms und *pax in terris* das Ende«. Delitzsch.

### 30

Der Psalm ist ein Danklied für Errettung aus grosser Gefahr. Der Beter war bereits dem Tode anheimgefallen, aber Jahve hat ihn wieder belebt. In zu grosser Sicherheit hatte er dahingelebt, als ihn das Unglück traf. Aber die Not lehrte ihn beten, und sein Gebet ward erhört; darum will er seinem Gott ewig danken.

Es handelt sich in dem Psalm nicht um den Dank eines einzelnen; die Frommen Jahves, d. i. die Glieder der Gemeinde, werden zum Lobpreis aufgefordert v. 5, und die Ausdrücke v. 4 beziehn sich nach Analogie prophetischer Stellen auf Tod und Auferstehung Israels, nicht eines einzelnen Israeliten. Auch der Ausdruck »mein Berg« v. 8 erklärt sich so am natürlichsten. Israel hat eine Zeit ungestörter Ruhe genossen; dadurch hat es sich in fleischliche Sicherheit einwiegen lassen. Erst die Gefahr hat es wieder zu seinem Gott geführt, und dieser inneren Umkehr hat die Erhörung nicht gefehlt.

2 Ich will dich erheben, Jahve, weil du mich emporgezogen,
und meine Feinde sich nicht hast über mich freuen lassen.
3 Jahve, mein Gott, ich schrie zu dir, und du heiltest mich.
4 Jahve, du hast meine Seele aus der Unterwelt heraufgeführt,
mich belebt ⸢und auferstehn lassen⸣ von den in die Grube Gesunkenen!
5 Lobsinget Jahve, ihr seine Frommen,
und preiset seinen heiligen Namen!
6 Denn einen Augenblick währt sein Zorn, ein Leben seine Huld;
am Abend kehrt Weinen ein, und gegen Morgen Jubel.
7 Und ich gedachte in meiner Ruhe:
»ich werde nimmermehr wanken«.
8 Jahve nach deinem Wohlgefallen hattest du meinen Berg fest gegründet;
du verbargst dein Antlitz: ich wurde erschreckt.

---

Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf die Errettung von den Assyrern zur Zeit Hiskias. Wenn nicht an diese so ist doch jedenfalls an eine ähnliche Situation zu denken. v. 9—13 berühren sich nahe mit dem Dankliede des Hiskias Jes 38. — Die Worte der Überschrift שיר חנכת הבית, welche מזמור von dem zugehörigen לדוד trennen, sind sicher ein späterer Zusatz. Der Psalm enthält keine Anzeichen dafür, dass er ursprünglich für ein Tempelweihfest gedichtet wurde. Wohl aber konnte er später bei einer solchen Feier verwendet werden, besonders wenn diese stattfand, nachdem die Gemeinde aus einem grossen nationalen Unglück errettet war. Sehr wahrscheinlich ist an die von Judas Makkabaeus im Jahre 165 v. Chr. vollzogene Reinigung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels und an die Einweihung des neuerbauten Altars zu denken vgl. I Mak 4 52ff. Dies auch später noch gefeierte Fest heisst griechisch *τὰ ἐγκαίνια* (Joh 10 22) d. i. חֲנֻכָּה oder חֲנֻכַּת הַבַּיִת.

Metrum. Abwechselnd Doppelvierer und Doppeldreier; nur zum Schluss (12. 13) zwei Doppelvierer, und v. 3 statt des Doppeldreiers ein Sechser.

**2** דִּלִּיתָנִי] Das Bild ist hergenommen von einer Zisterne, in welche Gefangene geworfen wurden, vgl. Jer 38 6—13. **3** Die Heilung setzt nicht notwendig wirkliche Krankheit voraus, vgl. 60 4 I Reg 18 30 Jer 51 9. Auf Israel ist das Bild angewandt Ex 15 26 Jes 6 10 vgl. 1 5. 6 u. ö. **4** Israel war durch das Unglück, von dem es betroffen wurde, bereits dem Tode anheimgefallen, vgl. Hos 13 1. Jahve aber hat es wieder auferweckt, Hos 6 2 Ez 37 1—10. Die Konstruktion חִיָּה מִן ist prägnant; du hast mich neu belebt (und mich entnommen) aus der Gemeinschaft derer, welche bereits in das Grab gesunken sind. Da aber dem Stichos eine Hebung fehlt, so ist vielleicht ein Verb wie וַהֲקִמֵנִי (Hos 6 2) hinter חייתני ausgefallen. — Das Kethib מִיּוֹרְדֵי בוֹר wird von LXX Theod. Syr. bezeugt. Aq. Sym. Hier. Targ. befolgen das Qere מִיָּרְדִי בוֹר (»du hast mich am Leben erhalten, so dass ich nicht in die Grube hinabsinke«). Es ist hervorgerufen durch das Bestreben, den starken Ausdruck des Kethib zu mildern. Aber für letzteres spricht ausser dem Parallelismus der Umstand, dass der Infinitiv konstr. von יָרַד nie יְרֹד sondern immer רֶדֶת (einmal, Gen 46 3 רְדָה) heisst, vgl. v. 10. **5** זֵכֶר ist dichterisch soviel wie שֵׁם, vgl. 97 12 106 47 Ex 3 15. **6** Die Konstruktion רֶגַע בְּאַפּוֹ וגו׳ wird am einfachsten erklärt: »ein Augenblick (nur) vergeht in (über) seinem Zorn«. חַיִּים bildet den Gegensatz zu רֶגַע und ist Bezeichnung einer langen Dauer, vgl. Jes 54 7. 8. — Während das erste Versglied den Gegensatz zwischen der kurzen Dauer des göttlichen Zornes und der langen Dauer der göttlichen Huld ausspricht, schildert das zweite den plötzlichen Übergang von Leid in Freude. יָלִין »zur Nacht einkehren« ist durch ein Zeugma auch auf den Morgen übertragen. **7ff.** Der Sprecher blickt zurück auf die Zeit, wo er den Gegensatz, den v. 6 schildert, noch nicht erfahren hatte, sondern in sicherem Vertrauen dahinlebte, ohne daran zu denken, dass jemals das Weinen einkehren könne. — שַׁלְוִי von einem sonst nicht vorkommenden Nomen שֶׁלֶו, das mit שַׁלְוָה gleichbedeutend ist. Olsh.

[9]Zu dir, Jahve, rief ich,
und zu Jahve flehte ich um Gnade:
[10]»Was gewönnest du durch mein Blut? wenn ich zur Grube hinabführe?
»Preist dich der Staub? verkündet er deine Treue?
[11]»Höre, Jahve, und sei mir gnädig,
»Jahve, sei du mir ein Helfer«.
[12]Du hast mir meine Klage in einen Reigen verwandelt,
hast mein Sackgewand gelöst und mich mit Freude gegürtet.
[13]Auf dass dich besinge nie verstummender Preis;
Jahve, mein Gott, für ewig will ich dir danken.

## 31. *Vertrauensvolles Gebet in der Not.*

[1]Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

---

vermutet, dass ursprünglich בְּשַׁלְוָתִי im Text gestanden habe; noch andere nehmen an, dass שַׁלְוִי eine Verkürzung von שַׁלְוָתִי sei, wie תְּבוּנָם Hos 13 2 für תְּבוּנָתָם. **8** יהוה ist metrisch überschüssig. Das erste Glied wäre genau zu übersetzen: »du hattest meinem Berge Festigkeit gegründet«, was nur den in der Übersetzung ausgedrückten Sinn haben kann. Der Berg, den die Gemeinde den ihren nennt, ist der Zion, ein Berg festester Gründung, Jes 28 16. הַרְרֵי mit aufgelöster Verdoppelung wie הַרְרָם Gen 14 6. Das Targum las לְהַרְרֵי עֹז, wonach Neuere erklären: »du hattest mich auf feste Berge gestellt«. Der Plural wäre ein Plural der Kategorie wie Jes 33 16. Aber העמדתה könnte höchstens heissen »du hast dich gestellt« II Chr 18 34, und הֶעֱמַדְתַּנִי zu emendieren ist zu gewaltsam. Giesebrecht schlägt mir vor הָעֳמַדְתִּי, vgl. 31 7 I Reg 22 35. — **9** Der in 8 b angedeutete jähe Glückswechsel lehrte Israel beten. Dies damals gesprochene Gebet wird v. **10. 11** mitgeteilt. Israel war in Gefahr, eines gewaltsamen Todes zu sterben; ihm drohte das feindliche Schwert. In מה בצע ist בֶּצַע Subjekt: »Was ist der Gewinn (für dich) in (d. i. bei) meinem Tode«, vgl. Jes 40 18. — Das zweite Versglied erinnert an Jes 38 18. Der Staub ist das Grab, 22 30. — In v. **11** lasen LXX Sym. statt der Imperative die Perfecta שָׁמַע, וְחָנֵנִי und הָיָה. Danach würde dieser Vers die ausdrückliche Angabe enthalten, dass Jahve den Beter erhört habe. Aber v. 10 ist für sich allein doch wohl zu kurz als Gebet, und Aq. Theod. Quinta Sexta Hier. Syr. Targ. bezeugen die massoretische Aussprache. **12** Der Sack, das Trauergewand, liegt eng und fest an, daher פִּתַּחְתָּ. An die Stelle des Trauergewandes ist die Freude getreten, vgl. 65 13. **13** Der Ausgang kehrt zum Anfang v. 2 zurück. Der Vers nennt die Absicht, von welcher Jahve sich bei der Errettung des Beters leiten liess. — כבוד in der Bedeutung »Lobgesang« wie 149 5. LXX verstehn es von der Seele des Dichters; sie müssen daher das Suffix ergänzen (*ἡ δόξα μου*); dass aber diese Übersetzung nicht auf einer Vorlage כְּבוֹדִי beruht, folgt daraus, dass sie sich auch bei ולא ידם die Änderung *καὶ οὐ μὴ κατανυγῶ* gestatten. ולא ידם ist aber vielmehr verbaler Zustandssatz G-K 156 d.

31

Der Psalm beginnt und schliesst mit dem Ausdruck des Vertrauens auf Jahve. Auf Grund dieses Vertrauens bittet der Sänger um Hülfe in seiner Not. Der Wechsel von Klage, Bitte und Gewissheit der Gewährung göttlicher Hülfe zieht sich durch den ganzen Psalm hindurch. Nicht erst von v. 20 an, sondern schon v. 8. 9 ertönt der Dank für die Errettung. Aber diese Errettung ist nicht schon tatsächlich eingetreten, denn in diesem Fall wäre die Bitte v. 10. 16 f. al. unverständlich; sondern der Sänger schaut mit dem Auge des Glaubens das, was er erbittet, als bereits gewährt und vollzogen.

Theod. v. Mops. hält den Psalm für ein Gebet des Volkes in Babel um Gewährung der Rückkehr. Die Erwähnung der bösen Nachbarn (v. 12 vgl. v. 14 ff.), unter denen

2 Bei dir, Jahve, habe ich mich geborgen;
lass mich nimmermehr zu Schanden werden.
Nach deiner Gerechtigkeit errette mich; 3 neige dein Ohr zu mir; eilends [befreie mich;
Sei mir ein schützender Fels,
eine feste Burg, mir zu helfen.
4 Denn du bist mein Hort und meine Burg,
und um deines Namens willen wirst du mich führen und leiten.
5 Du wirst mich aus der Schlinge ziehn, die sie mir verborgen, denn du bist [meine Schutzwehr.
6 In deine Hand befehle ich meinen Geist;
du erlösest mich, Jahve, treuer Gott.
7 ‘Du hassest’ die, welche sich an nichtige Götzen halten;
ich aber vertraue auf Jahve.
8 Ich will frohlocken und fröhlich sein über deine Gnade,
dass du mein Elend geschaut,
Auf die Ängste meiner Seele geachtet hast,

---

wahrscheinlich nicht Einzelpersonen, sondern Völker zu verstehn sind, passt besser auf die Zeit nach dem Exil, als die Gemeinde von Samaritanern, Arabern u. a. bedrängt wurde, sich aber trotzdem durch die Hülfe ihres Gottes in Jerusalem gesichert wusste v. 22. Der Beter ist also auch hier die Gemeinde, die sich selbst und ihre einzelnen Glieder zum Ausharren ansporut v. 24. 25.

Der Psalm enthält mehrfache Berührungen mit Jeremias; vgl. v. 11 mit Jer 20$_{18}$; v. 13b mit Jer 22$_{28}$; v. 14 mit Jer 22$_{10}$; v. 18 mit Jer 17$_{18}$; v. 23 mit Thr 3$_{54}$. Dass Jeremias der Dichter war, folgt hieraus nicht; sondern nur, dass der Dichter des Psalms in Jeremias einen Geistesverwandten fand und in seinem Buche wohl bewandert war. — Der Psalm ist älter als Jon 2 und Ps 71, da sich in beiden Stücken Reminiscenzen aus ihm finden; vgl. zu v. 2 und v. 23.

Metrum: Doppeldreier. v. 2 Ende + 3 Anfang, 5. 12. 14a. 16. 22. 23c Sechser. v. 8c. 19a einfache Dreier. v. 11. 17. 19bc. 20. 21. 24 Fünfer. Die in der Übersetzung gegebene von der massoretischen Punktation abweichende Verstrennung »entspricht weit besser dem Sinn und dem Parallelismus« (Ley). — v. 18, ein Doppelvierer, wird nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten sein. Streicht man יהוה, so erhält man einen Sechser, der freilich in der ersten Dipodie (den ersten vier Worten) reichlich viel Silben hat. — 21c scheint eine Hebung ausgefallen zu sein.

Die Verse 2—4 finden sich mit einigen Abweichungen wieder 71$_{1-3}$, wo sie von hier entlehnt sind. **3** צור מעוז ein Genetiv der Apposition: ein Fels, der eine Schutzwehr ist. Quinta *στερεὸν κατοικητήριον* las לצור מָעוֹן wie 71$_{3}$. **4** Die ersten Worte nach 18$_{3}$; die beiden Verba תנחני ותנהלני wie 23$_{2.3}$. Da aber der Vers eine Hebung zu viel hat, wird eins eine Glosse sein, vgl. zu 23$_{3}$. **5** זו, von der Akzentuation und von den Versionen als Demonstrativ verstanden, ist vielmehr Relativ, vgl. 9$_{16}$. **6** Geist ist Synonym für Leben. Der Sänger vertraut die Obhut für das gefährdete Leben seinem Gott an. — פדיתה ist Perfekt der Gewissheit. — 6b hat eine Hebung zu viel. *Jahve* wird Glosse sein. Dagegen will Wellh. die Worte פדיתה אותי streichen, weil sie sich nicht in den Zusammenhang fügten und את vor Pronominalsuffixen dem Sprachgebrauch des Psalters widerspräche. Dann wäre der Vers ein Fünfer. **7** Nach der Texteslesart שנאתי würde der Sänger seine eigene Gesinnung beteuern; aber dabei bleibt das einen Gegensatz einführende ואני unerklärt. Daher ist mit allen erhaltenen Versionen (LXX Hier. Syr. Targ.) שָׂנֵאתָ zu lesen. — השמרים, wofür es in der Nachbildung Jon 2$_{9}$ מְשַׁמְּרִים heisst, steht von der Verehrung Gottes auch Hos 4$_{10}$, vgl. Prv 27$_{18}$. — הֲבָלִים sind die Götzen Jer 8$_{19}$ 14$_{22}$ al., so genannt wegen ihrer Nichtigkeit; das Beiwort שָׁוְא hebt

9 Und mich der Hand des Feindes nicht überliefert,
meine Füsse auf weiten Plan hast gestellt.
10 Sei mir gnädig, Jahve, denn mir ist angst;
mein Auge ist trübe geworden vor Kummer,
Meine Seele und mein Leib.
11 Denn mein Leben vergeht in Gram,
und meine Jahre in Seufzen;
Meine Kraft verfällt ⸢im Elend⸣,
und meine Gebeine schwinden (?).
12 Von allen meinen Bedrängern bin ich geschmäht, und bei meinen Nachbarn [wie sehr!
Und ein Schrecken für meine Bekannten; die mich sehn auf der Strasse [fliehen vor mir.
13 Aus dem Herzen ist mein Gedächtnis geschwunden wie das eines Toten;
ich gleiche einem verdorbenen Gefäss.
14 Denn ich höre das Flüstern von Vielen; Schrecken ringsum!
Indem sie mit einander sich wider mich beraten,
sinnen sie darauf mir das Leben zu nehmen.
15 Ich aber vertraue auf dich, Jahve;
ich sage: du bist mein Gott;
16 In deiner Hand stehn meine Zeiten; entreiss mich der Hand meiner Feinde [und meinen Verfolgern.
17 Lass dein Antlitz leuchten über deinem Knecht;
hilf mir durch deine Gnade.
18 Jahve lass mich nicht zu Schanden werden, denn ich rufe dich an!
lass zu Schanden werden die Gottlosen, verstummen zur Unterwelt hin!

---

diesen Begriff noch stärker hervor. **8** Die Perfecta v. 8. 9 gehn auf das, was in der Zukunft geschehn sein wird, aber schon jetzt dem Sänger Anlass zum Jubel und zur Freude gibt, wenn diese auch sofort von der Klage über die gegenwärtige Not wieder abgelöst werden. — יָדַע בְּ »sich kümmern um« wie Job 35 15. **10** b wie 6 8. Der überzählige Zweiheber 10 c, der auch stilistisch anstössig ist, scheint Glosse zu sein. **11** Nach der Texteslesart בַּעֲוֹנִי ist die Sündenschuld die letzte Ursache der Kraftlosigkeit, ein im alten Testament oft genug z. B. 40 13 ausgesprochener Gedanke. LXX Syr. *ἐν πτωχείᾳ* lasen בָּעֳנִי (Sym. בְּעָנְיִי wie v. 8), was dem vorhergehenden ביגון und באנחה besser entspricht. — עששו passt in der zu 6 8 nachgewiesenen Bedeutung nicht zu עצמי; auch fällt die Wiederholung des seltenen Wortes in v. 10. 11 auf. Vermutlich liegt v. 11 ein Schreibfehler vor. **12** מִכָּל־צ" bezeichnet nicht den Anlass der Schmach (»wegen all meiner Bedränger«), sondern den Ausgangspunkt, von welchem die Schmähung ausgeht. — חֶרְפָּה ist ein Gegenstand der Schmach, ein Geschmähter. — Im folgenden tritt die Präposition לְ für מִן ein; zu ergänzen ist aus dem Vorhergehenden הייתי חרפה »ich bin ihnen eine Schmach«, vgl. für den Versbau 18 42. Statt des freilich etwas auffallenden (vgl. aber Jdc 12 2) מְאֹד wollen Neuere lesen מָנֹד »und meinen Nachbarn bin ich ein Gegenstand des Kopfschüttelns d. i. des Hohns«. Aber nach 44 15 müsste es heissen מְנוֹד ראשׁ. — Zu נדדו ממני bemerkt Bar Hebr. erläuternd: »wie vor einem stinkenden Leichnam«. **13** לֵב ist hier der Sitz des Gedächtnisses; natürlich ist das Gedächtnis der Zeitgenossen und ehemaligen Freunde gemeint. Wegen der Konstruktion vgl. Dtn 31 21. — Das verdorbene Gefäss ist Bild des wertlosesten Gegenstandes. Gemeint ist ein irdener Topf, den der Töpfer wegen eines Fehlers bei Seite wirft, vgl. Jer 22 28 48 38. **14** כִּי begründet weiter die Bitte v. 10 Anfang, und steht parallel dem כִּי in v. 10. 11. — Die erste Hälfte des Verses stimmt wörtlich überein mit Jer 20 10. Das Geflüster bezieht sich auf die geheimen Pläne, von denen 14 c die Rede ist. Zu הוסדם vgl. zu 2 2. **15** יהוה ist metrisch überschüssig. **16** Die Z e i t e n sind die Schicksale wie I Chr 29 30.

19 Mögen die Lügenlippen verstummen,
Die wider den Gerechten Freches reden
in Hochmut und Verachtung.
20 Wie gross ist deine Güte,
die du aufgespart denen, die dich fürchten,
Bereitet hast denen, die sich bei dir bergen,
angesichts der Menschen!
21 Du schirmst sie mit dem Schirm deines Antlitzes
vor . . . . . . . des Mannes;
Birgst sie in einer Hütte . . .
vor dem Hadern der Zungen.
22 Gepriesen sei Jahve weil er mir seine Gnade wunderbar erwiesen in fester Stadt.
23 Und ich hatte in meiner Bestürzung gemeint:
ich bin von deinen Augen verstossen (?);
Allein du hast mein lautes Flehn gehört, als ich zu dir schrie.
24 Liebt Jahve, alle seine Frommen;
die Treuen behütet ⸢er⸣;
Aber reichlich zahlt er dem heim,
der Hochmut übt.
25 Seid getrost, und fest sei euer Herz,
ihr alle, die ihr auf Jahve harrt.

---

**17** עבדך ist Israel, vgl. Jer 30 10 46 27. 28 Ez 37 25. **18** Die Konstruktion ידמו לשאול ist prägnant; richtig umschreibt das Targum: mögen sie verstummen und zur Unterwelt hinabfahren. **20** Die Worte נגד בני אדם sind nicht mit Luther mit חוסים zu verbinden, sondern mit פעלת, vgl. 23 5. **21** Das göttliche Antlitz, d. i. seine hülfreiche Erscheinung, ist selbst der Schirm, durch welchen die Gottesfürchtigen geborgen werden. — Die Bedeutung des nur hier vorkommenden רֻכְסֵי ist unbekannt. Aq. *ἀπὸ τραχυτήτων* scheint das Wort mit רְכָסִים Jes 40 4 zu identifizieren; Hier. *a duritie*, LXX Syr. *ἀπὸ ταραχῆς*, Sym. *ἀπὸ παραδειγματισμοῦ*, endlich Targ. (גבריא) מגדודי »von Scharen von Männern«. Eine Tradition über die Bedeutung des Wortes existierte augenscheinlich schon zur Zeit dieser Übersetzer nicht; ebensowenig befriedigen die etymologischen Deutungsversuche. — Die Hütte ist ebenso bildlich zu verstehn wie das parallele סֵתֶר. Jahve nimmt die Seinen in sichere Obhut vor der Anfeindung der Zungen d. h. vor Verleumdungen und Schmähungen. Diese sind als ein Ungewitter gedacht, vgl. Jes 4 6. **22** עיר מצור ist eine befestigte oder feste Stadt II Chr 8 5. Mehrere Ausleger fassen den Ausdruck bildlich, vgl. Sym. *ὡς ἐν πόλει περιπεφραγμένῃ*; einige übersetzen sogar »als feste Stadt«, so dass Jahve selbst als Stadt bezeichnet wäre. Am nächsten liegt es, den Ausdruck mit LXX Aq. Hier. (*in civitate munita*) eigentlich zu fassen. Vermutlich ist diese feste Stadt Jerusalem; Bar Hebr. erinnert an die Zeit, da Jerusalem nach dem Exil wieder aufgebaut und befestigt war. **23** Das Verb נגרזתי nur hier. Mehrere hebr. Codices sowie einzelne Versionen haben נִגְזַרְתִּי wie 88 6 »ich bin abgeschnitten«. In der Nachbildung Jon 2 5 heisst es נִגְרַשְׁתִּי »ich bin vertrieben« (vgl. Quinta im Psalm *ἐκβέβλημαι*), was für die Texteslesart spricht, deren Unbedenklichkeit durch das Nomen גַּרְזֶן »die Axt« bezeugt wird, wenn auch die Bedeutung des Verbums nicht sicher ist. **24** Die Treuen stehn im Gegensatz zu dem, der Übermut übt. So, als Concretum, Aq. Hier. Targ. (*fideles*); dagegen LXX Sym. als Abstractum »die Treue«. Aber gegen letztere Auffassung spricht die betonte Stellung des Wortes. — Das zweite יהוה scheint Glosse zu sein. — מְשַׁלֵּם ist mit dem Akkus. konstruiert wie 35 12. — Die Präposition עַל mit dem Substantiv יֶתֶר dient zur Umschreibung eines Adverbs, vgl. Lev 5 22 עַל־שָׁקֶר »lügnerisch«; Act 19 20 *κατὰ κράτος*. **25** Vgl. 27 14.

## 32. *Von der Sündenvergebung.*

1 Von David; ein Maskil.
Glücklich wem die Missetat vergeben,
die Sünde bedeckt ist!
2 Glücklich der Mensch, dem Jahve die Schuld nicht zurechnet,
weil in seinem Geiste kein Falsch ist!
3 Als ich schwieg, wurden meine Gebeine morsch
bei meinem unaufhörlichen Schreien.
4 Denn Tag und Nacht lag deine Hand schwer auf mir;
mein Lebenssaft verwandelte sich [wie] unter Gluten des Sommers. Sela.

---

32

Der Sänger preist den glücklich, welchem seine Sünden vergeben sind 1—2. Er selbst hat dies Glück erfahren, als er, von Gewissensfoltern gepeinigt, endlich seine Sünde bekannte 3—5. Auf Grund seiner eigenen Erfahrung empfiehlt er allen Frommen, Gott zur rechten Zeit zu suchen, denn bei ihm ist Schutz und Rettung 6—7. Möge man nicht widerspenstig gegen die göttliche Leitung sein 8—9. Gottloses Wesen bringt Leiden, Gottvertraun Fülle der Gnade. Darüber sollen sich alle Frommen freun 10—11.

Der Psalm ist eine Entfaltung des Worts Prv 28 13 »Wer seine Sünden verdeckt, hat kein Glück; wer sie aber bekennt und lässt, findet Erbarmen«; vgl. I Joh 1 8. 9. Er ist in der Kirche der zweite Busspsalm (vgl. zu 6) geworden, und war der Lieblingspsalm Augustins.

Die Ausleger, welche an der davidischen Abfassung festhalten, beziehn ihn meistens auf die durch Nathan verkündete Vergebung nach Davids Ehebruch mit Bathseba II Sam 12. Diese Deutung hat bei dem vorliegenden Psalm jedenfalls grössere Wahrscheinlichkeit als bei Ps 51. Aber wer möchte behaupten, dass kein anderer Frommer in Israel so hätte beten können. Aus dem Inhalt lässt sich das Zeitalter nicht bestimmen.

Das Metrum zeigt einzelne Vierer und Doppelvierer, daneben aber auch, wie es scheint, Sechser und Dreier. Ich muss zur Zeit noch auf genaueren Einzelnachweis verzichten.

**1** נְשׂוּי für נְשָׂא Jes 33 24 mit Übergang des Verbum ל״א in ל״ה, G-K 75qq. Die Form, welche wegen des Anklanges an כסוי gewählt sein mag, deutet auf jüngeres Zeitalter. Sexta *οὖ ἐπελήσθη* = נְשׁוּי. Allein נְשָׂה עון ist nicht alttestamentliche Ausdrucksweise, wohl aber נְשָׂא עָוֹן, v. 5 Mch 7 18 al. — Über den stat. constr. der Partizipien vor der näheren Bestimmung vgl. G-K 116k; buchstäblich übersetzt Aq. *μακάριος ὁ ἠρμένος ἀθεσίας καὶ ὁ ἐπεσκεπασμένος ὀφλήματα*, wofür LXX, den Sinn richtig wiedergebend, *μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι.* **2** Die Sündenvergebung wird erläutert als Nichtanrechnen der Schuld, Röm 4 6—8. — לא יגוי ist Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר, G-K 155. — Das zweite Versglied enthält in der Form eines Zustandssatzes (G-K 156b) die Bedingung, welche auf Seiten des Sünders für die Vergebung vorhanden sein muss, und leitet zugleich zu v. 3 über. Das Bekenntnis muss ein volles und aufrichtiges sein, und der Sünder darf sich nicht besser machen, als er wirklich ist. **3f.** Der Sänger selbst ist von solchem Falsch nicht frei gewesen; er hat sich gesträubt, seine Sünde zu bekennen. Aber um so lauter redete sein Gewissen, und unter der Empfindung des göttlichen Zornes verschmachtete sein Inneres. — כִּי wie Gen 6 1. — בָּלָה gleichsam in Moder zerfallen, Job 13 29. — Das zweite Versglied nennt einen das Morschwerden in 3a begleitenden Umstand. Gemeint ist wohl nicht ein Schreien über körperliche Schmerzen, sondern der Schrei des Herzens, das sich unter der Schwere des göttlichen Zornes windet. **4** Das Imperf. תכבד bezeichnet die Dauer in der Vergangenheit, G-K 107b. — לְשַׁדִּי, von den alten Übersetzungen meist nicht verstanden, wird zuerst vom Targum »mein Lebenssaft« erklärt. Zu dem Nomen

5 Meine Sünde bekannte ich dir und verhehlte meine Schuld nicht;
Ich sprach: ich will Jahve meine Missetaten bekennen,
da hast du meine Sündenschuld vergeben. Sela.
6 Deswegen bete jeder Fromme zu dir zur Zeit des Findens;
beim Einherfluten grosser Gewässer werden sie nur ihn nicht erreichen.
7 Du bist mir ein Schirm, behütest mich vor Not,
'mein Jubel', mit Rettung umgibst du mich. (?)
8 Ich will dich unterweisen und belehren über den Weg, den du gehn musst,
will auf dich 'richten' mein Auge.

---

לְשַׁד vergleicht man das arabische *lasada* »saugen, lecken«. Olsh. schlägt לְשׁוֹנִי vor. — Der Lebenssaft verwandelt sich (Job 20 14) indem er austrocknet. — בחרבוני קיץ ist eine verkürzte Vergleichung: er verwandelte sich, wie etwa wasserreiche Bäche unter den Gluten des Sommers austrocknen. **5** Da der Dichter das Glück der Sündenvergebung bereits erfahren hat (v. 1. 2), kann אודיעך nicht auf die Zukunft gehn, sondern vergegenwärtigt das in der Vergangenheit Geschehene; es wird durch das Perf. כסיתי und אמרתי aufgenommen und erläutert. — הוֹדָה, im Sinne von הִתְוַדָּה, hier mit עֲלֵי statt mit dem Akkus., eigentlich: »Bekenntnis ablegen von«. — Mit dem Geständnis ist die Gewissensruhe wiedergekehrt. Hitzig erinnert an die Tatsache, dass häufig Verbrecher, welche hartnäckig geleugnet hatten, nach dem Geständnisse zum ersten Mal wieder eines ruhigen Schlafes genossen. **6** Die beglückende Erfahrung, welche der Dichter mit seinem Geständnis gemacht hat, treibt ihn an, alle Frommen aufzufordern, dass sie seinem Beispiel folgen. — לְעֵת מְצֹא übersetzen LXX dem Sinne nach *ἐν καιρῷ εὐθέτῳ*, vgl. Jes 49 8 בְּעֵת רָצוֹן; es ist die Zeit, in der Jahve sich finden lässt, vgl. Jes 55 6 דִּרְשׁוּ יהוה בְּהִמָּצְאוֹ. Das Objekt zu מְצֹא, nämlich »dich«, ist aus אֵלֶיךָ zu entnehmen. Diese Zeit des Findens ist nach v. 2 Ende diejenige, in welcher das Herz frei von Falsch ist, ist also durch den Beter bedingt, nicht durch Gott. Die Aufforderung des Sängers kömmt daher im letzten Grunde darauf hinaus, dass man recht beten soll, vgl. Jak 4 3. — רַק, am Anfange des Satzes stehend, gehört zu אֵלָיו G-K 153. — לְשֵׁטֶף ist soviel wie לְעֵת שֵׁטֶף. Die Überflutung ist nicht im eigentlichen Sinne zu verstehn, sondern ist Bild grosser Gefahren, vgl. 18 17 al. Für לעת מצא רק לשטף wollen de Lag. Wellh. lesen לעת מְצֹר קֹל שטף. **7** Der Grund, weswegen der Fromme bewahrt bleibt; Jahve ist sein Schirm. Da der Dichter selbst ein חָסִיד ist, und da er selbst bereits die Erfahrung der göttlichen Hülfe gemacht hat, so wendet er auf sich selbst an was von allen Frommen gilt, spricht also nicht in der dritten sondern in der ersten Person. — Das zweite Glied wird meistens nach dem Targum übersetzt: »Mit Rettungsjubeln umgibst du mich«. Diese Übersetzung ist aber kaum möglich. Der Ausdruck »mit Jubel umgeben« hat freilich eine Analogie an 65 13. Aber der Plural רָנֵּי ist sehr auffallend, da רֹן (Job 38 7), nicht ein Nomen sondern ein Infinitiv ist. Hitzig vermutete nach Älteren, dass רני eine rein mechanische Wiederholung der drei letzten Buchstaben von תצרני sei. LXX Aq. Hier. sprachen רָנִּי aus und sahen darin eine Anrede an Gott: »du Gegenstand meines Jubelns«. Immerhin ist auch dieser Ausdruck ungewöhnlich, aber doch nicht unmöglich. — Der ebenfalls ungewöhnliche Ausdruck פַּלֵּט תסובבני ist zu erklären nach v. 10 חֶסֶד יסובבנו. An beiden Stellen ist der zum Verb gehörige Akkusativ auffallender Weise mit einem Disjunctivus versehn. Wegen der Konstruktion mit dem doppelten Akkus. vgl. G-K 117 ee. **8** Es ist streitig, ob im folgenden der Dichter oder Gott (so Bar Hebr.) redet. Für die erstere Auffassung kann 51 15 geltend gemacht werden; die starken Ausdrücke in v. 9 machen trotzdem die zweite wahrscheinlicher. Gott will die Seinen leiten, er verlangt aber von ihnen, dass sie dieser Leitung nicht widerstreben. — 8 b wird nach dem Vorgange des Targum meistens erklärt: »ich will [dich] beraten, auf dich [gerichtet habend] mein Auge«, wobei עליך עיני als Zustandssatz gilt. Allein dann würde man erwarten אִיעָצְךָ Ex 18 19 I Reg 1 12. Olsh. u. a. wollen dies herstellen; aber es ist sehr

9 Gleicht nicht dem Rosse, dem Maultier ohne Verstand,
dessen Stolz (?) mit Zügel und Zaum zu bändigen ist,
Das dir nicht nahe kommen will (?).
10 Zahlreich sind die Schmerzen des Gottlosen;
wer aber auf Jahve vertraut, den wird er mit Gnade umgeben.
11 Freuet euch Jahves und jubelt, ihr Gerechten,
und jauchzet alle ihr frommen Herzen.

---

unwahrscheinlich, dass dies Wort durch ein Versehn zu איעצה geworden wäre. Aq. Sym. Hier. (*cogitabo de te oculo meo*) betrachten עיני als zweites Subjekt, vgl. G-K 144l. Aber weder passt das Nomen עיני zum Verb איעצה, noch wird letzteres passend mit עליך konstruiert. LXX übersetzen *ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου.* Dasselbe Wort haben sie für עֹצֶה Prv 16 30. Sie lasen richtig אֶעֱצֶה, vgl. JSir 42 8 הֵיעָצֵה. Auch an der Stelle der Prv. heisst das Wort nicht »die Augen verschliessen«, sondern: »fest richten, starren« (Aq. Theod. *στερεῶν*). Im Psalm hat das Wort dieselbe Bedeutung wie אָשִׂימָה Gen 44 21 Jer 24 6 40 4. Der Syrer übersetzt geradezu ואסים. v. 8b ist dem Sinne nach 8a untergeordnet; Gott will die Seinen unterweisen, indem er fürsorglich sein Auge auf sie gerichtet hält. **9** Ross und Maultier werden nur durch äusserliche Gewaltmittel gebändigt, Prv 26 3. — אין הבין] LXX richtig *οἷς οὐκ ἔστι σύνεσις.* Der Infin. הָבִין steht für das Nomen בִּינָה. — Im zweiten Gliede, das virtuell ein Relativsatz ist, hat der Infin. בְּלוֹם mit לְ die Bedeutung eines lateinischen Gerundiums, G-K 114k. Schwierig ist עֶדְיוֹ. Da עֲדִי sonst immer Schmuck bedeutet, so wird man das Wort nicht mit LXX Ew. Hitz. »Backen« übersetzen dürfen. Den Ausdruck »deren Backe zu zwängen mit Zügeln und Zaum« wird, wer einmal mit Pferden zu tun gehabt hat, auch kaum natürlich finden. Aber vielleicht bezeichnet עֲדִי hier den stolzen Mut des Pferdes, ähnlich wie כָּבוֹד Bezeichnung der menschlichen Seele ist 7 6 al., vgl. Job 39 20 הוֹד נַחְרוֹ »die Pracht seines Schnaubens«. — Das dritte Versglied ist nicht mit Sym. und Rabbinen zu erklären *ἵνα μὴ ἐγγίσῃ πρὸς σέ.* Denn einerseits würde dieser Gedanke לְבִלְתִּי für בַּל erfordern, und anderseits dient die Bändigung nicht zum Fernhalten, sondern umgekehrt zum Heranziehn. Die Worte sagen vielmehr aus, was ohne die Bändigung stattfindet. Wörtlich wäre zu übersetzen: [Sonst findet] ein Nahen zu dir nicht [statt]. Der Infin. קְרֹב bildet das Subjekt eines Satzes, dessen Prädikat zu ergänzen ist; G-K 114a. Zu diesem zu ergänzenden Prädikat gehört die Negation בַּל, welche nicht direkt mit dem Infin. verbunden werden kann, G-K 114s. Immerhin ist der Ausdruck sehr ungelenk. Auffallend ist auch, dass nach dem Plural der Anrede mit אליך plötzlich der Singular einsetzt. Wahrscheinlich ist der Text korrumpiert. Das Gegenbild zu dem Rosse, das ohne Gewaltmittel nicht zu bändigen ist, bildet der Sünder, der sich nach langem Sträuben durch die Qualen des Gewissens zu Gott ziehn lässt. **10** רבים fassen LXX Aq. richtig als Prädikat zum Subjekt מכאובים; vgl. 34 20. Als attributives Adjektiv (»viele Schmerzen hat der Gottlose« (G-K 132b) müsste רבים hinter dem zugehörigen Substantiv stehn. ל in לרשע dient zur Umschreibung des Genetivs, G-K 129b. **11** Die Schlussaufforderung zur Freude in Jahve entspringt dem Gefühl des Dankes für die Vergebung der Sünde von Seiten Gottes, und kehrt somit abschliessend zum Anfang zurück. — Die Gerechten bilden den Gegensatz zu dem v. 10 genannten Gottlosen; es sind diejenigen, welche sich von Jahve leiten lassen und den von ihm gewiesenen Weg zur Sündenvergebung einhalten. Der Anfang des folgenden Psalms legt aber die Vermutung nahe, dass צדיקים und ישרי לב hier Bezeichnung der Israeliten überhaupt ist, vgl. 50 5.

## 33

An die Glieder der Gemeinde ergeht der Aufruf, Jahve mit einem Liede zu preisen 1—3. Seine Verheissung hat sich als wahr erwiesen 4—5. Er, der Schöpfer der Welt, hat seinen gnädigen Willen auch in der Leitung der Geschicke des Volkes betätigt,

### 33. *Loblied auf Jahve, den Beschützer der Seinen.*

1 Jubelt, ihr Gerechten, über Jahve;
den Frommen ziemt Lobgesang.
2 Danket Jahve auf der Zither,
auf zehnsaitiger Harfe spielt ihm.
3 Singt ihm ein neues Lied,
schlagt laut die Saiten unter Posaunenschall.
4 Denn Jahves Wort ist wahrhaftig,
und all sein Tun in Treue.
5 Er liebt Gerechtigkeit und Recht;
von Jahves Gnade ist die Erde voll.
6 Durch Jahves Wort sind die Himmel gemacht,
und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer.
7 Er sammelt des Meeres Wasser wie in einen ʿSchlauchʾ,
legt in Vorratskammern die Fluten.

---

indem er die Anschläge der Heiden vernichtete 6—12. Auf Jahves Fürsorge, nicht auf Israels eigner Kraft, beruht des Volkes Errettung 13—19. Auf ihn will es harren; möge seine Gnade über ihm walten 20—22.

Das Gemeindelied scheint gedichtet zu sein, als das Volk durch göttliche Hülfe gegen die Vernichtungspläne mächtiger Feinde geschützt worden war, vgl. v. 10. Theod. v. Mops. denkt an die Zeit des Hiskias und der assyrischen Invasion. Die leichte, fliessende Sprache macht aber eine so frühe Datierung unwahrscheinlich. Anderseits hat das Lied dem Dichter von Ps 147 als Vorbild gedient, vgl. $33_{1}$ mit $147_{1}$; $33_{16ff.}$ mit $147_{10.\,11}$; $33_{9}$ mit $147_{15}$. Eine genauere Altersbestimmung ist kaum möglich.

Im massoretischen Text und bei Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. hat der Psalm keine Überschrift. LXX, Quinta, Sexta haben *τῷ Δαυίδ*. Sehr wahrscheinlich ist לדוד nur durch Zufall ausgefallen.

Metrum: Doppeldreier.

**1** Da das Lied bestimmt ist, von der ganzen Gemeinde gesungen zu werden, so ist צדיקים, und ebenso ישרים, Bezeichnung der Israeliten überhaupt. Sie heissen צדיקים im Gegensatz zu den רְשָׁעִים, d. i. den Heiden. — נָאוָה, Femin. zu נָאוֶה, ist nach einigen Part. Nif. zu אָוָה in der Bedeutung »begehrenswert, lieblich«. Der Sprachgebrauch Prv $19_{10}$ $26_{1}$ spricht mehr für die Ableitung von נָאָה. Zu der Form vgl. G-K 55d 73g. LXX Hier. *decet.* **2** בנבל עשור Aq. *ἐν νάβλᾳ δεκάδος*, LXX Hier. *ἐν ψαλτηρίῳ δεκαχόρδῳ*. Da $92_{4}$ עָשׂוֹר als Musikinstrument von נֵבֶל unterschieden wird, so muss man annehmen, dass es auch Harfen mit weniger oder mehr als zehn Saiten gab. Nach Joseph. Arch. VII $12_{3}$ war die *νάβλα* zwölfsaitig. **3** היטיבו נגן eigentlich »macht gut das Spielen«; das Verb. fin. dient zur Umschreibung eines Adverbiums, G-K 120b. LXX *καλῶς ψάλατε*. **4** ישר, eigentlich grade, heisst Jahves Wort, d. i. seine Verheissung, weil sie ganz so erfüllt wird, wie sie ergangen war. Es ist kein Falsch in ihm, Dtn $32_{4}$. **5** צדקה ist die Eigenschaft Jahves, von der er sich bei seinem Gerichthalten (מִשְׁפָּט) leiten lässt. Letzteres aber ist, weil es den Seinen zu gute kömmt, ein Ausfluss seiner Gnade (חֶסֶד). Diese Gnade Jahves gegen sein Volk tritt in der ganzen Welt zu Tage; die Schöpfung selbst ist ein Ausfluss derselben (v. 6), ebenso die Erhaltung (v. 7). Erst in v. 10ff. kömmt der Dichter auf den Gedanken von v. 5a, das Gerichthalten zu Gunsten seines Volkes, zurück. **6** רוּחַ פִּיו ist nicht verschieden von רוּחַ שְׂפָתָיו Jes $11_{4}$. — Das Heer des Himmels sind die Sterne. Der Dichter spielt an auf Gen $2_{1}$. **7** Die Participia, von Aq. Sym. unrichtig durch das Präteritum wiedergegeben, drücken aus, was Jahve fortwährend tut. Danach bestimmt sich die Auffassung von כנד. Die massoretische Vokalisation, welche unter den Übersetzungen nur von der Quinta bezeugt wird, ist zu über-

8 Vor Jahve fürchte sich die ganze Erde,
vor ihm sollen beben alle Bewohner der Welt.
9 Denn er sprach, und es geschah,
er gebot, und es stand da.
10 Jahve hat der Heiden Plan vereitelt,
der Völker Gedanken zu nichte gemacht.
11 Jahves Plan bleibt ewig bestehn,
seines Herzens Gedanken für Geschlecht und Geschlecht.
12 Glücklich das Volk, dessen Gott Jahve ist,
die Nation, die er sich zum Erbteil erwählt.
13 Vom Himmel blickte Jahve herab,
er sah alle Menschenkinder;
14 Von seinem Wohnsitz schaute er aus
auf alle Bewohner der Erde,
15 Er, der ihr Herz geschaffen zumal,
der da achtet auf all' ihre Werke.
16 Nicht ist siegreich der König durch Grösse des Heers,
ein Held wird nicht gerettet durch Grösse der Kraft.
17 Es ist ein Trug, vom Ross den Sieg zu erwarten,
und es rettet nicht durch die Grösse seiner Kraft.

---

setzen: »er sammelt wie zu einem Damm die Gewässer des Meeres«. Dies würde eine Anspielung auf Ex $15_{8}$ (vgl. Ex $14_{22}$ חוֹמָה) sein; vgl. Jos $3_{13.\ 16}$ Ps $78_{13}$. Der Artikel steht dann bei dem Gattungsbegriff, G-K 126l. Die übrigen alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) verstehn das Wort in der Bedeutung »Schlauch«, lasen also כְּנֹד = כְּנֹאד. Wegen der Bedeutung des כְּ vgl. G-K 118s. Sym. Hier. *quasi in utre.* Diese Auffassung wird sowohl durch den Parallelismus wie durch die präsentische Verbalform empfohlen; die Massoreten setzten unrichtig eine Beziehung auf das Wunder im roten Meer voraus. Das Bild vom Schlauch, in welchen das Meereswasser gefasst ist, ist nicht auffallender als das von den (Wasser)Krügen des Himmels Job $38_{37}$. Jedoch ist bei dem Meer wahrscheinlich nicht an den Himmelsocean zu denken, sondern der Dichter will den Gedanken ausdrücken, dass Jahve das Meer in fester Gewalt hält, so dass es die Erde nicht überschwemmt, vgl. Job $38_{8}$. — Die Vorratskammern der Fluten sind identisch mit dem Schlauch; vgl. das gleiche Bild Job $38_{22}$ (Die Vorratskammern des Schnees und Hagels) und Jer $10_{13}$ Ps $135_{7}$ (des Windes). **8** Die in der Schöpfung und Erhaltung zu Tage tretende Allmacht Jahves muss alle Welt zu ehrfurchtsvoller Scheu vor ihm veranlassen. — Der Plural ייראו neben dem Singular הארץ nach G-K 145b. — 8b hat eine Hebung zu viel; ממנו ist entbehrlich. **9** Der Vers bezieht sich auch auf die Schöpfung Gen $1_{3}$ff. Zugleich aber bildet er den Übergang zu v. **10**. Wie in der Schöpfung, so ist in der Leitung der Geschichte Jahves Wille der allmächtige. Der Plan der Heiden, der auf Vernichtung des Volkes Gottes gerichtet war, ist durch ihn vereitelt. Der Vers erinnert an Jes $8_{10}$. הֵפִיר für das gewöhnlichere הֵפֵר G-K 67v. **12** Der Vers bildet den Abschluss zu den Gedanken v. 10. 11. Zum Inhalt vgl. Dtn $33_{29}$. **13** ff. Auch diese Verse gehn vermutlich ebenso wie 10. 11 auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis, durch welches Israel Hülfe in der Not gebracht und die Pläne der Feinde vereitelt wurden. **15** Jahve als Schöpfer des menschlichen Herzens (Zch $12_{1}$) kennt auch seine geheimsten Anschläge. Der Sänger denkt, wie v. 10, an die Pläne der Feinde Israels. — יַחַד wie $62_{10}$ »ohne Ausnahme«. LXX *κατὰ μόνας* = יָחִד. **16** Die Israel zu teil gewordene Rettung ist nicht das Werk menschlicher Anordnungen sondern göttlicher Fürsorge. Der Dichter erhebt diese einmalige Erfahrung auf die Höhe eines allgemein gültigen Satzes. Vgl. zu $20_{8}$. — אֵין negiert den ganzen Satz הַמֶּלֶךְ נוֹשָׁע, vgl. G-K 152l. Der Artikel, in המלך ist generisch (LXX *οὐ σώζεται βασιλεύς*). Das Partizip נוֹשָׁע hat wie Zch $9_{9}$ die Bedeutung

18 Nein, Jahves Auge ruht auf denen, die ihn fürchten,
die auf seine Gnade hoffen,
19 Ihre Seele vom Tode zu erretten
und sie bei Hungersnot am Leben zu erhalten.
20 Unsre Seele harrt auf Jahve;
er ist unsre Hülfe und unser Schild.
21 Ja, über ihn freut sich unser Herz,
ja, auf seinen heiligen Namen vertraun wir.
22 Deine Gnade, Jahve, walte über uns,
wie wir denn auf dich hoffen.

## *34. Jahves Obhut über die Seinen.*

1 Von David; als er seinen Verstand vor Abimelekh verstellte und er ihn forttrieb und er ging.
2 א Ich will Jahve preisen zu jeder Zeit,
beständig sei sein Lob in meinem Munde.
3 ב Jahves rühmt sich meine Seele,
die Dulder hören's und freuen sich.

---

siegreich. Der Sieg ist eine Gabe Jahves, $21_{6}$. **18** Der Vers enthält im Gegensatz zu v. 16. 17 die positive Angabe, wodurch die Errettung zu stande kömmt, nämlich durch die Fürsorge Jahves für die Seinen, vgl. $34_{16}$. — הִנֵּה dient zur gegensätzlichen Hervorhebung des Wortes עֵין יהוה. **19** Bei dem Tode ist nach v. 16. 17 doch wohl an den Krieg zu denken, in dessen Gefolge die Hungersnot auftritt. **20** ff. Nach den gemachten Erfahrungen darf Israel auch für die Zukunft getrost auf seinen Gott vertrauen und in ihm fröhlich sein. Der Sänger weiss, diese Zuversicht wird nicht zu Schanden werden.

34

Jahve zu preisen für die erfahrene Rettung ist der Zweck des ersten Teiles des Psalms v. 2—11. Im zweiten Teil (12—23) wird der Lehrton angeschlagen. Ein glückliches Leben wird nur durch einen gottgefälligen Wandel erreicht. Die Frommen geraten freilich auch in Not, ja sie haben viele Leiden zu erdulden, aber sie werden von Jahve aus ihnen errettet, während der Gottlosen Ende das Verderben ist.

Die Frommen, für die der Psalm bestimmt ist, sind die wahren Israeliten; die Gottlosen scheinen nicht etwa Heiden sondern einheimische Gegner zu sein. Die Bezeichnung der Frommen als der Dulder, der Hinweis auf die vielen Nöte und auf die Befreiung aus ihnen sowie die Aufforderung zu weiterem Ausharren weisen den Psalm einer späteren Periode zu; v. 19 scheint von Jes $57_{15}$ abhängig zu sein. — Der Psalm ist alphabetisch geordnet wie 25; die ו-Strophe fehlt; die überschüssige פ-Strophe v. 23 ist ein späterer Zusatz.

Die Überschrift bezieht den Psalm auf das I Sam $21_{10}$—$22_{1}$ erzählte Ereignis. Dabei ist dem Glossator das Versehn unterlaufen, dass er statt des Namens des Königs אָכִישׁ von Gath den eines andern philistäischen Königs, des Abimelekh (vgl. Gen 20. 21. 26) einsetzte. Die Sexta bei Bar Hebr. hat dies Versehn korrigiert. Die Annahme, dass Abimelekh ein Titel der philistäischen Könige gewesen wäre, wie Pharao bei den ägyptischen, ist unwahrscheinlich; denn während das letztere Wort (»das grosse Haus«, vgl. das türkische »die hohe Pforte«) sich sehr wohl zum Titel eignet, ist Abimelekh (»Vater, d. i. Pfleger, des Melekh oder Moloch«) reiner Eigenname. Redslob und Hitzig vermuten, dass die Überschrift dadurch veranlasst wurde, dass das in den Psalmen nur hier vorkommende טַעֲמוּ v. 9 an טַעְמוֹ I Sam $21_{14}$ anklang.

Metrum: Doppeldreier.

**3** Der Sänger rühmt sich Jahves als des Helfers und Beschützers. Die Dulder,

4 ג Verherrlicht Jahve mit mir
und lasst uns gemeinsam seinen Namen erhöhn.
5 ד Ich suchte Jahve, und er erhörte mich
und rettete mich aus allen meinen Schrecken.
6 ה ʿBlickt zu ihm auf und werdet heiter,
und euerʾ Antlitz soll nicht erröten.
7 ז Hier ist ein Dulder, welcher rief, und ʿErʾ hörte
und rettete ihn aus allen seinen Nöten.
8 ח Der Engel Jahves lagert sich
rings um die, welche ihn fürchten, und rettet sie.
9 ט Schmecket und sehet, dass Jahve gütig ist;
glücklich der Mann, der sich bei ihm birgt.
10 י Fürchtet Jahve, ihr seine Heiligen,
denn die ihn fürchten haben keinen Mangel.
11 כ Junge Löwen darben und hungern,
die aber ʿIhnʾ suchen haben keinen Mangel an irgend einem Gut.
12 ל Kommt, Kinder, hört mir zu,
ich will euch die Furcht Jahves lehren.
13 מ Wer ist der Mann, der Leben begehrt,
Tage liebt, das Glück zu schaun?

---

die dies hören, sind die Israeliten. **4** גַּדֵּל mit לְ statt mit dem Akkus. $69_{31}$. **5** Zu מגורותי vgl. den Sing. $31_{14}$. **6** Nach dem massoretischen Text sagt der Dichter, dass man, d. i. die Dulder v. 3, zu Jahve aufgeblickt habe und nicht zu Schanden geworden sei. Aber das Subjekt ענוים steht sehr weit entfernt, und in der zweiten Vershälfte erwartet man in der Aussage לא statt אַל. LXX Aq. Hier. Syr. lasen den Imperativ הביטו und וְנַהֲרוּ (oder vielmehr in Pausa וּנְהָרוּ) und weiter וּפְנֵיכֶם. Für letzteres fehlt Aq., aber durch den Imperativ wird das Suffix der zweiten Person gefordert. Die massoretische Vokalisation als Perf. (so Targ.) war nötig geworden, nachdem פניכם in פניהם verschrieben war. — נהרו] Luther nach Hier. *(confluite)* unrichtig »anlaufen«. Richtig LXX Aq. *φωτίσθητε* Jes $60_5$, vgl. נְהָרָה »Licht« Job $3_4$. Die beiden Imperative drücken virtuell einen Bedingungssatz aus; der erste enthält die Bedingung, der zweite verkündet den Erfolg: »Wenn ihr zu ihm aufblickt, so werdet ihr vor Freude strahlen«, G-K 110f. **7** זה עני ist nicht »dieser Elende«, sondern das Pronomen steht deiktisch, und קָרָא ist mit dem Syrer als Relativsatz aufzufassen. Der Dulder ist der Sänger d. i. die Gemeinde selbst, welche auf sich hinweist als Beweis dafür, dass diejenigen, welche vertrauensvoll auf Jahve hinblicken, gerettet werden. — 7a hat eine Hebung zu viel; lies וְשָׁמֵעַ statt ויהוה שמע. — **8** Der Engel Jahves kann als einzelner ringsum lagern, weil er der Fürst einer himmlischen Schar ist, vgl. Jos $5_{14}$. **9** Der ungewöhnliche Ausdruck טעמו wurde gewählt um ein Wort mit ט zu haben; ein Leser glossierte es durch וראו, das metrisch überschüsssig ist. **10** In יִרְאוּ hat eine Synkope des א stattgefunden, indem das Verbum ל"א in ל"ה übergeht, G-K $75_{oo}$. — Die Heiligen sind die Israeliten als die Angehörigen Jahves, vgl. z. B. Dtn $7_6$. **11** Die jungen ausgewachsenen Löwen sind genannt als Repräsentanten der stärksten Raubtiere, die gelegentlich auch hungern müssen, wenn ihnen die Beute fehlt, vgl. Job $4_{11}$. Die allegorische Auffassung der LXX (*πλούσιοι* — schwerlich haben sie עשירים gelesen, sicher nicht כְּבֵדִים) ist unnötig; der verkürzte Vergleich wäre sogar sehr hart. Die Konjektur כְּפִרִים »Leugner, Ungläubige«, vgl. arab. *kâfir*, ist bereits von Delitzsch zurückgewiesen. Nirgends im A.T. findet sich eine Spur von dieser Bedeutung der Wurzel כפר. Auch müsste es הַכְּפִרִים heissen. Die Behauptung, dass die Bedeutung »darben« dem Verbum ריש erst von den Exegeten geschenkt sei, beruht auf Unkenntnis; es ist die ursprüngliche Bedeutung. — In 11b lies des Metrums halber וְדֹרְשָׁיו statt ודרשי יהוה. **12** Die Gemeinde redet ihre Kinder d. i. ihre Angehörigen an. Ebenso spricht die personifizierte Weisheit Prv $8_{32}$. **13** Die Frage mit der nach-

14 נ Bewahre deine Zunge vor dem Bösen
und deine Lippen vor falscher Rede.
15 ס Halte dich vom Bösen fern und tue Gutes,
suche Frieden und jage ihm nach.
‘17’ פ Jahves Antlitz ist wider die Übeltäter,
ihr Gedächtnis von der Erde auszurotten.
‘16’ ע Jahves Augen sind auf die Gerechten gerichtet,
und seine Ohren auf ihr Geschrei.
18 צ Sie schreien, und Jahve hört
und rettet sie aus all’ ihren Nöten.
19 ק Jahve ist nahe den gebrochenen Herzen,
und hilft denen, die ein zerschlagenes Gemüt haben.
20 ר Zahlreich sind die Leiden des Gerechten,
aber aus ihnen allen hilft ihm Jahve;
21 ש Er behütet alle seine Gebeine,
nicht eins von ihnen wird gebrochen.
22 ת Den Gottlosen wird das Unglück töten,
und die den Gerechten hassen, werden büssen.
23 Jahve erlöst die Seele seiner Knechte,
und alle, die sich bei ihm bergen, werden nicht büssen.

---

folgenden Aufforderung v. 14 ist lebhafte Umschreibung eines Bedingungssatzes: »Wenn du . . . begehrst . . . so bewahre u. s. w.«. — טוֹב ist Neutrum. **14. 15** Ein solches glückliches Leben ist bedingt durch einen gottgefälligen Wandel. **16** und **17** müssen umgestellt werden; denn bei der jetzigen Folge sind in v. 18 die Übeltäter Subjekt, was einen Widersinn ergibt. In der ursprünglichen Form des Liedes stand die פ-Strophe vor der ע-Strophe, wie in Thr 2. 3. 4 und Prv 31 nach LXX. Ein Abschreiber stellte die gewöhnliche Reihenfolge her, ohne zu bedenken, dass der Sinn dadurch zu einem unmöglichen wurde. LXX Syr. Targ. suchen sich dadurch zu helfen, dass sie v. 18 צדיקים hinter צעקו einschieben. — Das בְּ in בעשי רע v. 17 im feindlichen Sinne wie Job 7 8. **19** Die zerbrochenen Herzen und zerschlagenen Gemüter sind wieder die Glieder der frommen Gemeinde. **20** מִכֻּלָּם ungenau für מִכֻּלָּן. **22** רעה ist hier nicht etwa die eigne Bosheit (Hier. *malitia*), an der der Gottlose zu Grunde geht, sondern der Dichter will sagen: er wird eines frühzeitigen und unnatürlichen Todes sterben. LXX Syr. Targ. sprachen aus תְּמוּתַת *(mors peccatorum pessima est)*. **23** LXX Hier. Syr. sprachen פָּדָה aus als Perf. prophet. *(redimet)*. Der Vers ist überzählig wie 25 22. Das Metrum (Doppelvierer) weicht von dem im übrigen Teil des Psalms gebrauchten ab. Weswegen der Dichter die פ-Strophe am Schluss noch einmal gegeben haben sollte, ist nicht einzusehn, vgl. zu 25 22. Der Einfall, dass der Dichter (oder ein Abschreiber) mit Namen Pedahjah oder Pedahel (Ps 25) sich in den ersten beiden Worten des Verses habe verewigen wollen, bedarf hiernach keiner Widerlegung. Der Vers ist ein liturgischer Zusatz. In den jüdischen Schulen herrschte seit alter Zeit die Sitte, ein biblisches Schriftstück nicht mit einem Drohwort schliessen zu lassen. Am Schluss des Jesaias und Maleachi wurde deswegen der vorletzte Vers noch einmal gelesen und geschrieben. In Ps 34 hat der ursprüngliche Schlussvers (22) zum Teil den Ausdruck geliefert, um ein Epiphonem erfreulichen Inhaltes zu bilden. Es ist älter als LXX.

## 35

Der Sänger hat einen Rechtsstreit mit ruchlosen Feinden und bittet Jahve, ihm in diesem Streit als ein gewappneter Krieger beizustehn. Für die Gewährung der Hülfe will er ihm allezeit in der Gemeinde danken. Der Psalm zerfällt in drei Teile (1—10. 11—18. 19—28), von denen jeder mit einer Bitte beginnt und mit dem Gelübde des Dankes schliesst.

## 35. *Gebet gegen Feinde.*

1 Von David.
Streite, Jahve, mit denen, die gegen mich streiten,
bekriege, die mich bekriegen,
2 Ergreife Schild und Tartsche,
und erhebe dich als meine Hülfe,
3 Und zücke den Spiess, und verschliesse
entgegen meinen Verfolgern;
Sprich zu meiner Seele . . .:
»ich bin deine Hülfe«.

---

Nach v. 1b. 2 scheint es zunächst, als handele es sich um Nöte in einem wirklichen Kriege. Aber die weitere Schilderung der Feinde zeigt, dass doch nur rein bildliche Ausdrücke vorliegen. Die Feinde werden freilich auch als grimmige Löwen (v. 17) geschildert, die dem Sänger nach dem Leben trachten (v. 4), ihn ausplündern (v. 10) und seine Kinder geraubt haben (v. 12b); aber dies haben sie erreicht durch Hinterlist (v. 7. 8. 20) und falsches Zeugnis (v. 11). Sie verhöhnen und lästern ihn (v. 15. 19. 21) und freuen sich über sein Unglück (v. 19. 24. 25). Besonders klagt der Sänger über ihren Undank, denn bei ihrem Unglück hat er getrauert wie der Freund um den Freund, wie die Mutter um ihr Kind (v. 13. 14). Diese Züge machen die Annahme, dass es sich um auswärtige Feinde handele trotz der nahen Berührung von v. 1 mit Jer 50 33. 34 unwahrscheinlich. Die Gegner sind gottlose und gewalttätige Israeliten, die sich aber möglicher Weise mit auswärtigen Feinden des Volks in Verbindung gesetzt haben. Ihre Feindschaft richtet sich nicht ausschliesslich gegen den Dichter, sondern gegen die »Stillen im Lande« (20b), in deren Namen er spricht. Der Dulder und Arme (v. 10) ist danach eine Kollektivperson, nämlich der *Ebed Jahve* (v. 27), das ideale Israel oder die Gemeinde der Frommen, die unter dem Druck der Gottlosen seufzt. Die zahlreichen Berührungen mit Jeremias (vgl. noch v. 1 mit Jer 18 19, v. 6 mit Jer 23 12, v. 12 mit Jer 18 20. v. 15 mit Jer 20 10) haben bereits Theod. v. Mops. veranlasst, den Psalm auf den Propheten zu deuten, indem er v. 11 aus Jer 37 13, v. 12 aus Jer 38 4 erklärt. Aber die Berührungen sind Nachahmungen und Reminiszenzen, deren der Psalm eine grosse Anzahl enthält. Cheyne notiert vv. 4. 26 verglichen mit 40 15; v. 17 mit 22 21; vv. 17. 18 mit 22 23. 26 40 10. 11; vv. 21. 27 mit 40 16. 17; v. 12 mit 38 21; vv. 14. 15 mit 38 7. 18; v. 13 mit 69 11. 12; v. 28 mit 71 24. Ausserdem vgl. v. 8 mit Jes 47 11. Danach kann der Psalm erst in nachexilischer Zeit gedichtet sein. Beer bemerkt treffend, dass Stellen wie Neh 2 19 6 17 ein passender Kommentar zu den Versen Ps 35 11. 12ff. sind.

Metrum: Doppeldreier, dafür v. 12. 24. 25 Sechser; v. 8c. 13c. 15c. 17c. 20a. 27a einfache Dreier; v. 1—4. 9. 10ab. 26 Fünfer.

**1** Der Sänger beginnt seine Bitte um Errettung mit einem vom Rechtsstreit hergenommenen Bilde, vgl. Jes 49 25 Jer 50 34. Über רִיבָה mit dem Ton auf der Ultima vgl. zu 3 8. את ist wahrscheinlich, wie auch 1b, Nota Akkus. (Jes 27 8), nicht Präposition (= עִם) Jdc 8 1. — 1b bringt ein neues Bild, das im folgenden weiter ausgemalt wird: Jahve als Kriegsmann, der dem unterliegenden Kämpfer zu Hülfe kommt. — Das Qal לחם, ausser hier nur 56 2. 3, ist wohl Denominativ von מִלְחָמָה (Del.). — **2** Über Schild (מָגֵן) und Tartsche (צִנָּה) vgl. HbA[2] S. 1414. Nur der erstere wurde vom Krieger selbst getragen, während für die צנה der Schildträger bestimmt war. Der Dichter häuft die Ausdrücke, um möglichst vollständigen Schutz zu bezeichnen; vgl. Jes 3 1 משען ומשענה. — Das בְּ in בעזרתי ist Beth essentiae, G-K 119i. — **3** Der Spiess scheint in einer Scheide getragen zu sein; vgl. die *δουροδόκη* bei Homer. — Die Bedeutung von וּסְגֹר ist zweifelhaft. Die Akzentuation zieht es mit Recht zum ersten Versgliede; aber diese Abteilung kann auch bloss rhythmisch sein, während das Wort logisch zu 3b gehören mag. Alle alten Übersetzer halten es für einen Imperativ: LXX *καὶ σύγκλεισον* (Aq. Sym. Theod.

4 Lass Schmach und Schande treffen
die mir nach dem Leben trachten;
Lass zurückweichen und erröten
die auf mein Unglück sinnen.
5 Mögen sie der Spreu vor dem Winde gleichen,
während der Engel Jahves ˹sie verfolgt˺.
6 Ihr Weg sei finster und schlüpfrig,
während der Engel Jahves [sie] ˹niederstösst˺.
7 Denn ohne Grund haben sie mir heimlich ˹ ˺ ihr Netz gelegt,
ohne Grund mir ˹eine Grube˺ gegraben.
8 Mög' ihn Verderben treffen unversehns,
und sein Netz, das er heimlich gelegt hat, möge ihn fangen,
In das Verderben fall' er hinein.
9 Aber meine Seele wird über Jahve frohlocken,
wird sich freuen über seine Hülfe.
10 Alle meine Gebeine werden sagen:
Jahve, wer ist wie du,
Der den Dulder errettet von dem, der stärker als er,
und den Dulder und Armen von dem, der ihn ausraubt?
11 Frevelhafte Zeugen treten auf;
wovon ich Nichts weiss, danach fragen sie mich,

---

Quinta: *καὶ περίφραξον) ἐξ ἐναντίας τῶν καταδιωκόντων με.* Der Ausdruck ist nicht ohne Härte, sofern eine doppelte Ellipse vorliegt: »verschliesse [den Weg] entgegen[tretend] u. s. w.«. Trotzdem hält Olsh. ihn dem Zusammenhange nach und in sprachlicher Beziehung für gleich unbedenklich. Dagegen hat zuerst Grotius das Wort für ein Substantiv im Sinne von »Streitaxt« erklärt und mit der scytischen *σάγαρις* identifiziert; ihm haben sich die meisten Neueren angeschlossen. Aber diese Waffe ist den Hebräern sonst unbekannt; und wenn der fremdländische Name bei der Überschwemmung Vorderasiens durch die Scythen am Ende des 7. Jahrh. in das Hebräische eingedrungen sein sollte, so hätte ein israelitischer Dichter doch seinen Gott gewiss nicht mit der Barbarenwaffe ausgerüstet. In 3c ist eine Hebung ausgefallen; auch 4a ist reichlich kurz. — **5**b und **6**b sind Umstandssätze; sie scheinen durch Abschreiberversehn ihre Stelle vertauscht zu haben, da das Verfolgen besser zu der Spreu vor dem Winde, das Niederstossen besser zu dem dunkeln und schlüpfrigen Wege passt. In der sich mit v. 6 sehr nahe berührenden Stelle Jer 23 12 findet sich zudem das Verb דָּחָה in Verbindung mit dem dunkeln und schlüpfrigen Wege. Der Syrer hat beide Male רֹדְפָם übersetzt. **7** Nach dem massoretischen Text wäre zu übersetzen: »sie haben mir ihre Netzgrube verborgen«. Das würde eine Grube sein, in oder über der ein Netz ausgespannt ist, in welchem das gefangene Wild sich verstrickt. Da man aber 7b bei dem »graben« ungern ein Objekt vermisst, so ist שַׁחַת vermutlich aus dem ersten Gliede an den Schluss des zweiten zu versetzen. Ähnlich bereits der Syrer. Ausserdem ist das metrisch überschüssige zweite חנם wohl zu streichen. **8** Die Feinde werden als eine Gesamtheit aufgefasst, daher der Singular statt des bisherigen Plurals. 8a findet sich fast wörtlich Jes 47 11. לֹא יֵדָע ist ein Umstandssatz (G-K 156 f.) in der Bedeutung von פִּתְאֹם. 8b erinnert an 7 16 9 16. — Das dritte Versglied übersetzt der Syrer erläuternd: »in die Grube, welche sie gegraben haben, mögen sie fallen«. בָּהּ geht auf שׁוֹאָה zurück, und mit letzterem Wort wählt der Dichter den eigentlichen Ausdruck statt des bildlichen; die Wiederholung desselben Worts kurz hinter einander wie v. 10 עָנִי. Man wird aber בַּשּׁוֹאָה vokalisieren müssen. Ohne Artikel würde es heissen: »mit Verderben falle er hinein, scl. in das Netz«. Olsh. hält das ganze Glied für eine Glosse. **10** Der Conjunctivus Merkha vertritt bei כָּל (*kŏl*) den Makkef, G-K 9u. — Die Gebeine preisen Jahve, weil sie, die geschlagenen und misshandelten, die Hülfe erfahren haben, vgl. 51 10. **11** Die frevelhaften Zeugen sind falsche,

12 Vergelten mir Böses anstatt des Guten, Kinderlosigkeit ward mein Teil.
13 Und ich, — als sie krank waren, trug ich ein Sackgewand,
kasteiete mit Fasten meine Seele,
Und mein Gebet kehrte sich in meinen Busen.
14 Als wär' er ein Freund mir, ein Bruder, so ging ich umher;
wie eine Mutter trauert, so schlich ich schwarz und gebeugt.
15 Aber bei meinem Straucheln freuen sie sich und kommen zusammen,
es sammeln sich gegen mich ʿFremdeʾ, und Leute, die ich nicht kenne,
Sie lästern unaufhörlich.

---

vgl. 27 12, welche Gewalttat über den Sänger bringen. — 11b Man klagt ihn solcher Vergehn an, die ihm nicht einmal in den Sinn gekommen waren. Das Subjekt sind nicht mehr allein die falschen Zeugen, sondern die gesamten Feinde. **12** שִׁלֵּם mit doppeltem Akkus. G-K 117 ff. — 12b Ein Nominalsatz (G-K 141). Die Ursache der Kinderlosigkeit muss nach dem Zusammenhange in dem Verhalten der Feinde liegen. Zu dem allgemeinen »Verlassenheit« darf das Wort nicht abgeschwächt werden; noch weniger bedeutet es »verwaist sein«, s. Jes 47 8. 9; vgl. Gen 27 45 43 14. **13** Das Kranksein steht als Beispiel und Typus von Leiden. Bei den Leiden seiner Gegner hat der Sänger ein Trauergewand getragen und gefastet. Da er auch v. 14 noch weiter aufzählt, was er für sie getan hat, so muss auch 13c »mein Gebet kehrte in meinen Busen zurück« analog erklärt werden. Vom Lohne des Gebets (»und mein Gebet wird mir vergolten«) kann in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein. Die Worte bezeichnen einen Gestus besonders inständigen Gebets. R. Levi bei Rosenmüller erklärt: *in precationibus curvabar, ut sic precatio quasi in sinum precantis reverteretur.* Elias senkt beim Beten das Haupt zwischen die Kniee I Reg 18 42, vgl. auch Jes 58 5. Der Busen meint die Falten des Gewandes, auf die das Haupt sich senkt, und in die das Gebet sich gewissermassen ergiesst. Hitzig vergleicht Ovid. Trist. IV 1 89 *inque sinum moestae labitur imber aquae.* Für die Bedeutung von שׁוּב vgl. 9 18. Das Imperf. ist gebraucht, um die Dauer zu bezeichnen. Die Auffassung Riehms, der nach Mt 10 13 Lk 10 6 erklärt, das Gebet sei den Gegnern nicht zu gute gekommen, findet sich bereits bei Bar Hebraeus nach Theod. v. Mops.: »wegen der Grösse ihrer Sünde hatten sie keinen Vorteil von meinem Gebet«. Sie passt aber nicht in den Zusammenhang. **14** כַּאֲבֶל־אֵם übersetzt Targ. *quasi lugens de matre*, als stat. constr. von אָבֵל (vor Maqqef אֲבֶל statt אֲבֵל). Dagegen Aq. *ὡς πένθος μητρὸς*, und Hier. *quasi lugens mater.* Sie sehn אבל als stat. constr. von אֵבֶל an; wörtlich: »wie in der Trauer einer Mutter«. Da die Trauer der Mutter tiefer ist als die des Sohnes, auch der Ausdruck קֹדֵר שַׁחוֹתִי besser auf die Mutter passt, so ist diese letztere Auffassung vorzuziehn. Zu der Form des stat. constr. vergleicht Hitzig הֲבֵל von הֶבֶל; nötigenfalls ist zu vokalisieren כְּאֵבֶל (Am 8 10). — קֹדֵר] Schwarz (eigentlich: schmutzig) als Farbe der Trauer geht in erster Linie auf den שַׂק v. 13. — שַׁחוֹתִי] »ich war gebückt«; das Verb steht noch unter dem Einfluss des vorhergehenden התהלכתי. **15** צֶלַע eigentlich das Hinken, dann das Straucheln, wie 38 18 Jer 20 10. — Sie kommen zusammen, um über den Unglücklichen zu lästern. נֵכִים] Luther »Hinkende« (nach II Sam 4 4 נְכֵה רגלים »an den Füssen geschlagen«), als Bezeichnung der Hefe des Volks. Sym. Hier. Targ. *percutientes*, scl. *verbis* (Jer 18 18), d. i. »Lästerer«; doch müsste das mindestens מַכִּים heissen. LXX Syr. *μάστιγες*, worunter Ew. Verleumder versteht. Alles unmögliche Erklärungen. Olsh.s Konjektur נָכְרִים gibt noch immer den verhältnismässig am meisten befriedigenden Sinn. Unter den Fremden sind nicht notwendig auswärtige Völker zu verstehn, wie 18 44. 45; es können auch dem Sänger unbekannte Israeliten gemeint sein, mit denen er nie etwas zu tun gehabt hat, und denen er daher gewiss keine Veranlassung zu ihrem Hass gegeben hat. Vielleicht kann man auch an die Samaritaner denken. — ולא ידעתי ist zweites Subj. zu נאספו und steht für ואשר לא ידעתי. Da dies aber eine Tautologie zu dem vorhergehenden נכרים ist, und die beiden Worte ausserdem über das Metrum überschiessen, so

16 ⸢Sie stellen mich auf die Probe, höhnen und höhnen,
fletschen⸣ gegen mich ihre Zähne.
17 Herr, wie lange willst du zusehn?
erquicke meine Seele von ihren Verwüstungen (?),
Von den jungen Löwen . . . meine Einzige.
18 Ich will dir danken in grosser Versammlung,
unter zahlreichem Volk will ich dich preisen.
19 Lass sich nicht über mich freun die, welche mich grundlos befehden,
noch mit dem Auge blinzeln die, welche mich ohne Ursache hassen.
20 Denn nicht Frieden reden sie,
Und gegen die Stillen im Lande
ersinnen sie Worte des Trugs,
21 Sperren weit ihren Mund wider mich auf,
ha, ha, sagen sie, unser Auge hat's gesehn.

---

sind sie wohl als Glosse zu streichen. — קרעו = lästern (mit Worten zerreissen) nur hier. — ולא דמו ist ein Zustandssatz wie Job 30 27. **16** Der Vers schildert weiter das Verhalten der Gegner und hängt grammatisch mit v. 15 zusammen, insofern der Infin. חָרֹק eine adverbielle Näherbestimmung zu קָרְעוּ v. 15 ist, s. G-K 113 h. Liest man mit Wellh. חָרְקוּ, so bildet v. 16 einen selbständigen Satz. — Im ersten Versgliede werden die Gegner חנפי לעגי מעוג genannt; das בְּ ist, wenn der Text richtig, בְּ essentiae, wie v. 2. Der stat. constr. חַנְפֵי ist angelehnt an die Apposition לעגי מעוג (G-K 130 e): Ruchlose, welche zugleich לעגי מעוג sind. לַעֲגֵי von dem sonst freilich nicht vorkommenden aber unbedenklichen Adjektiv לָעֵג. Cheyne will לֹעֲגֵי vokalisieren. מָעוֹג bedeutet I Reg 17 12 Kuchen. Nach der Massora Ochla w'Ochla 64 36 hat das Wort im Psalm jedoch eine andere Bedeutung. Unter Vergleichung der arabischen Wurzel عاج »krumm sein« gibt man ihm die Bedeutung »Verdrehung«, also: »Spötter, welche (die Wahrheit) verdrehen«. Aber das pflegen die Spötter nicht zu tun. Der Text ist korrumpiert. LXX übersetzen *ἐπείρασάν με* (worauf Hbr 11 37 anspielt) *ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν*. Diese Übersetzung deutet auch für den hebräischen Text zwei Worte desselben Stammes an, vgl. 58 6 118 11 al. Sie lasen בְּחָנֻנִי לָעֲגוּ לַעַג. בָּחַן bezeichnet, wo es von Gott ausgesagt wird, das Prüfen der menschlichen Gesinnung, aber auch das Erproben und Läutern durch Strafleiden, 66 10 Jer 9 6 Zch 13 9, und hat Job 7 18 fast die Bedeutung »quälen«, wie latein. *tentare* (*scabies tentat oves* Verg.). Auf das Verhalten von Mensch zu Mensch wird das Wort im A. T. sonst freilich nicht angewandt; jedoch lässt sich kein Grund erkennen, der diesen Gebrauch des Wortes unmöglich erscheinen lassen sollte. (Vulg. *tentaverunt me.*) Schwally schlägt vor חֵרְפֻנִי »sie schmähen mich«, was sehr gut passen würde; wenn nur die Schriftzüge nicht zu sehr abwichen. — Wegen des der Verstärkung dienenden »absoluten Objekts« in לעגו לעג vgl. G-K 117 p. — Das Zähnefletschen ist Ausdruck der Wut (Job 16 9) oder des Spottes, Thr 2 16. **17** רָאָה vom untätigen Zusehn wie Est 8 6. — Der Plural שֹׁאִים nur hier und nicht ohne starke Bedenken, da שׁוֹאָה v. 8 doch eine etwas andere Bedeutung hat. Olsh. u. a. wollen lesen מִשַּׁאֲגָתָם »von ihrem Gebrüll«. — Die Konstruktion הָשִׁיב נֶפֶשׁ מִן ist stark prägnant: »erquicke meine Seele [sie befreiend] von« u. s. w.; vgl. G-K 119 ff. Da aber eine Hebung im Stichos fehlt, ist vielleicht ein Imperativ wie הַצֵּל »rette« ausgefallen. — Zu יְחִידָתִי vgl. 22 21. **18** Vgl. 22 23. 26 40 10. **19** שֶׁקֶר ist ein adverbialer Akkusativ zu dem Partizip אֹיְבַי, wie חִנָּם zu שֹׂנְאַי. Der Vers hat zwei Hebungen zu viel. Ist חנם und שקר Beischrift eines Lesers (aus 38 20)? Für 19 b wirkt die Negation אַל fort. **20** Das Adjektiv רָגֵעַ nur hier und daher von den Alten nicht verstanden. Gemeint sind die ruhigen Bürger, die niemandem ein Leid tun, im Gegensatz zu den lärmenden Gottlosen. **21** Das Aufreissen des Mundes ist Gestus des schadenfrohen Spottes, vgl. Thr 2 16, welche Stelle der Psalmdichter nachahmt. — אמרו zählt (wie bei den griechischen Tragikern *ὤμοι*) im Metrum nicht mit. »Unser Auge hat's gesehn«, nämlich das, was sie längst wünschen; vgl. hierzu ebenfalls Thr 2 16.

22 Du hast's gesehn, Jahve, schweige nicht;
Herr, sei nicht fern von mir.
23 Erwecke dich und wache auf, mir Recht zu schaffen,
mein Gott und Herr, meine Sache zu führen.
24 Schaff' mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott, und lass
[sie sich nicht über mich freun.
25 Lass sie nicht sagen in ihrem Herzen: Ha, unser Wunsch! Lass sie
[nicht sagen: Wir haben ihn verschlungen.
26 Lass zu Schanden werden und erröten allzumal
die meines Unglücks sich freun;
Mögen in Schmach und Schande sich hüllen
die sich wider mich brüsten.
27 Lass jubeln und fröhlich sein, die mein Recht gern wollen,
Und allzeit mögen sie sagen: Hochgelobt sei Jahve,
der den Frieden seines Knechtes will.
28 Und meine Zunge soll deine Gerechtigkeit singen,
den ganzen Tag deinen Lobpreis.

## 36. *Das Treiben der Gottlosigkeit und die Treue Gottes.*

1 Dem Vorspieler; von dem Knechte Jahves, von David.

---

**22** In schönem Gegensatz zu den höhnenden Worten der Gegner ראתה עיננו sagt der Sänger: »du, o Herr, hast es gesehn«, nämlich mein Leid. **25** נֶפֶשׁ »die Begierde« wie 78 18 Prv 13 4. — בִּלַּעֲנוּהוּ ist wieder eine Reminiscenz aus Thr 2 16. **26. 27** Vgl. 40 15. 17. Der Rhythmus in 27 ist nicht ganz in Ordnung. Betrachtet man וישמחו als Glosse (aus 40 17), so ergibt sich ein Dreier und ein Doppeldreier (wie v. 20). **28** הָגָה kann, da es der Zunge zugeschrieben wird, hier nicht »denken« bedeuten, sondern nur »reden«, vgl. 37 30, und zwar, wie der Schluss zeigt, im Sinne von »rühmend verkünden«.

### 36

Der Gottlose lässt sich durch die Sünde betören immer weiter zu sündigen; er denkt nicht an das Einschreiten Jahves zum Gericht und frevelt in Worten, Gedanken und Taten v. 2—5. Scheinbar ohne Verbindung schliesst sich hieran ein Preis der ewigen Gnade Jahves, deren die Seinen sich zu erfreuen haben v. 6—10, und die Bitte, er wolle diese Gnade den Seinen auch ferner erhalten, nebst der gewissen Erwartung, dass die Frevler gestürzt werden v. 11—13.

Da der Schluss zum Anfang zurückkehrt, ist die Vermutung Bickells, dass der Psalm aus zwei von einander unabhängigen Fragmenten zusammengesetzt sei, abzuweisen. Der verbindende Gedanke zwischen dem ersten und zweiten Teil ist der, dass die Gnade und Treue Jahves den Untergang der gewalttätigen Frevler gewährleistet. — Der Frevler v. 2 bildet nach v. 12. 13 eine Mehrzahl von רְשָׁעִים. Es scheint sich nicht um Heiden zu handeln, deren Tun und Treiben anders geschildert sein würde, als es v. 2—5 der Fall ist, sondern um hochmütige und gewalttätige Israeliten. Ihnen gegenüber stehn diejenigen, welche Jahve kennen und einen frommen Sinn haben v. 11. In ihrem Namen spricht der Sänger (vgl. v. 10 »wir sehn«). In dem Bewusstsein der innigsten Gemeinschaft mit Jahve, welche in den Opfermahlzeiten v. 9 symbolisiert erscheint, finden sie Freude und Trost und sind ihrer Erhaltung und schliesslichen Rettung gewiss.

Das Zeitalter des Psalms lässt sich nicht bestimmen. Der Tempel besteht nach v. 9; aber es ist nicht ersichtlich, ob es der salomonische oder der nachexilische ist. Auch die Bitte, nicht aus der Heimat vertrieben zu werden v. 12, ist ebensowohl in nachexilischer wie in vorexilischer Zeit erklärbar.

Metrum: Doppeldreier; v. 8 ein Sechser; v. 7c ein einfacher Dreier. Als Eingang v. 2 zwei Fünfer.

2 Ein Spruch der Sünde an den Frevler
im Innern ⸢seines⸣ Herzens;
Es gibt keinen Schrecken Gottes
vor seinen Augen.
3 Denn sie schmeichelt ihm in seinen Augen
hinsichtlich des Entdeckens, Hassens seiner Schuld (?).
4 Seines Mundes Worte sind Frevel und Trug;
Er hat's aufgegeben, verständig zu handeln und gut.
5 Frevel sinnt er auf seinem Lager,
tritt hin auf nicht guten Weg,
Das Böse verschmäht er nicht.

---

**2** Nach der Texteslesart לִבִּי müsste פֶּשַׁע als Genetiv des Objekts gefasst werden, und es wäre zu übersetzen: »ein Spruch über die Sünde des Frevlers ergeht im Innern meines Herzens«. Aber an allen übrigen Stellen ist der bei נְאֻם stehende Genetiv ein solcher des Subjekts oder des Urhebers. נְאֻם יהוה ist »das Orakel Jahves«, נְאֻם בִּלְעָם »der Spruch Bileams«. Zudem lag kein Anlass vor, den Genetiv »des Frevlers« hier durch ל (לָרָשָׁע) zu umschreiben. Demnach ist auch hier die personifiziert gedachte Sünde als Urheber des Spruches anzusehn, und רָשָׁע ist der Angeredete. Nun aber ergibt sich nur dann ein befriedigender Sinn, wenn man mit LXX Syr. Hier. und einer Ausgabe des Targum לִבּוֹ statt לִבִּי liest. Die Sünde wohnt im Herzen des Frevlers und lässt dort ihr Orakel vernehmen. Die erste Vershälfte besagt demnach etwa dasselbe, was 14 1 אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ ausgedrückt ist. An die Fortsetzung von 14 1 (אֵין אֱלֹהִים) erinnert auch der zweite Fünfer in 36 2. Jedoch hat der Dichter von Ps 36 den Satz so geformt, dass er nicht die direkten Worte der Sünde oder des Frevlers zitiert, sondern nur das Verhalten des letzteren schildert. Den Schrecken, welchen der heilige Gott einflösst, hält der Frevler sich nicht vor Augen, und zwar ist das eine Wirkung der in ihm redenden Sünde, welche die Stimme des Gewissens übertönt. **3** Der schwierige und sehr verschieden erklärte Vers gibt vermutlich den Grund an, durch welchen dies Verhalten des Frevlers zu stande kömmt. Als Subjekt zu החליק betrachtet man am natürlichsten die Sünde (פֶּשַׁע) v. 2; das Suffix in אליו bezieht sich dann auf den Frevler. Die Sünde richtet gleissnerische Worte an den Frevler und bewirkt dadurch sein v. 2 geschildertes Verhalten. Das pleonastische בעיניו erklärt man am einfachsten mit Olsh. aus der Vermischung zweier verwandter Gedanken: »die Sünde schmeichelt ihm (und ist unverfänglich) in seinen Augen«. Andere Ausleger betrachten als das Subjekt von החליק Gott: »denn er (Gott) schmeichelt ihm (dem Frevler) nach seinem (des Frevlers) Wahn«. Noch andere: denn er (der Frevler) schmeichelt ihm (Gott) u. s. w.«. — Der Sinn von 3b ist sehr umstritten. Die einzelnen Ausdrücke freilich sind völlig verständlich, und die beiden unverbundenen Infinitive haben an 4b eine Analogie; aber die Beziehung des ganzen Satzes ist zweifelhaft. Die verhältnismässig grösste Wahrscheinlichkeit scheint mir die folgende Auffassung zu haben. מָצָא עָוֺן heisst: Kunde von der Schuld erlangen, jemanden auf der Schuld ertappen, vgl. Gen 44 16 Hos 12 9. Das לְ fasse ich in der Bedeutung »hinsichtlich«, wie Gen 20 13; עונו ist Objekt auch zu לשנא, vgl. Gen 27 5. Das logische Subjekt zu den beiden Infinitiven ist Gott. Die Sünde sucht den von ihr Betörten dadurch in Sicherheit einzuwiegen, dass sie zu ihm sagt: man, d. i. Gott, erhält keine Kunde von deiner Schuld und empfindet keinen Hass gegen dieselbe. Bei dieser Auffassung variiert das Versglied den Gedanken aus v. 2, dass dem Frevler der Schrecken Gottes nicht vor Augen steht, und es entsprechen sich v. 2b und 3b ebenso wie 2a und 3a. Aber freilich ist der Ausdruck in 3b sehr ungelenk, und die Vermutung liegt nahe, dass der Text korrumpiert ist. **4** Nunmehr folgt die Schilderung der Ruchlosigkeit des Frevlers, welche eine Frucht seiner Betörung durch die Sünde ist. — להשכיל erinnert wieder an 14 2 מַשְׂכִּיל. — Zu 5b vgl. 1 1, und zu der Litotes לא טוב Jes 65 2. — Das dritte,

6 Jahve, bis in den Himmel reicht deine Huld,
deine Treue bis an die Wolken.
7 Deine Gerechtigkeit gleicht den Bergen Gottes,
deine Gerichte der grossen Flut.
Menschen und Tieren hilfst du, Jahve.
8 Wie teuer ist deine Gnade, Gott! und die Menschen bergen sich im
[Schatten deiner Flügel.
9 Sie laben sich vom Fette deines Hauses,
und du tränkst sie mit dem Bach deiner Wonnen.
10 Denn bei dir ist der Quell des Lebens;
in deinem Lichte sehn wir Licht.
11 Erhalte deine Gnade denen, die dich kennen,
und deine Gerechtigkeit den frommen Herzen.
12 Lass nicht den Fuss der Hoffart über mich kommen,
und der Gottlosen Hand lass mich nicht vertreiben.
13 Da sind die Übeltäter gefallen,
gestürzt, ohne wieder aufstehn zu können.

---

unmetrische Versglied scheint eine erklärende Glosse zu sein. **6** Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden scheint folgender zu sein. Während der Frevler nichts von den göttlichen Gerichten wissen will, getrösten sich die Frommen der göttlichen Gnade. Ein Ausfluss derselben sind Jahves unergründliche Gerichte v. 7, durch die er den Seinen hilft. — בְּהַשָּׁמַיִם für בַּשָּׁמַיִם, G-K 35n. Die Präposition בְּ sagt nicht, dass die Gnade Jahves im Himmel wäre, vielmehr offenbart sie sich auf der Erde; sondern בְּ ist gebraucht wie Gen 11 4. Das tertium comparationis in der verkürzten Vergleichung ist die unermessliche Höhe. **7** Die von dem Frevler geleugnete Gerechtigkeit Jahves steht so unwandelbar fest wie die von ihm gegründeten Berge, vgl. 111 3, und zu dem Ausdruck הַרְרֵי אֵל 104 16. Duhm dagegen meint, Gottesberge wären »natürlich« nicht Berge, die Gott erschaffen hat, sondern auf denen Gott oder höhere Wesen wohnen. Er scheint die Zedern Gottes 80 11 ebenso zu verstehn. — v. 7c ist יהוה, v. 8a אלהים späterer Zusatz. — Die Gerichte sind die über den Sünder ergehenden Strafgerichte, durch welche den Frommen Rettung zu teil wird. תהום רבה ist der Weltozean, Gen 7 11. Wie dieser unergründlich ist, so auch Gottes Gerichte. — Die Erwähnung der תהום רבה erinnert den Sänger an die Sintflut, in welcher die Gnade Gottes nicht nur gegenüber Noah sondern auch gegenüber den mit ihm zusammen geretteten Tieren zu Tage trat. Der Gedanke dient als Überleitung zu v. **8**. — בני אדם sind nach v. 9 Israeliten. — Zu den Formen יחסיון und ירוין v. 9 vgl. G-K 75u. **9** Jahve ist als freundlicher Wirt gedacht wie 23 5, der in seinem Hause, d. i. im Tempel, ein Gastmahl gibt. Gemeint sind die Opfermahlzeiten bei den שְׁלָמִים genannten Opfern; vgl. Jer 31 14. Das Fett ist der begehrteste Teil an der Mahlzeit. — Da רָוָה »sich an etwas satt trinken« wie שָׂבַע mit dem Akkus. konstruiert wird, so ist מִן partitiv zu fassen: sie trinken bis zur Sättigung einen Teil des Fettes u. s. w. Dass der Ausdruck bildlich gemeint ist, zeigt 9b. Der Bach ist, da נַחַל den immer fliessenden Fluss bezeichnet, Bild der Fülle. **10** Der Grund, weswegen Jahve mit Wonnen tränken kann; sie alle haben ihren Ursprung in ihm, der Jer 2 13 17 13 selbst Quell lebendigen Wassers heisst. »Leben« ist im weitesten Sinne zu verstehn, und 10b zeigt, dass in erster Linie an das höhere, geistige Leben gedacht ist. — Das Licht Jahves ist das seines gnadenreich leuchtenden Antlitzes, vgl. 4 7 89 16. In diesem Glanz verschwindet alle Finsternis, d. h. im Bewusstsein der göttlichen Gnade weiss der Fromme von keinem Unglück. **11** ידעיך und ישרי לב bezeichnet die frommen Glieder der Gemeinde, welche v. 12 wieder personifiziert als Einzelperson auftritt. **12** Die Hoffart ist Abstractum für die Hoffärtigen und identisch mit den רשעים im zweiten Gliede. Sie ist als ein gewalttätiger Tyrann gedacht, welcher die Demut in den Staub tritt. — הֵנִיד bezeichnet die Vertreibung aus dem Heimatlande in ein fremdes, also

## *37. Der Gottlosen Glück.*

[1] Von David.
א Erhitze dich nicht über die Bösewichter, ⸢und⸣ ereifre dich nicht über die Übeltäter,
[2] Denn wie das Gras werden sie schnell welk,
und wie grünes Kraut vertrocknen sie.
[3] ב Vertraue auf Jahve und tue Gutes,
wohne im Lande und weide in Sicherheit.
[4] Und freue dich an Jahve, so wird er dir geben deines Herzens Wünsche.

---

Exilierung, II Reg 21 8. **13** Der Sänger ist im Geiste der Erhörung seines Gebets gewiss und schaut prophetisch den Untergang der Frevler. Damit kehrt der Schluss des Psalms zum Anfang zurück. — שָׁם ist zeitlich zu verstehn, vgl. 14 5. — דֹּחוּ, auf der Ultima zu betonen, ist Pual von דָּחָה 35 5.

37

In einer Reihe meist lose aneinander gereihter Sprüche mahnt der Dichter, das Glück der Frevler, das doch nur von kurzer Dauer ist, nicht zu beneiden; denn nur die Rechtschaffenheit hat dauerndes Wohlergehn im Gefolge. — Eine Folge der alphabetischen Anordnung (s. unten) ist es, dass ein strenger Gedankenfortschritt im Psalm fehlt; treffend vergleicht ihn Amyrald mit einem Blumenstrauss oder mit Perlen, die auf einen und denselben Faden gezogen ein Geschmeide bilden.

Auch in diesem Psalm handelt es sich nicht um die Schicksale des Einzelnen, sondern um den grossen Gegensatz der Frommen und Gottlosen in Israel. Den Frommen wird nachdrücklich (s. v. 9) der dauernde Besitz des Landes verheissen; die jetzige Herrschaft der Frevler dagegen wird ein baldiges und schreckliches Ende nehmen. Der Psalm ist einerseits verwandt mit dem ersten, anderseits mit 49 und 73; jedoch wird besonders in dem letzteren das Problem des Glückes der Frevler tiefer erfasst und vollständiger gelöst.

Der Psalm enthält zahlreiche Anklänge an die Proverbien, Hiob und andre Psalmen; vgl. v. 1 mit Prv 24 19, v. 4 mit Job 27 10, v. 5 mit Ps 22 9. 32, v. 6 mit Job 11 17, v. 10. 36 mit Job 8 18, v. 13 mit Ps 2 4, v. 23 mit Prv 20 24, v. 34 mit Ps 91 8. Er kann daher erst in der späteren nachexilischen Zeit entstanden sein.

Der Psalm ist alphabetisch gebaut, wie 25. 34, jedoch mit zwei Versen auf jeden Buchstaben. Einige Unregelmässigkeiten sind im Kommentar angemerkt. — Metrum: Doppeldreier; v. 1. 4. (7a). 8. 9. 20. 27. (34). 40 dafür Sechser; v. 20b. 25c einfache Dreier; v. 26. 32 Fünfer; aber vielleicht ist hier der Text nicht unversehrt erhalten.

**1** Die Warnung will nicht sagen, dass man sich über das Treiben der Bösen keine Sorge machen solle, sondern dass man sich durch ihr äusseres Glück nicht zur Unzufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung hinreissen lassen möge, vgl. 73 3. Der Vers findet sich fast gleichlautend Prv 24 19, von wo er im Psalm entlehnt ist; vgl. auch Prv 3 21 24 1. — תִּתְחַר־ ist apokopiertes Imperf. Hithp. von חָרָה. Das Hithpael findet sich nur in diesem Psalm v. 1. 7. 8 und Prv 24 19. — וְאַל nach LXX. **2** Der Grund, weswegen ein solches Ereifern unnötig ist. מְהֵרָה ist adverbiell gebraucht wie בִּמְהֵרָה Koh 4 12. — יִמָּלוּ, LXX *ἀποξηρανθήσονται,* ist intransitives Imperf. Qal von מָלַל, Ewald 193 c; vgl. Ps 90 6. Es ist Synonym des folgenden נָבַל 1 3. **3** Der Imperativ שְׁכָן־אֶרֶץ hat, nach v. 9. 11. 22. 27. 29 zu schliessen, hier nicht den Sinn einer Aufforderung (Luther), sondern ist verheissend, vgl. G-K 110 f (= »so wirst du wohnen«). Ebenso ist dann רְעֵה zu fassen. Als Bedeutung dieses Verbs ist mit den alten Übersetzungen »weiden« festzuhalten. Als Objekt ergänzt sich aus dem Vorhergehenden leicht das Land, das als eine fruchtbare Trift gedacht ist, vgl. Ez 34 14. 18. 19. אֱמוּנָה »Sicherheit« wie Jes 33 6. Bereits Sym. fasst das Wort adverbiell auf (*καὶ ποιμαίνου διηνεκῶς*); genauer ist es als adverbialer Akkus. nach

5 ג Stell deinen Weg Jahve anheim
und vertraue auf ihn; Er wird es machen,
6 Und wird deine Gerechtigkeit wie das Licht aufgehn lassen,
und dein Recht wie den Mittag.
7 ד Sei still vor Jahve und harre sein; . . . . . .
Erhitze dich nicht über den, dem es gut geht,
über einen Mann, der Ränke übt.
8 ה Steh ab vom Zorn und lass den Grimm, erhitze dich nicht, nur übel zu tun.
9 Denn die Bösen werden ausgerottet, die aber auf Jahve hoffen, die werden [das Land besitzen.
10 ו Und nur noch ein Kleines, so gibts keinen Gottlosen mehr;
du blickst auf seine Stätte, und er ist nicht mehr da.
11 Und die Dulder werden das Land besitzen
und an der Fülle des Friedens ihre Freude haben.
12 ז Der Gottlose sinnt Arges gegen den Gerechten
und fletscht seine Zähne wider ihn;
13 Der Herr lacht seiner,
denn er sieht, dass sein Tag kommt.
14 ח Ein Schwert haben die Gottlosen gezückt
und ihren Bogen gespannt, den Elenden und Armen zu fällen,
zu würgen die, welche einen ehrlichen Wandel führen.
15 Ihr Schwert wird dringen in ihr eignes Herz,
und ihre Bogen werden zerbrochen.

---

G-K 118q zu fassen. **4** Die Aufforderung, sich Jahves zu freun, ist die positive Ergänzung zu der Warnung v. 1, über die göttliche Weltregierung nicht zu murren. **5** גּוֹל ungenau für גֹּל; über den Ausdruck vgl. zu 22 9. Der Weg ist das Lebensschicksal. **6** הוציא vom Aufgehnlassen der Sonne, vgl. Jer 51 10. אור ist die Sonne, Hab 3 4 Job 31 26 al. Zur Zeit, da die Gottlosen gedeihn und blühn, ist das Recht und die Gerechtigkeit der Frommen gleichsam in Dunkel und Nacht gehüllt. — Statt מִשְׁפָּטֶךָ lesen viele Handschriften מִשְׁפָּטֶיךָ, was nur Plural sein kann, der aber nicht in den Zusammenhang passt. Die erstere Lesart ist Pausalform bei Rebia mugrasch. — Am Schluss von **7**a scheinen zwei Versfüsse ausgefallen zu sein. Der Vers war wohl ein Sechser. — דּוֹם ungenau für דֹּם, vgl. v. 5, mit לְ verbunden wie 62 6. Die Konstruktion ist prägnant für: »sei stille, zu Jahve hingewandt und auf ihn harrend«. — Das Hithpolel von חול in der Bedeutung »harren« (= יִחֵל) nur hier, Unrichtig LXX (Sym.) *ἱκέτευσον αὐτόν.* Aq. *ἀποκαραδόκει αὐτόν,* Hier. *expecta eum.* **8** הֶרֶף apokopierter Imperat. Hifil (הַרְפֵּה), s. G-K 75gg. — Das im Versmass überschüssige אל תתחר scheint versehentlich aus v. 7 wiederholt zu sein (Sievers). Der Inf. mit ל: לְהָרֵעַ ist zu erklären nach G-K 114o. Das beschränkende אַךְ sagt aus, dass durch Zorn nichts erreicht wird als Versündigung; vgl. zum Gedanken 39 2. **9** Wiederum der Grund, weswegen man sich nicht ereifern soll. — הֵמָּה (von Sievers des Metrums wegen gestrichen) mit starker Betonung im Gegensatz zu den Gottlosen, welche jetzt das Land und die Herrschaft inne haben. Dieser Gedanke wird im Psalm nicht weniger als fünf Mal hervorgehoben (v. 11. 22. 29. 34); vgl. 25 13. **13** Zur ersten Hälfte vgl. 2 4. — Der Tag des Gottlosen ist der יוֹם צָרָה, Ob 12. **14** Der Vers zeigt mehrere auffallende Erscheinungen. Das Metrum scheint zu wechseln; Siev. fasst ihn als zwei Fünfer. Dann kommen auf die ח-Strophe drei Perioden, auf die übrigen Buchstaben aber nur je zwei. Ferner kann sich das »Schlachten« am Schluss des Verses nur auf das am Anfang des Verses stehende Schwert beziehn, nicht auf den Bogen, wie es beim jetzigen Text scheint. Ich vermute daher, dass die fünf Worte ודרכו bis ואביון Zusatz eines Lesers sind, der wegen 15b meinte, der Bogen müsse auch schon in v. 14 erwähnt sein. Ähnlich Duhm. v. 14 ist nun (wie auch v. 15) ein Doppeldreier. — Statt ישרי דרך haben 18 Hss. und LXX ישרי לֵב wie 7 11. Hier. *rectos corde in via* hat beide

16 ט Besser das Wenige des Gerechten
als die Menge vieler Gottlosen;
17 Denn der Gottlosen Arme werden zerbrochen,
aber die Gerechten stützt Jahve.
18 י Jahve kennt die Tage der Frommen,
und ihr Besitztum dauert in Ewigkeit;
19 Sie werden in böser Zeit nicht zu Schanden,
und in den Tagen der Hungersnot werden sie satt.
20 כ Denn die Gottlosen vergehn, und die Feinde Jahves sind wie ʿder [Öfen Brand';
Sie schwinden hin in Rauch, schwinden hin.
21 ל Der Gottlose borgt und bezahlt nicht,
der Gerechte aber ist milde und gibt.
22 Denn seine Gesegneten werden das Land besitzen,
und die von ihm Verfluchten werden ausgerottet.
23 מ Von Jahve werden eines Mannes Schritte
gefestigt, wenn ihm sein Weg gefällt.

---

Lesarten nebeneinander. **15** Das Beginnen der Frevler schlägt ihnen selbst zum Verderben aus, vgl. 7 15ff. — קִשְּׁתוֹתָם mit Dagesch forte dirimens, G-K 20h. **16** ל in לַצַּדִּיק dient zur Umschreibung des Genetivs, G-K 129b. — הֲמוֹן von der Menge des Reichtums wie Koh 5 9. Krochmal schlägt vor מֵהוֹן. **17** Die Arme sind Symbol der Macht 10 15. **18** »Kennen« in der Bedeutung »Fürsorge tragen« wie 1 6. Die Tage sind Bezeichnung des Lebens und des Lebensgeschickes. LXX haben *τὰς ὁδοὺς* wie 1 6, Hier. *diem*. **20** Es ist nicht ganz klar, worauf sich die Partikel כִּי bezieht. Der Dichter scheint sagen zu wollen, dass die Gerechten auch in der Not nicht zu Schanden werden, weil ihre Gegner, die Gottlosen, zu Grunde gehn und jenen nichts mehr anhaben können. Der etwas auffallende Gebrauch der Partikel erklärt sich wohl daraus, dass dem Dichter eben kein besseres mit כ anfangendes Wort einfiel. — Die Bedeutung der Worte כִּיקַר כָּרִים ist sehr zweifelhaft. Wegen der alten Übersetzer vgl. JprTh 1882 S. 625f. Luther nach Rabbinen »wie eine köstliche Aue«, wörtlich »wie das Köstliche (יְקַר: stat. constr. von יָקָר) der Auen«, was aber zum Hinschwinden im Rauch nicht passt. Ich nehme Wellhausens Konjektur כִּיקֹד כֻּרִים an, obgleich sie nicht ganz frei von Bedenken ist; vgl. Jes 10 16 Ps 102 4 I Sam 30 30 כּוּר עשן. — Für בעשן lesen manche hebr. Hss. LXX Syr. Hier. כֶּעָשָׁן wie Jes 51 6. In der vom Targum bezeugten massoretischen Lesart ist das ב das sogenannte Beth essentiae G-K 119i. — Das erste כָּלוּ ist durch den Conjunctivus Tarcha mit בֶעָשָׁן verbunden, weswegen בֶ in den besten Ausgaben kein Dagesch hat. Munach unter בֶּעָשָׁן steht nach Delitzsch für den Trenner Mugrasch; בעשן ist also nach der Massora mit dem ersten כלו zu verbinden. Dagegen Hier. *consumentur sicut fumus consumitur.* Das zweite כָּלוּ hat in der Pausa den Ton zurückgezogen, G-K 75m. **21** Die Not des Gottlosen ist so gross, dass er nicht einmal das Erborgte zurückzahlen kann, während der Gerechte so reichlich hat, dass er barmherzig an andere austeilen kann. v. **22** nennt dann den Grund eines solch reichen Segens und fügt als Gegenbild zu demselben das Schicksal der Gottlosen hinzu. **23** Das Pulal כּוֹנָנוּ ist Passiv zu dem aktiven כּוֹנֵן 40 3. מִן bezeichnet den Ausgangspunkt, G-K 121f. Das erste Versglied findet sich wörtlich Prv 20 24 wieder, nur dass hier das Verb כוננו fehlt; vgl. auch Jer 10 23. In der Stelle der Proverbien bezeichnet גֶּבֶר allgemein den Mann ohne Rücksicht auf dessen sittlichen Charakter; im Psalm ist der Fromme gemeint. Dies anzudeuten dient das zweite Versglied. Die Worte ודרכו יחפץ können nicht eine Parallelaussage zu 23a enthalten: »und an seinem Weg hat er (nämlich Jahve) Gefallen«; denn abgesehn davon, dass dieser Gedanke so allgemein ausgedrückt nicht zutreffend ist, handelt es sich hier um das, was Jahve für den Mann tut, nicht um seine Schätzung desselben. Vielmehr sind die Worte ודרכו יחפץ eine Erläuterung oder Beschränkung des גֶּבֶר. Wörtlich wäre

24 Wenn er fällt, so wird er nicht hingestreckt,
denn Jahve hält seine Hand.
25 כ Ich bin jung gewesen und alt geworden,
und habe den Gerechten nicht verlassen gesehn,
Noch seinen Samen Brot suchen.
26 Allezeit ist er milde und leiht,
und sein Same gereicht zum Segen.
27 ס Weiche vom Bösen und tue Gutes, und wohne für immer.
28 Denn Jahve liebt das Recht
und verlässt seine Heiligen nicht.
ע ʿDie Ungerechten werden auf ewig vertilgtʾ,
und der Same der Gottlosen wird ausgerottet.
29 Die Gerechten werden das Land besitzen
und für immer darin wohnen.
30 פ Der Mund des Gerechten spricht Weisheit,
und seine Zunge redet Recht.
31 Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Herzen,
seine Schritte wanken nicht.
32 צ Der Gottlose lauert auf den Gerechten
und sucht ihn zu töten;
33 Jahve überlässt ihn nicht seiner Hand
und lässt ihn nicht verurteilen, wenn man mit ihm rechtet.
34 ק Harre auf Jahve und wahre seinen Weg . . . . . .
So wird er dich erhöhn, das Land zu besitzen;
bei der Ausrottung der Gottlosen siehst du zu.
35 ר Ich sah einen Gottlosen trotzen
und . . . . wie die ʿZeder des Libanonʾ;

---

zu übersetzen: »und zwar desjenigen, an dessen Wege er Gefallen hat«. Der Satz ist ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר, G-K 155. Die Copula Waw ist erklärend (Waw explicativum), G-K 154 Fussnote b. — Über die Form יֶחְפָּץ von חָפֵץ neben dem gewöhnlichen יֶחְפַּץ vgl. G-K 29u. **24** Er fällt nicht der ganzen Länge nach (מְלֹא קוֹמָתוֹ, I Sam 28 20) hin; sondern Jahve hält ihn im Falle auf, indem er ihn stützt und ihm so einen Halt gibt. **26** לברכה übersetzt Hier. *in benedictione;* dagegen LXX *εἰς εὐλογίαν,* also: er gereicht andern zum Segen. Nach dem Parallelismus ist diese Auffassung vorzuziehn. **27** Der Imperativ ושכן wie v. 3. **28** Der Vers ist doppelt so lang als die übrigen, dagegen fehlt die ע-Strophe; beides infolge einer leichten Texteskorruption, welche sich mit Hülfe der LXX mit Sicherheit heben lässt. LXX haben im Cod. Vat. für לעולם נשמרו *εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται· ἄμωμοι ἐκδικηθήσονται.* Statt der beiden letzten Worte haben der erste Korrektor des Sinaiticus, ferner Cod. Alex. und andere gute Hss. das gewiss ursprüngliche *ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται* Die so wiederhergestellte Übersetzung der LXX gibt zwei verschiedene hebräische Lesarten wieder; *εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται* entspricht dem massoretischen Text לעולם נשמרו. Neben dieser als Korrektur nach dem Hebräer anzusehenden Übersetzung drücken die Worte *ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται* eine zweite und zwar die ursprünglichere Lesart des Hebräers aus, welche lautete עַוָּלִים נִשְׁמָדוּ. Zu dem Verb vgl. v. 38. Da das so gewonnene Versglied im Verhältnis zu dem folgenden zu kurz ist, so wird man anzunehmen haben, dass der ursprüngliche Text lautete עַוָּלִים לְעוֹלָם נִשְׁמָדוּ. **31** Das zweite Glied enthält die Folge des ersten; der 31a Genannte wird im Glück nicht wanken, vgl. 18 37 26 1. Das Verb תמעד steht im Singular fem. gen. vor dem Plural אשריו nach G-K 145k. **33** הִרְשִׁיעַ der Gegensatz von הִצְדִּיק »freisprechen«, beides termini technici im hebräischen Prozessverfahren. v. 32 zeigt, dass es sich nicht um göttliches sondern um menschliches Gericht handelt. **34** Zwei dem Sechser fehlende Versfüsse scheinen ausgefallen zu sein. **35** עריץ und ומתערה ist nicht Apposition sondern

36 Und ʿichʾ ging vorüber, und sieh', er war nicht mehr da,
ich suchte ihn, aber er war nicht zu finden.
37 ש Wahre ʿdie Frömmigkeit und jage der Redlichkeit nachʾ,
denn ein Mann des Friedens hat eine Zukunft.
38 Aber die Sünder werden allzumal vertilgt,
der Gottlosen Zukunft vernichtet.
39 ת ʿ ʾ Die Hülfe der Gerechten kömmt von Jahve,
ihrer Schutzwehr zur Zeit der Not;
40 Und Jahve hilft ihnen und rettet sie, rettet sie von den Gottlosen und
[hilft ihnen, weil sie auf ihn vertraun.

## *38. Bussgebet.*

1 Ein Psalm von David, bei Darbringung der Askara.

---

Zustandsbezeichnung, G-K 156c. Die Bedeutung von מתערה ist ungewiss; schon die Tradition schwankt auffallend. LXX (*ὑπερυψούμενον* für עריץ) *καὶ ἐπαιρόμενον*, ebenso Syr.; dagegen Aq. Hier. Targ. *(robustum) et fortissimum;* Raschi משריש = *wurzelnd;* Aben Esra מתגלה = *aufgedeckt*, mit der Erläuterung: »der offen alles Böse tut«. Die jetzt übliche Deutung »sich spreizen« (eigentlich: sich hingiessen) stammt nach Hupf. von Calvin (vgl. aber schon Luther). Aber das Hithpa. bedeutet Thr 4 21 »sich entblössen«. Vielleicht ist mit JHMichaelis arab. ערוה *arbor perennis et semper virens* zur Vergleichung heranzuziehn, was Wellh. jedoch beanstandet. — כאזרח רענן übersetzt Hier. nach Aq. *sicut indigenam virentem*, was nach Sym. und Neueren ein grüner, unverpflanzter Baum sein soll. Aber dass solcher Baum »ein Eingeborener« genannt sein sollte, ist kaum denkbar. LXX haben *ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου,* und ebenso Syr. bei Aphraätes, d. i. כְּאַרְזֵ הַלְּבָנֹן, was zweifelsohne die ursprüngliche Lesart ist. **36** Statt der Texteslesart ויעבר »er ging vorüber« d. i. »er verschwand«, welche bei dem folgenden והנה mindestens auffallend ist, wird mit LXX Hier. Syr. וָאֶעֱבֹר zu lesen sein, vgl. v. 10 Job 5 3 Prv 24 30. Sym. Targ. wie MT. **37** Statt der Adjektiva תָּם und יָשָׁר, die im Zusammenhang nur einen gezwungenen Sinn geben, sind mit LXX (vgl. Luther) die Abstracta תֹּם und יֹשֶׁר zu vokalisieren, wie 25 21. Ferner ist רְאֵה Schreib-(Gehör-)Fehler für רְעֵה (Wellh.); für die Bedeutung vgl. Jes 44 20 Hos 12 2. — אחרית ist mit Hier. *(novissima)*, vgl. Luther, als (glückliche) Zukunft zu fassen. **39** Das ו vor תשועת fehlte mit Recht in der Vorlage des Hier. und in zwei Codd. Kennic. — **40** Der Versbau ist nicht in Ordnung. Streicht man mit Hier. יפלטם und ויושיעם, so ergibt sich ein regelrechter Sechser. — Die Imperfecta consecut. betrachtet Delitzsch als Aoristi gnomici; einfacher vokalisiert man mit LXX וְיעזרם und וִפלטם (wie וְיושיעם).

38

Der Sänger seufzt unter dem göttlichen Zorn. Er leidet an schwerer Erkrankung, die eine Folge seiner Sünde ist. Er ist ein Aussätziger, dessen Wunden eitern und stinken, und vor dem alle Welt scheu zurückweicht. Anderseits stellen Feinde ihm nach und sinnen Böses gegen ihn; sie verfolgen ihn, weil er dem Guten nachjagt. Er aber erträgt alles in stummer Geduld und stellt seine Sache Gott anheim, der ihm helfen wird.

Spräche der Sänger nur in seinem eignen Namen, und wäre die Krankheit, über die er klagt, im eigentlichen Sinne zu verstehn, so wäre schwerlich verständlich, wie ein dem Tode naher aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossener Aussätziger der Zielpunkt grausamster feindlicher Anschläge sein könnte. Die Krankheit ist wie in Ps 6, dessen Nachbildung der vorliegende ist, ein Bild schwerster Leiden, und der von Wunden bedeckte Leib ist der des personifizierten Israel wie Jes 1 6, vgl. zu v. 4. Israel seufzt unter der Last seiner Sünden und deren Strafe, und doch weiss es zugleich, dass es dem

[2]Jahve, strafe mich nicht in deinem Zorn,
und züchtige mich nicht in deinem Grimm!
[3]Denn deine Pfeile haben mich getroffen,
und deine Hand ist auf mich herabgefahren.
[4]Nichts ist gesund an meinem Leibe infolge deines Grolls,
kein Friede ist in meinen Gebeinen infolge meiner Sünde.
[5]Denn meine Verschuldungen gehn über mein Haupt,
wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer.
[6]Meine Wunden stinken, eitern;
infolge meiner Torheit bin ich gebeugt.
[7]Ich bin gekrümmt so sehr; den ganzen Tag gehe ich trauernd einher.
[8]Denn meine Lenden sind angefüllt mit Schmach,
und nichts ist gesund an meinem Leibe.
[9]Ich bin erstarrt und zerschlagen so sehr,
ich schreie lauter als ‘der Löwe’ brüllt.
[10]Herr, all mein Verlangen ist dir offenbar,
und mein Seufzen ist dir nicht verborgen.
[11]Mein Herz pocht stürmisch, meine Kraft hat mich verlassen,
und auch meiner Augen Licht ist nicht bei mir.
[12]Meine Lieben und Freunde stehen abseits vor meiner Plage,
und meine Nächsten stehen ferne.

---

Guten nachjagt, und dass es deswegen verfolgt wird v. 20. Die durch den ganzen Psalm durchgeführte Personifikation hat ihr genaues Analogon an Thr 3. Bereits das Targum deutet ihn auf Israel, vgl. zu v. 14. Er ist später als Ps 6, dessen Anfang er aufnimmt, v. 2. Die Lage, aus der heraus er gedichtet ist, scheint eine noch traurigere zu sein als dort; denn zu der vollen Höhe freudiger Glaubenszuversicht, welche 6 9f. ausgesprochen ist, vermag sich der Sänger von Ps. 38 nicht zu erheben. Anderseits bildet seine demütige Ergebung und Geduld einen schönen Hintergrund zu der flehentlichen Bitte um Hülfe, in welche er sein Lied ausklingen lässt. Aus der Zeit des Exils würde sich Inhalt und Ton des Psalms gut erklären.

Metrum: Dpppeldreier; v. 7 ein Sechser; v. 4. 5. 11 Doppelvierer; v. 19. 23 Vierer. Über v. 12. 13. s. Komment.

**2** Fast buchstäblich gleichlautend mit 6 2. Im zweiten Gliede wirkt אַל aus dem ersten noch fort; besser liest man וְאַל בחמ' wie 6 2. **3** Das Verwundetsein durch Jahves Pfeile ist ein Bild für Krankheit, vgl. Job 6 4 16 13. נחתו ist Nifal; eigentlich: sie haben sich in mich gesenkt. LXX Hier. *infixae sunt mihi.* — Die strafende Hand Jahves ist herabgefahren auf den Sänger und drückt ihn nieder, vgl. 32 4. **4** Die Ausdrücke hier und v. 6. 8 erinnern an die Beschreibung des totkranken Israel bei Jes 1 6. **5** Die Verschuldungen sind vorgestellt als Fluten, die über dem Haupt zusammenschlagen, vgl. 69 3. 16. **6** Die Torheit ist Synonym der Sünde 69 6, vgl. 14 1. נעויתי aus v. 7 ist des Metrums wegen zu v. 6 zu ziehn. **8** נִקְלֶה verstehn LXX Aq. Sym. Hier. *(ignominia)* wie Jes 3 5. Die Bedeutung »Brand« hat das Wort nicht, sondern neben der ebengenannten nur die »Gedörrtes«, was jedoch nicht passt. Man wird bei der von den Alten gegebenen Deutung stehn bleiben müssen; der Dichter geht unvermittelt von dem Bild in die Sache selbst über. **9** Die Texteslesart מנהמת לבי wäre zu erklären »vor Gestöhn meines Herzens«. Aber dass der Sänger infolge des Gestöhns seines Herzens schreit, ist gewiss ein sehr unnatürlicher Ausdruck. Mit Hitz. Olsh. wird לָבִיא zu lesen sein, wobei das מִן komparativisch zu fassen ist. Das א fiel versehentlich aus, weil das folgende Wort mit demselben Buchstaben anfing. Wellh. will שַׁאֲגָתִי aussprechen. **11** גַּם־הֵם ist durch Rebia mugrasch eng mit עיני verbunden; genau wäre zu übersetzen *et ipsorum.* Infolge der Krankheit ist auch das Augenlicht geschwunden. **12**f. Der Text von v. 12. 13 ist, wie schon Delitzsch gesehn hat, nicht in Ordnung. Ein Metrum, wie es der Psalm sonst aufweist, lässt sich

13 Und die mir nach dem Leben trachten legen Schlingen,
und die mein Unglück wollen, reden Verderben,
Und Trug sinnen sie den ganzen Tag.
14 Ich aber, wie ein Tauber, höre es nicht,
und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.
15 Und ich bin wie ein Mann, der nicht hört,
und in dessen Mund keine Widerrede.
16 Denn auf dich, Jahve, harre ich;
du wirst erhören, Herr, mein Gott.
17 Denn ich spreche: »Mögen sie nicht über mich frohlocken,
beim Wanken meines Fusses über mich triumphieren«.
18 Denn ich bin zum Falle fertig,
und mein Schmerz ist mir stets gegenwärtig.
19 Denn ich bekenne meine Schuld, gräme mich um meine Sünde.
20 Und die mich ‘ohne Ursach’ befehden sind zahlreich,
viel sind derer, die mich grundlos hassen,
21 Und die mir Böses für Gutes tun,
mich anfeinden, weil ich dem Guten nachjage.

---

nicht erkennen. Stilistisch und grammatisch fällt יעמדו 12a neben עמדו 12b auf. Graphisch ist וינקשו und das danebenstehende מבקשי fast identisch, ähnlich מנגד und נגעי. Die Alten haben z. T. anders gelesen. Die beiden Verse sind augenscheinlich überfüllt. Man erhält einen regelrechten Doppeldreier und einen Sechser, wenn man ורעי v. 12 und ודרשי רעתי sowie ומרמות (aus $35_{20}$) v. 13 als *we*-Glossen streicht; desgl. וינקשו als korrupte Dittographie von מבקשי; endlich יעמדו v. 12. In נגעי muss ein Verb stecken. LXX haben *ἤγγισαν* = נָגְעוּ, aber das passt nicht; noch weniger נָגְשׁוּ (Duhm). In v. 13 lies mit Sym. הַבְרֵי statt הַבּוֹת, als Objekt zu יהגו. Der so gewonnene Text ist zu übersetzen: »12 Meine Lieben treten (?) abseits, | und meine Nächsten stehn ferne. 13 Die mir nach dem Leben trachten | Worte des Verderbens | sinnen sie den ganzen Tag.« — מנגד von dem abseits stehenden gleichgültigen oder feindlichen Zuschauer wie II Sam $18_{13}$ Ob 11. **14**f. Alle jene Unbilden erträgt der Sänger in stummer Ergebung ohne Widerrede zu erheben, denn er weiss, dass sein Gott ihm helfen wird. Die Schilderung erinnert an die Beschreibung des leidenden Knechtes Jahves Jes $53_{7}$. — לא יפתח פיו ist ein Relativsatz. Für 14b ist das Hauptverb »ich verstummte« per zeugma aus לא אשמע zu entnehmen. Hier. Syr. übersetzen *non aperiebam os meum* nach $39_{10}$. Aber LXX Targ. bestätigen den massoretischen Text. **15** Das metrisch überschüssige und grammatisch überflüssige ואהי ist Dittographie des darüber stehenden ואני. — **16** אדני als metrisch überschüssig zu streichen. **17**b fassen LXX Sym. als selbständigen Satz auf: »beim Wanken . . . . taten sie gross wider mich«. Natürlicher ist es, mit Hier. הִגְדִּילוּ noch von פֶּן abhängen zu lassen. Das Perf. nach פֶּן wie II Sam $20_{6}$ II Reg $2_{16}$. **18** Mit כִּי begründet der Dichter den Ausdruck במוט רגלי; er muss vom Wanken seiner Füsse sprechen, denn schon ist er dem Sturze d. i. dem völligen Untergange nahe. — צֶלַע wie $35_{15}$. **19** Hier scheint כִּי den Erkenntnisgrund für 18b einzuführen; daraus, dass der Sänger seine Sünde bekennt, ist ersichtlich, dass er fortwährend unter dem (Sünden)-Schmerz leidet. Übrigens scheint der sehr kurze Vers nicht intakt erhalten zu sein. Beachte, dass die Buchstaben von אגיד und אדאג bis auf einen identisch sind. **20** חַיִּים, von den alten Übersetzungen bereits vorgefunden, kann nicht Adjektiv zu אֹיְבַי sein, »meine lebenden Feinde«, da es dann den Artikel haben müsste; und ebensowenig Prädikat, »meine Feinde sind lebendig und stark«, da in diesem Fall fortgefahren sein würde וַעֲצוּמִים. Das Parallelglied zeigt, dass Houbigants Konjektur חִנָּם das Richtige getroffen hat, vgl. $35_{19}$ $69_{5}$. — In v. **21** wirkt das Prädikat רַבּוּ noch fort; das Participium ומשלמי wird 21b durch den Relativsatz ישטנוני [אֲשֶׁר] fortgeführt. — Statt der gewöhnlichen vom Qere gebotenen Form רָדְפִי hat das Kethib die seltenere רְדוֹפִי G-K 61c. — Zu

22 Verlass mich nicht, Jahve,
mein Gott, sei nicht ferne von mir;
23 Eile mir zur Hülfe, Herr, mein Heil.

## 39. *Gebet um Ergebung und Hülfe.*

1 Dem Vorspieler, von Jeduthun; ein Psalm von David.
2 Ich sprach ˹bei mir˺: ich will meine Wege wahren mit meiner Zunge zu [sündigen;
Ich will meinem Mund einen Zaum ˹anlegen˺,
so lange der Gottlose noch vor mir steht.
3 Ich verstummte in Schweigen, war still von allem, und mein Schmerz [ward empört.

---

Anfang des **22**. Verses haben der hexaplarische Syrer und mehrere LXX-Handschriften folgenden Zusatz (mit einigen Varianten) *καὶ ἀπέρριψάν με τὸν ἀγαπητόν ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον* d. i. הִשְׁלִיכוּנִי יָחִיד כְּפֶגֶר נִתְעָב. Für *ἀγαπητός* = יָחִיד vgl. Gen. $22_{2.\,16}$ Jdc $11_{34}$ Jer $6_{26}$ Am $8_{10}$ Zch $12_{10}$; für die Bedeutung Ps $25_{16}$. Nach Bar Hebraeus hatte »der Ägypter« ausserdem noch וסכך בסרי (»und er hat mein Fleisch durchnagelt«), was etwa וְדָקַר בְּשָׂרִי sein könnte. Die sechs Worte bilden einen Sechser; doch passt der, übrigens im AT. anderweitig nicht vorkommende Satz, nicht gut hierher.

39

In tiefer Not und schwerer Anfechtung hat der Sänger doch versucht, die Klage zu unterdrücken, um den gottlosen Feinden keinen Anlass zum Spott und Hohn zu geben. Aber der gewaltsam unterdrückte Schmerz ist um so mächtiger hervorgebrochen 2—4. Nun wendet er sich an seinen Gott, auf den allein er hoffen kann. Möge Er ihn demütige Ergebung lehren; möge er aber auch helfen, bevor es zu spät ist 5—14.

Vom Glück der Gottlosen spricht der Sänger nicht; er klagt nur über das Leid der Frommen. Dass er heimlich auf Unsterblichkeit hoffe, wie ein Ausleger meint, hat er durch nichts angedeutet.

Der Psalm ist jünger als Hiob (s. zu v. 14) und älter als die Chronik (s. zu v. 13). Das Ich in v. 13 setzt der Chroniker in Wir um. Die nahe Verwandtschaft mit Ps 38 (vgl. v. 3. 10 mit $38_{14.\,15}$; v. 8 mit $38_{16}$; v. 11 mit $38_{3}$) macht es wahrscheinlich, dass es sich auch im vorliegenden Psalm nicht um persönliche sondern um nationale Leiden handelt. Jedenfalls konnte unter dem heidnischen Druck und Hohn der exilischen und nachexilischen Zeit jeder fromme Israelit so beten wie der Sänger des Psalms.

Metrum: Doppeldreier; v. (2a). 3. 4. 7a. 13a dafür Sechser; v. 5. 6. 7. 12. 13 ausserdem ein einfacher Dreier. 2a ist ein Fünfer, der aber durch Ergänzung von בְּלִבִּי (vgl. z. B. $10_{13}$) leicht auf einen Sechser gebracht wird.

**2—4** Der Dichter erzählt, wie er sich bemüht habe, nicht in ungehörige Worte über sein trauriges Geschick auszubrechen. In Gegenwart der Gottlosen darf der Fromme über seinen Gott nicht klagen, denn dadurch würde nur der Spott jener herausgefordert werden. So hat er denn wirklich eine Zeit lang seinen Unmut unterdrückt. Aber die gewaltsam zurückgehaltene Glut brach bald in um so helleren Flammen hervor; er hat geredet, d. h. er hat seinem Gram und Unwillen über das, was er erdulden muss, freien Lauf gelassen. **2** אמרתי geht, wie das Folgende zeigt, auf die Vergangenheit. — Mit seiner Zunge vergehn würde sich der Sänger, wenn er murrte und gottlose Reden führte. — Statt des zweiten אֶשְׁמְרָה erwartet man אָשִׂימָה (II Reg $19_{28}$), was LXX durch ihr *ἐθέμην* auszudrücken scheinen. Wenn der Text richtig ist, so muss man eine Vermischung zweier Konstruktionen annehmen: »ich will . . . anlegen und ihn hüten«. **3** דומיה ist ein adverbialer Akkusativ. — מִטּוֹב hält Hitzig wahrscheinlich mit Recht für eine Abkürzung

4 Heiss ward mein Herz in meiner Brust; dacht' ich dran, entbrannte ein [Feuer; ich habe geredet mit meiner Zunge. —
5 Lass mich, Jahve, mein Ende erkennen,
und was das Mass meiner Tage ist;
Lass mich erkennen wie vergänglich ich bin.
6 Sieh', Spannen lang hast du meine Tage gemacht,
und meine Dauer ist wie nichts vor dir;
'Als ein Hauch' nur steht ein jeder Mensch da. Sela.
7 Nur als ein Schemen wandelt der Mann, nur um nichts lärmen sie;
Man häuft auf und weiss nicht, wer es bekommt. —
8 Und nun, worauf harre ich, Herr?
mein Hoffen steht auf dich.
9 Errette mich von allen meinen Sünden,
zum Spott der Toren mach mich nicht. —

---

der Formel מטוב עד רע Gen 31 24. Eine ähnliche Erscheinung lag 15 4 vor. Andere erklären: »fern vom Glück«. — נעכר übersetzen LXX dem Sinne nach richtig ἀνεκαινίσθη; die zeitweilige Ruhe und Klarheit des Gemüts wurde bald wieder getrübt. עכר wird im Arabischen vom getrübten Wasser gebraucht. **4** Die unmutsvollen Äusserungen, die dem Sänger entfahren sind, führt er nicht an; denn die Worte v. 5—7 verraten nichts von dem Sturm und der Glut eines mit Gott hadernden Herzens, sondern sind die wehmütige Klage der Resignation. Hinter v. 4 fällt eine längere Pause. Der Sänger hat seinem Unwillen freien Lauf gelassen, aber den Seelenfrieden hat er nicht gefunden, und zugleich ist ihm zum Bewusstsein gekommen, wie vermessen sein Beginnen war. Daher wendet er sich wieder an seinen Gott mit der Bitte, Er möge ihn stille Ergebung lehren, und zwar dadurch, dass er sich seiner Nichtigkeit Gott gegenüber bewusst wird, dass er erkennt, wie wenig er, der vergängliche Mensch, ein Recht hat, mit dem Ewigen zu hadern; vgl. 90 12 und Job 38 1ff. **5** »Mein Ende«, d. h. wie bald dasselbe eintreten wird. — מֶה wie gering. — מה חדל wie Gen 28 17. **6** Der Dichter beantwortet sich die Frage selbst; er weiss nur zu gut, wie kurz sein Leben ist. טפחות eigentlich Handbreiten. — הנה zählt im Versmass nicht mit. — נגדך = in deinen Augen, Jes 40 17, vgl. Ps. 90 4. — Das erste כָּל wird von den Auslegern als »lauter (Hauch)« erklärt, ist aber nach dem Vorhergehenden אַךְ überflüssig und fehlt in dem Refrain v. 12. נִצָּב fassen die Meisten als Apposition zu אָדָם »Nur [oder: ja] lauter Hauch ist der Mensch, der stehende«. Aber diese Ausdrucksweise wäre sehr auffallend. Der Syrer übersetzt: »weil alle Menschen wie ein Hauch dastehn«. Der Dichter schrieb wohl אַךְ לְהֶבֶל כָּל־אָדָם נִצָּב. Die Verderbnis entstand durch Dittographie des כ von אך. Nun ist נצב Prädikat zu כל אדם, wie v. 7 יתהלך zu איש. Die Präposition לְ bezeichnet den Zustand, in welchem der Mensch sich befindet; vgl. Num 22 22 וַיִּתְיַצֵּב מַלְאַךְ יהוה לְשָׂטָן לוֹ »der Engel Jahves trat ihm entgegen als Widersacher«. Mehr Beispiele bei Giesebrecht, Die Präposition Lamed S. 54. In v. 7 entspricht diesem לְ das בְּ (Beth essentiae) in בצלם. **7** צֶלֶם ist ein wesenloses Bild; vgl. 73 20, wo es mit Traum im Parallelismus steht, u. ZATW 1897 S. 186. — הֶבֶל adverb. Akkus. zu יהמיון. Zu letzterer Form vgl. G-K 75u. — צבר vom Aufhäufen der Schätze Job 27 16. אסף vom Einraffen der Beute Jes 33 4. Das Suffix in אֹסְפָם geht auf die sich von selbst verstehenden Schätze. **8** ועתה hat logischen, nicht zeitlichen Sinn: *quae cum ita sint.* Bei der Nichtigkeit alles Menschenlebens bleibt dem Sänger nichts anders übrig, als sich doch wieder Gott zuzuwenden und ihm v. **9** die Bitte um Erlösung aus seiner Not vorzutragen. Die Sünden haben ihn in ihrer Gewalt, insofern er die Strafe für seine Sünden trägt, vgl. Job 8 4. Von diesen Strafen bittet er errettet zu werden. — Der Tor ist derselbe wie der רָשָׁע v. 2, und ebenfalls kollektivisch zu verstehn. Die gottlosen Toren würden, wenn der Sänger nicht errettet würde, ihn schmähen und mit seinem Gottvertraun verhöhnen. **10** Der Hinblick auf den Frevler hatte die Klage nur für einen

10 Ich bin verstummt, tue den Mund nicht auf,
denn du hast es getan.
11 Nimm von mir deine Plage;
durch die Anfeindung deiner Hand gehe ich zu Grunde.
12 Züchtigst du den Mann mit Strafen um der Sünde willen,
so zerstörst du seine Herrlichkeit wie eine Motte;
Ein Hauch nur ist jeder Mensch. Sela.
13 Höre mein Gebet, Jahve, und vernimm mein Schreien; zu meiner Träne [schweige nicht,
Denn ein Gast bin ich bei dir,
ein Beisass, wie alle meine Väter.
14 ⸢Sieh⸣ weg von mir, dass ich heiter blicke,
bevor ich gehe und nicht mehr bin.

## 40. *Der rechte Dank und Gebet in der Not.*

1 Dem Vorspieler; von David ein Psalm.

---

Augenblick verstummen gemacht, um sie bald nur um so lauter wieder hervorbrechen zu lassen v. 3. 4. Der Aufblick zu Gott hat dem Sänger die wahre Seelenruhe gegeben, welche in dem Bewusstsein gegründet ist, dass sein Leiden Jahves Fügung ist, vgl. Thr 3 28. **11** Aber hat sich der Sänger auch unter Gottes Hand gedemütigt: das Bitten ist ihm darum nicht verwehrt. — Das Nomen תגרה im Hebräischen nur hier; im Targum steht es Ps 31 21 für hebr. רִיב. — Das metrisch überschüssige und stilistisch ungerechtfertigte אני ist wohl zu streichen. **12** Der Vers führt den Gedanken von 11 b weiter aus. Der »Mann« v. 12 ist identisch mit dem »ich« v. 11. Die beiden Glieder 12 a und 12 b bilden Vorder- und Nachsatz eines Bedingungssatzes, G-K 159 h. — וַתֶּמֶס Imperf. apoc. von הֵמַסָּה, eigentlich »zerfliessen machen«, vgl. 147 18. — Die Motte wird leicht und schnell vernichtet, Job 4 19. — Die Herrlichkeit, eigentlich »das Begehrte«, ist alles das, was dem Menschen am Herzen liegt, in erster Linie sein Leben. **13** Über die Aussprache שִׁמְעָה vgl. G-K 10 h. — יהוה ist des Metrums wegen zu streichen. — Der Beter begründet seine Bitte damit, dass er ein Gast oder Beisasse bei Gott, dem Besitzer der Erde (Lev 25 23) ist, und als solcher Anrecht auf Schutz hat. גֵּר im Gegensatz zum אֶזְרָח (der Einheimische) ist derjenige, welcher sich vorübergehend im fremden Lande aufhält und auf das Gastrecht angewiesen ist; תּוֹשָׁב, der Beisasse oder Schutzverwandte, derjenige, welcher sich niedergelassen und einen Teil der Bürgerrechte erworben hat. Der Vers wird zitiert I Chr 29 15. **14** הָשַׁע ist Imper. Hif. von שָׁעַע Jes 6 10, und wäre zu übersetzen »bestreiche«, scl. deine Augen, damit mich dein Zornblick nicht trifft. Aber der Ausdruck ist unedel. Da der Vers augenscheinlich aus Reminiszenzen an Job 7 19 14 6 10 20. 21 besteht, so ist nach den beiden ersten Stellen שְׁעֵה zu lesen. Ein Hifil הִשְׁעָה, Imperat. הָשַׁע existiert nicht. — ואבליגה Sym. *ἵνα μειδιάσω,* Hier. *ut rideam.* Im Arabischen wird das Wort gebraucht von der Sonne, die durch die Wolken bricht.

40

Aus höchster Not befreit, stimmt der Sänger seinem Gott ein Loblied an 1—4. Glücklich der, welcher Jahve vertraut, ihm, der seit alters an seinem Volke Wunder getan hat 5—6. Der rechte Dank für die Errettung sind nicht Opfer, sondern ein dem geoffenbarten Willen Jahves gemässer Wandel 7—9. So verkündet der Sänger den Ruhm seines Gottes durch Tat und Wort 10—11. Möge Jahve nun auch seinerseits Erbarmen üben und ihn bald aus dem unermesslichen Leid, von dem er betroffen ist, befreien 12—18.

Die Verse 14—18 finden sich mit einigen Varianten Ps 70 als selbständiger Psalm wieder. Streitig ist, ob der Dichter unsers Psalms (oder ein Späterer) zwei ur-

2 Ich hatte auf Jahve geharrt, geharrt,
da neigte er sich zu mir und hörte mein Schreien;
3 Und zog mich heraus aus der Grube des Verderbens,
aus schlammigem Pfuhl,
Und stellte meine Füsse auf einen Felsen,
gab meinen Tritten Sicherheit,
4 Und legte ein neues Lied mir in den Mund,
einen Lobpreis für unsern Gott.
Das sehn viele und fürchten sich
und vertraun auf Jahve.
5 Glücklich der Mann, der da machte
Jahve zu seinem Vertraun,
Und sich nicht zu Lärmenden wandte
und abtrünnigen Lügendienern.

---

sprünglich nicht zusammengehörige Lieder vereinigt hat, oder ob v. 14—18 aus irgend einem Grunde als selbständiger Klagepsalm abgetrennt wurden. Nun bildet v. 13 keinen Schluss. רְצֵה v. 14, welches 70 2 fehlt, scheint hier absichtlich weggelassen zu sein, um einen bessern Anfang zu gewinnen; aber das Metrum ist dadurch zerstört, und die Syntax ist hart. Man wird sich daher für die zweite der oben genannten Alternativen entscheiden müssen. Der verschiedenartige Ton in v. 1—12 und 13—18, der ein Gegenstück in 22 2—22 und 23—32 hat, nur dass Klage und Dank hier in umgekehrter Reihenfolge stehen, erklärt sich aus der Situation, aus der heraus der Psalm gedichtet ist. Theod. v. Mops. deutet ihn auf das Volk in Babel. Dass es sich um Angelegenheiten des Volkes handelt, tritt v. 4 und v. 6 אֱלֹהֵינוּ deutlich zu Tage. Aber die Gemeinde scheint bereits aus Babel zurückgekehrt zu sein, denn die Verse 2—5 lassen sich am natürlichsten auf die Befreiung aus dem Exil deuten. In der wiedererlangten Heimat warteten Leiden ohne Zahl des Volkes. Zu erbitten, dass der Gott, welcher aus Babel geholfen hat, sein Werk der Befreiung an dem treuen Volk vollenden möge, ist der Zweck des Psalms.

Metrum: Fünfer; aber v. 7 c—13 nur zum Teil erkennbar.

**2** Das treue Ausharren in den Leiden hat Jahve mit endlicher Errettung belohnt. יהוה ist Akkus., 25 5. Die beiden letzten Worte schiessen über das Metrum über. Ich betrachte sie als Glosse zu ויט אלי, woran sich v. 3 besser anschliesst als an וישמע שועתי. **3** Israel war in Babel im Gefängnis und ist daraus befreit. Als Gefängnis diente, wie sich aus Jer 38 6 ergibt, vgl. Ps 69 2. 3. 15, bei den Israeliten eine wasserlose Zisterne. In dieser bleibt der Schlamm zurück, in dem man keinen festen Halt hat. Hieraus erklärt sich der Gegensatz 3 c. d. Die Zusammenstellung טיט היון dient zur Verstärkung, wie Zch 10 1 מְטַר־גֶּשֶׁם. **4** c. d Die beiden Glieder beziehn sich nicht sowohl auf 4 a. b, wie auf den Inhalt von v. 3. Der Sänger spricht die Erwartung aus, dass die wunderbare Errettung Israels aus höchster Not für viele der Anlass sein wird, den Gott, der solche Wunder tun kann, nicht allein zu fürchten, sondern auch ihr Vertraun auf ihn zu setzen, d. h. sich zu ihm zu bekehren. Dieser Gedankengang findet sich mehrfach bei Deuterojesaias. — יראו רבים וייראו ist virtuell ein Bedingssatz, G-K 159 c: »wenn das die Vielen, d. i., wie Bar Hebr. richtig erklärt, die heidnischen Völker, sehn, so werden sie u. s. w.«. Die Präterita רָאוּ, וַיִּראו und וַיִּבטחו hätten hier nicht gepasst, da die Bekehrung der Heiden tatsächlich doch noch nicht stattgefunden hat. **5** Die eben ausgesprochene Erwartung ruft eine Glücklichpreisung derer hervor, die Jahve zum Gott haben und ihm vertraun dürfen. מִבְטָח ist Gegenstand des Vertrauens. Statt שָׂם (Hier. Targ.) sprachen LXX Syr. שֵׁם aus, vgl. z. B. 124 8. — Die Bedeutung des nur hier vorkommenden רְהָבִים ist ungewiss. Bar Hebr. versteht darunter die Götzen; doch können diese nicht wohl »die lärmenden« (Sing. רָהָב) genannt werden; eher könnten die (babylonischen) Götzen

6 Zahlreich hast du gemacht, du,
Jahve mein Gott,
Deine Wunder und deine Pläne mit uns;
nichts ist dir zu vergleichen;
Will ich sie verkünden und nennen —
sie sind unzählbar.
7 Schlachtopfer und Gaben gefallen dir nicht —
Ohren hast du mir gegraben —
Brandopfer und Sündopfer hast du nicht begehrt;
8 Da hab' ich gesprochen: Ja, ich komme,
in der Buchrolle ist mir ⌊meine Pflicht⌋ vorgeschrieben.

---

priester gemeint sein. Olsh. dagegen denkt an weltliche Mächte wie die Ägypter (vgl. רַהַב Jes 30 7). — שָׂטֵי כָזָב eigentlich: Abweichende der Lüge. שָׂטֵי, Partiz. von einem sonst nicht vorkommenden שׂוּט = שָׂטָה, ist mit einem epexegetischen Genetiv verbunden, wie בֹּגְדֵי אָוֶן 59 6, lateinisch *integer vitae* G-K 128y. Bar Hebr. denkt an die falschen Propheten; wenn die Deutung der רהבים richtig ist, wird man aber richtiger an die Götzendiener denken (Raschi). **6** Der Vers erläutert und begründet das אַשְׁרֵי v. 5 durch Hinweis auf das, was Jahve für Israel getan hat. Der Sänger denkt an alle die gnadenreichen Führungen seit dem Auszuge aus Ägypten bis auf seine Zeit. עשׂית hat einen doppelten Akkusativ bei sich nach G-K 117ii. רבות ist der Prädikatsakkusativ. — אלהינו wird von LXX nicht ausgedrückt, und wirklich wird die Silbenzahl des Stichos durch dies Wort überladen. Aber der Rhythmus und Stil des Verses lässt auch sonst zu wünschen übrig. — אין ערך אליך »nicht gibt es einen Vergleich mit dir« erklärt schon Raschi: »kein König und Helfer ist dir vergleichbar«, vgl. 89 7; dagegen Targ. Aben Esra (unter Berufung auf den Parallelismus am Schluss des Verses): »Nicht ist es möglich, dir das gebührende Lob vorzulegen«, wie 5 4. — Die beiden letzten Glieder bilden einen Bedingungssatz (Raschi); vgl. G-K 159e. **7** Der Gedankenfortschritt ist klar: wie soll Israel seinem Gott für diese Wohltaten danken? Nicht durch Opfer, an denen er kein Wohlgefallen hat, sondern durch Gehorsam; vgl. 50 7—15 51 18 I Sam 15 22 Jer 7 21. 22. — Über die verschiedenen hier genannten Opferarten vgl. die Archäologieen. חֲטָאָה für sonstiges חַטָּאת nur hier; vgl. ZATW 1897 S. 279. — אזנים כרית לי erklärt schon Raschi richtig: »du hast mir ein offenes Ohr gegeben, um auf deine Stimme zu hören«, und Aben Esra vergleicht I Sam 15 22 הִנֵּה שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב. Das Glied ist eine Parenthese und bildet einen Gegensatz zu 7 a. LXX übersetzen *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*, vgl. Hbr 10 5—10. Die in vier Hss. sich findende Lesart *ὠτία* oder *ὦτα* stammt aus Aq. Sym. Welcher hebräische Text jener Übersetzung zu Grunde liegt, ist noch nicht festgestellt. **8** Weil der Sänger weiss, welche Forderungen Jahve an ihn stellt, und welche nicht, handelt er demgemäss; er will den sittlichen Forderungen Gottes (v. 9) willig Gehorsam leisten; vgl. Mch 6 8. אָז drückt hier die logische Folge aus. הנה באתי d. i. ich folge deinem Rufe, wie der Knecht dem seines Herrn. — 8 b betrachten alle alten Übersetzer als selbstständigen Satz und fassen das ב in במגלת als *ἐν* (wie oben). Die Buchrolle ist nach dem Zusammenhang und nach תּוֹרָתְךָ v. 9 ein Buch, welches Anweisungen zum gottwohlgefälligen Leben enthält; gewiss ist nicht speziell unser Pentateuch gemeint, in dem die Opfergesetzgebung einen so breiten Raum einnimmt, sondern alles was der Dichter von heiligen Schriften kannte, und grade besonders die Schriften der Propheten mit ihren sittlichen Forderungen. כתב על in der Bedeutung »Jemandem Etwas vorschreiben« wie II Reg 22 13. Unrichtig LXX Syr. Targ. Hier. *περὶ ἐμοῦ*. Ew. Hitz. Del. halten 8 b für eine nähere Bestimmung von 8a: »Ich komme mit der Buchrolle u. s. w.». Aber mit Recht bemerkt Olsh., dass der Gedanke, der Dichter wolle etwa mit dem Pentateuch unter dem Arm in den Tempel gehn (Ew.), ein höchst trivialer ist, und dass dem Gott, der an Opfern kein Gefallen hat, auch daran nichts liegen kann. Der Gedanke des

9 Deinen Willen, mein Gott, zu tun ist mir Freude,
und dein Gesetz ist in meiner Brust.
10 Ich habe das Heil in grosser Versammlung verkündet,
ja, meine Lippen verschliesse ich nicht,
du, Jahve, weisst es.
11 Deine Gerechtigkeit verschloss ich nicht in meinem Herzen,
deine Treue und dein Heil sprach ich aus,
Deine Gnade und Wahrheit verhehlte ich nicht
der grossen Versammlung.
12 So wirst du, Jahve, nicht verschliessen
dein Erbarmen vor mir;
Deine Gnade und deine Treue
werden stets mich behüten.
13 Denn mich haben umringt die Leiden
bis zur Zahllosigkeit;
Meine Sünden haben mich eingeholt,
und ich kann nicht sehn;
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Haupts,
und mein Mut hat mich verlassen.
14 Lass dir's gefallen, Jahve, mich zu retten,
eile Jahve zu meiner Hülfe.
15 Mögen zu Schanden werden und erröten zumal
die mir nach dem Leben trachten, es wegzuraffen;
Mögen zurückweichen mit Schimpf beladen
die mein Unglück wünschen.
16 Mögen erstarren ob ihrer Schmach
die von mir sagen: ha, ha!
17 Lass fröhlich sein und sich freun über dich
Alle, die dich suchen;
Mögen allzeit sagen: »Hochgelobt sei Jahve«
die dein Heil lieb haben.

---

Verses kömmt im Wesentlichen auf das hinaus, was Mch $6_{8}$ besagt. **9** Der Inhalt des vorhergehenden Verses wird vertieft. Nicht nur im Buche, sondern im eignen Herzen hat der Sänger das göttliche Gesetz, vgl. Jer $31_{33}$f. Dtn $6_{6}$. **10** Mit dem Dank durch die Tat hat sich der des Wortes verbunden. — בשׂרתי LXX treffend *εὐηγγελισάμην*. — צֶדֶק wie oft bei Deuterojesaias ($41_{2.10}$ $42_{6}$ al.). Gemeint ist die v. 2. 3 genannte Errettung aus Babel, für welche Israel in festlicher Versammlung Dankeslieder anstimmte. — Das Imperf. אֶכְלָא bezeichnet im Gegensatz zu dem Perfekt בִּשַּׂרְתִּי das, was Israel auch jetzt immer noch tut. **11** Die Gerechtigkeit kömmt hier als diejenige Eigenschaft Jahves in Betracht, vermöge deren er dem Volke zu seinem Recht verholfen hat. Die Gemeinde hat die göttliche Gerechtigkeit und Treue nicht nur in der Tatsache der Befreiung erkannt, sondern sie auch preisend verkündet. אמר mit dem Akkus. wie $145_{6.11}$. **12** לא תכלא ist Korrelat zu לא אכלא v. 10. **13** Die Sünden sind personifiziert, vgl. zu $39_{9}$. — 13d. Das Auge ist trübe geworden vor Kummer $6_{8}$, vgl. I Sam $3_{2}$ $4_{14}$. **14** Das zweite יהוה ist metrisch überschüssig und rhetorisch nicht schön. $70_{2}$ scheint es, da es nicht durch אלהים ersetzt ist, erst nachträglich hinzugefügt zu sein. Es wird als Glosse zu streichen sein. **15** יחד ist Ps 70 versehentlich ausgefallen. — לספותה fehlt Ps 70 und ist erläuternde Glosse. **16** Zu ישׁמו vgl. Job $17_{8}$ $18_{20}$. In Ps 70 heisst es statt dessen יָשׁוּבוּ, und LXX (*κομισάσθωσαν*) lassen $40_{16}$ יָשִׁיבוּ. — עַל עֵקֶב Targ. *propter*, für sonstiges einfaches עֵקֶב. — לי fehlt Ps 70; es ist *de me*, $3_{3}$, wird aber durch das Metrum als nicht ursprünglich erwiesen. **17** Vgl. $35_{27}$. **18** Wenn auch jetzt noch elend und arm, so weiss die Gemeinde doch, dass Jahve für sie sorgen wird. — Für אדני steht

18 Und ich, elend und arm —
'Jahve' sinnt für mich;
Du bist meine Hülfe und mein Retter;
mein Gott, säume nicht!

### 41. *Gebet gegen unbarmherzige und hinterlistige Feinde.*

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
2 Glücklich der, welcher des Schwachen 'und Armen' achtet;
am Unglückstage wird Jahve ihn retten,

---

$70_6$ אלהים, was auf ursprüngliches יהוה hinweist. יחשב לי spielt an auf מַחְשְׁבֹתֶיךָ אֵלֵינוּ v. 6, und erweist sich dadurch als ursprünglich gegenüber dem leichteren חוּשָׁה לִּי in Ps 70. — Für אלהי hat $70_6$ weniger gut יהוה. — תְּאַחַר in Pausa für תְּאַחֵר.

41

Wer Barmherzigkeit übt, der darf auch selbst auf Barmherzigkeit rechnen; er wird von der Wut der Feinde errettet werden und darf auf Genesung hoffen, wenn er auf dem Krankenlager liegt. In solcher Lage befindet sich der Sänger. Von schwerer Krankheit ergriffen, ist er umgeben von boshaften Feinden, die bestimmt auf seinen Untergang rechnen. Er aber weiss, dass sein Gott ihn dauernd erhalten und seine Gegner nicht triumphieren lassen wird.

Die Krankheit des Sängers wird von den meisten Auslegern im eigentlichen Sinne aufgefasst. Aber ist es schon schwer verständlich, wie ein Totkranker in solcher Weise, wie der Psalm es schildert, sollte angefeindet werden, so ist der Racheruf 11b im Munde eines Halbtoten psychologisch kaum erklärlich, ja, es ist sehr fraglich, ob ein solcher überhaupt dichtet. Daher wird die Krankheit, wie so oft — z. B. Ps 6 — nur ein Bild für Leiden aller Art sein. Dann wird es aber auch wahrscheinlich, dass das »Ich« des Psalms nicht der Dichter selbst ist. Hengstenberg meint, es sei der leidende Gerechte. Eher wird man annehmen dürfen, dass der Dichter ähnlich wie in den nahe verwandten Psalmen 55 und 35 im Namen einer Mehrheit spricht; sei es, dass dies die Partei der Frommen ist, die von der herrschenden Klasse bedrückt wird, oder wahrscheinlicher der *Ebed Jahve* im Sinne von Jes 53, d. i. das leidende Israel, auf dessen Untergang die Nachbarvölker warten. Sie sind gedacht als schlechte Nachbarn, die den Kranken besuchen, nicht aus Teilnahme, sondern in schadenfroher Neugier, um dann auf der Strasse über ihn zu zischeln, vgl. Jer $15_5$. Nur von der Gemeinde, nicht von einem einzelnen gilt es, dass Jahve sie ewig vor sein Antlitz stellt v. 13. Nur die Gemeinde kann sich, wenn sie auch unter den Folgen ihrer Sünde seufzt (v. 5), zugleich auf ihre Frömmigkeit berufen v. 2. 13. Endlich ist der Ausdruck »er wird glücklich sein im Lande« d. i. Palästina v. 3 nur dann bedeutsam, wenn er auf die Gemeinde bezogen wird.

Der Psalm erklärt sich am besten aus den Nöten der nachexilischen Zeit, als die kleinen Nachbarvölker Israels mit scheelen Augen auf die Gemeinde in Jerusalem sahn und ihren baldigen Untergang mit Bestimmtheit erwarteten, auch das ihre dazu beitrugen, um ihn zu beschleunigen.

Metrum: Doppelvierer (Duhm).

**2—4** Der Dichter beginnt mit einer allgemeinen Betrachtung über den Segen, der mit der Wohltätigkeit verbunden ist. Er scheint dadurch andeuten zu wollen, dass er, oder diejenigen, in deren Namen er spricht, auf diesen jetzt schmerzlich vermissten Segen Anspruch haben. Er bittet Gott um Barmherzigkeit (v. 5ff.), und ist von vornherein der Gewährung seiner Bitte gewiss, weil er selbst Barmherzigkeit gegen Schwache geübt hat. — מַשְׂכִּיל mit אֶל wie Neh $8_{13}$; vgl. Prv $16_{20}$ $21_{11.12}$. Das Wort bezeichnet hier die liebevolle Teilnahme. — Hinter דַּל fanden LXX וְאֶבְיוֹן vor, was durch das Metrum

3 Jahve wird ihn behüten und am Leben erhalten; er wird glücklich sein [im Lande,
und der Wuth seiner Feinde kannst du ihn nicht preisgeben.
4 Jahve wird ihn auf dem Siechbette stützen;
sein ganzes Lager verwandelst du bei seiner Krankheit.
5 Ich sage: Jahve, sei mir gnädig;
heile meine Seele, denn ich habe gegen dich gesündigt.
6 Meine Feinde sagen Schlimmes von mir:
»Wann wird er sterben und sein Name verschwinden«?
7 Und wenn Einer kommt nachzusehn, redet Falschheit sein Herz;
er sammelt sich Bosheit an, geht hinaus, redet davon auf der Strasse.
8 Sie alle, die mich hassen, flüstern von mir,
wider mich denken sie über mein Unglück nach:
9 »Ein Höllenwerk ist ihm angetan,
und wer sich einmal gelegt hat, der steht nicht wieder auf«.
10 Auch der, mit dem ich in Frieden lebte, auf den ich vertraute,
der mein Brot ass, tut ⌜ ⌝ gegen mich gross.

---

als ursprünglich erwiesen wird, vgl. 72 13. **3** Das metrisch überschüssige *Jahve* scheint Dittographie zu sein. — ויחיהו schwerlich: »er belebt ihn wieder«, wie 71 20, da von der Krankheit erst v. 4 die Rede ist. — Das Kehtib יְאֻשַּׁר drückt Sym. (Hier.) aus; LXX Syr. Targ. bezeugen das Qere וְאשר; letzteres beruht auf dem Bestreben, das Asyndeton zu vermeiden. — Der plötzliche Übergang in die Anrede im dritten Gliede ist im Hebräischen nicht anstössig, macht vielmehr den Ausdruck inniger. LXX Sym. Syr. Hier. haben im Streben nach Gleichmässigkeit die dritte Person eingesetzt (*μὴ παραδοῖ αὐτόν non tradet eum*). — אַל steht hier nicht wünschend, sondern drückt die Überzeugung aus, dass etwas nicht geschehen kann, G-K 107 p. **4** Jahve stützt ihn, wie der Wärter einen Kranken auf seinem Lager stützt; er verwandelt das Lager, indem er es aus einem Krankenlager zu einer sanften Ruhestätte macht. — הפכת ist frequentatives Perfekt, G-K 112 e. **5** Der Sänger kömmt jetzt auf das zu sprechen, was ihm am Herzen liegt. Ich, der ich ein solcher מַשְׂכִּיל אֶל־דָּל bin, spreche jetzt. Das Perfekt אמרתי wie 31 15. — Wegen der Betonung von רְפָאָה auf der letzten Silbe vgl. G-K 74 h. — Der Ausdruck נפשי deutet an, dass die Krankheit nur ein Bild ist. — »Ich habe gegen dich gesündigt« und leide unter den Folgen meiner Sünde, vgl. 38 5 40 13. **6** Jenes Leiden besteht ganz besonders auch in der Lieblosigkeit der Feinde. — Lies des Metrums wegen רָעָה wie v. 8. 2. — לִי Sym. richtig *περὶ ἐμοῦ*, Gen 20 13. — »Sein Name verschwinden« d. h. wann wird es mit dem ganzen Geschlecht zu Ende sein, vgl. 9 7. **7** לראות Sym. *ἐπισκοπῆσαι*, Hier. *ut visitet*, d. h. einen Krankenbesuch zu machen. Der Besucher heuchelt Teilnahme; in Wirklichkeit will er nur die Symptone beobachten, welche auf ein baldiges Ende schliessen lassen 7 b. Sobald er hinausgegangen ist, ruft er es in die Strasse hinaus, was er getan hat. — לִבּו wird von der Akzentuation zu 7 b gezogen, denn von den zwei nebeneinander stehenden Rebia hat das erste grösseren Trennungswert (Delitzsch). LXX Sym. zogen לבו zu 7 a, was durch das Metrum als richtig erwiesen wird. **8** Die Schilderung geht weiter. Draussen wird er schon von Neugierigen erwartet, und nun beginnt das Flüstern und Zischeln über den Kranken. — 8 b sind schwerlich böse Anschläge gemeint, die sie selbst gegen den Unglücklichen auszuführen beabsichtigen; dagegen spricht v. 9; es ist vielmehr von den Gedanken die Rede, die sie sich über ihn machen. עָלַי ist fast soviel wie »mir feindlich gesonnen«; לִי, zu רָעָה gehörig, dient zur Umschreibung des Genetivs, G-K 129. **9** Nun werden die schadenfrohen Gedanken der Feinde angeführt. Zu בליעל vgl. zu 18 5. Gemeint ist die unheilbare Krankheit, also im physischen Sinne; dagegen 101 3 im sittlichen. — יָצוּק eigentlich: angegossen, angeschmiedet, steht Job 41 15 parallel mit דָבֵק, vgl. 101 3. LXX lasen יָצְקוּ בִי, wonach Luther übersetzt. — 9 b scheint eine sprichwörtliche Redensart zu sein; richtig Aq. Hier. *καὶ*

11 Du aber, Jahve, sei mir gnädig, und lass mich wieder aufstehn,
so will ich ihnen ‘den Lohn’ bezahlen.
12 Daran erkenne ich, dass du Gefallen an mir hast,
dass mein Feind nicht über mich jauchzen wird.
13 Denn ich — um meiner Frömmigkeit willen hältst du mich,
und stellst mich vor dein Angesicht ewiglich.

* * *

14 Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von Aeon zu Aeon. Amen. Amen.

* * *

---

*ὃς ἂν κοιμηθῇ κτλ.* **10** אִישׁ שְׁלוֹמִי ist nicht direkt »mein Freund«, sondern der, mit dem ich in Frieden stehe oder etwa einen Vertrag abgeschlossen habe, Jer 38 22. Auf das Verhältnis von Volk zu Volk findet sich der Ausdruck auch Ob 7 angewendet. Durch den Zusatz »der mein Brot ass« wird der Betreffende als abhängig und von der Gnade des Sängers lebend bezeichnet, II Sam 9 11. Man wird an eins der kleinen Nachbarvölker wie etwa die Edomiter zu denken haben, wenn der Zug nicht einfach dazu dient, das Bild weiter auszuführen. — Die Bedeutung der Worte הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב ist zweifelhaft. LXX (*ἐμεγάλυνεν ἐπ᾽ ἐμὲ πτερνισμόν*) Joh 13 18 (*ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν*) Hier. fassen עָקֵב als »Ferse«, wozu aber das Verb הִגְדִּיל nicht passt, da es die Bedeutung »aufheben« nirgends hat, und die Erklärung; »einen grossen, d. h. weit ausgeholten Fusstritt versetzen« nur ein Notbehelf ist. Syr. Targ. Raschi (unter Verweisung auf Jos 8 13) verstehen עקב als Hinterlist oder Hinterhalt, wozu aber ebenfalls הִגְדִּיל nicht passen will. Da 10 b eiue Hebung zu viel, 11 b eine zu wenig hat, setze ich das Wort mit Duhm in der Aussprache עֵקֶב an den Schluss von v. 11. **11** וַהֲקִימֵנִי sagt der Sänger mit Beziehung auf die Worte der Feinde לֹא יוֹסִיף לָקוּם v. 9. — Die Hoffnung auf Vergeltung kann im Munde der bis auf den Tod gequälten Gemeinde nicht auffallen, vgl. 137 8. 9. **12** Mit יָדַעְתִּי, das die Bedeutung eines Futur. exact. hat, versetzt sich der Sänger in die Zeit, wo sein Gebet erhört sein wird. **13** a erläutert den Gedanken von v. 12, dass Jahve an Israel Wohlgefallen hat und daher die Feinde nicht über es triumphieren lassen wird. אֲנִי ist absolut vorangestellter Nominativ. תֻמִּי bezeichnet das religiös-sittliche Verhalten, durch das Israel sich vor den Heiden auszeichnet. Versündigungen Israels, welche dann Strafe nach sich ziehn, sind dadurch nicht ausgeschlossen v. 5, aber der prinzipielle Charakter der Gemeinde ist תֹּם. — Zu 13 b vgl. 11 7 16 11 17 15. **14** Dieser Vers bildet nicht einen Bestandteil des Psalms, sondern ist die vom Sammler herrührende Doxologie am Schlusse des Buches, wie bei 72. 89. 106. — עוֹלָם hat hier nach dem Targum bereits dieselbe Bedeutung wie *αἰών* Hbr 1 2 2 5. — אָמֵן וְאָמֵן LXX *γένοιτο, γένοιτο.* Aq. *πεπιστωμένως καὶ πεπιστωμένως.* Sym. Hier. *ἀμήν, ἀμήν.* Nach dem Targum bilden die beiden Worte ein Epiphonem der Gesamtgemeinde.

# Zweites Buch.

## *42. 43. Heimweh nach dem Tempel.*

[1] **Dem Vorsteher, ein Maskil, von den Korachiten.**

42. 43

Der Sänger ist von tiefer Sehnsucht nach Jahve und seinem Heiligtum erfüllt. Seine Träne rinnt unaufhörlich unter dem Hohn der Feinde. Die Erinnerung an die vergangenen schönen Tage, da er in festlicher Schar zum Tempel wallte, stimmt ihn noch wehmütiger. Aber er rafft sich auf zum Gottvertraun v. 2—6. Ist seine Seele auch gebeugt, weil er fern vom Heimatlande und vom Tempel weilen muss; stürmt auch Unglück über Unglück auf ihn herein, er weiss, dass Jahves Gnade nicht erstorben ist; er darf beten auch unter den grausamsten Schmerzen, die ihm die Feinde bereiten. Darum nicht verzagt v. 7—12. Er bittet Jahve, seine Sache gegen das unbarmherzige Volk zu führen, das ihn bedrückt, und ihn wieder zum Heiligtum zu bringen, damit er dort seinen Dank abstatten kann. Mit der nochmaligen Aufforderung zu freudigem Gottvertraun schliesst der schöne Psalm $43_{1-5}$.

Das die Psalmen 42 und 43 zusammen nur Ein Ganzes bilden, das vermutlich nur durch einen Zufall getrennt wurde, erkannte schon Eusebius, und ist heute allgemein anerkannt; auch sind sie in mehreren Handschriften äusserlich verbunden. Der Psalm besteht deutlich aus drei Gruppen von Versen, meist Strophen genannt, die durch den Kehrvers $42_{6.12}$ $43_{5}$ markiert sind. Richtiger betrachtet man jeden einzelnen Vers als eine Strophe mit je zwei Perioden (v. 5 mit drei); vgl. Sievers, Metr. Studien I § 12 101—108. Die Situation ist in 43 genau dieselbe wie in 42, und 43 enthält mehrfache Beziehungen auf 42, z. T. in denselben Worten, vgl. $43_{2}$ mit $42_{10}$; $43_{3.4}$ mit $42_{5}$. Dazu kömmt, dass 43 ohne Überschrift ist, während alle übrigen Psalmen von 42 bis 49 den Korachiten zugeschrieben werden, und sämtliche Psalmen des zweiten Buchs mit Ausnahme von 71 eine Überschrift haben. Die Trennung ist freilich alt, da LXX sie bereits vorfanden.

Der Dichter war wahrscheinlich ein Priester, da er $42_{5}$ als Teilnehmer der zum Tempel wallenden festlichen Schar erscheint. Er ist vom Heimatlande und vom Tempel entfernt, aber letzterer besteht noch $43_{3.4}$. Auch ist der Psalm älter als das Buch Jona. In dem aus lauter Psalmenstellen zusammengestellten Liede Jon $2_{3-10}$ wird Ps $42_{8}$ zitiert (Jon $2_{4}$; vgl. auch Jon $2_{8}$ mit Ps $42_{7}$).

Der Dichter ist aber anderseits augenscheinlich gewaltsam und in Gemeinschaft mit andern Leidensgenossen aus der Heimat fortgeführt; denn die Bitte um Recht gegen ein unbarmherziges Volk, nämlich ein heidnisches ($43_{1}$), ist nur dann recht verständlich, wenn er auch im Namen seiner Volksgenossen spricht. Demgemäss haben Eusebius, Theod. v. Mops. und einige Rabbinen bei Aben Esra den Psalm auf das Volk in Babel gedeutet, das sich nach der Rückkehr sehnt. Da aber der Tempel besteht, kann diese Deutung nicht richtig sein. Anderseits kann, da im Psalm überall nur Jerusalem als Stätte des Gottesdienstes erscheint, nicht an die Deportation der Bewohner des Nordreiches im Jahre 722 gedacht werden. Der Sänger wird zu den unter Jechonja Exilierten gehört haben, und er hat seinen Psalm zwischen 597 und 586 in seinem eignen Namen und in dem seiner Mitexulanten gedichtet. Ewald hielt Jechonja selbst für den Verfasser. — Zu 'Jahve' für Elohim in den folgenden Psalmen vgl. die Einleitung.

Metrum: Fünfer; im Kehrvers Doppeldreier.

2 Wie ein Hirsch, der . . . lechzt
nach Bächen mit Wasser,
So lechzt die Seele mein
nach dir ʿJahveʾ!
3 Meine Seele dürstet nach ʿJahveʾ,
dem lebendigen Gott;
Wann werd' ich kommen und schaun
das Antlitz ʿJahvesʾ?
4 Meine Träne ist meine Speise
bei Tag und bei Nacht,
Da man beständig zu mir sagt:
»wo ist dein Gott«?
5 Daran will ich denken und ausschütten
in mir mein Herz,
Wie ich einherzog im ʿKreise von Edlenʾ
zum Hause ʿJahvesʾ
Unter lautem Jubel und Dank —
eine feiernde Menge.

---

2 Der Hirsch, mit dessen Eigenschaften und Lebensgewohnheiten die Israeliten wohl vertraut waren, wird von den Dichtern vielfach als Bild verwendet (s. Riehm HbA. s. v.). Im Psalm könnte man an das zu Tode gehetzte Wild denken, das sich zum kühlenden Wasser flüchtet. Aber die zum Teil wörtlich gleichlauteude Parallele Jo 1 20 zeigt, dass der Dichter eine Zeit herrschender Dürre im Auge hat. Der Hirsch möchte die heisse, schlaffe Zunge im Wasser kühlen, aber die Wasserbäche sind ausgetrocknet; vgl. auch 63 2. Ungern vermisst man im Text einen Hinweis auf diese Ursache des Lechzens, denn an und für sich ist der Durst kein Charakteristikum des Hirsches; aus diesem Grunde haben Aq. und Hier. hier überhaupt keinen Hirsch gefunden, sondern »ein Beet, das gebettet ist an Wasserbächen« s. JpTh 1882 S. 629 f. Doch ist das sprachlich und sachlich unmöglich. Auffallend ist weiter, dass der Vers nur vier Füsse statt der sonstigen fünf hat. Man wird daher vielleicht annehmen dürfen, dass hinter כאיל ein Wort wie בַּצִּיָּה »in der Dürre« oder dgl. ausgefallen ist. Schloegl gewinnt die fehlende Hebung, indem er liest כְּמוֹ אילת תערג. — אַיָּל ist als Feminin gebraucht, weil auch die mit der Hinde verglichene Seele נֶפֶשׁ generis feminini ist. Sonst freilich heisst der weibliche Hirsch אַיָּלָה oder אַיֶּלֶת, was Olsh. u. a. auch hier herstellen wollen. Doch vgl. חֲמוֹר II Sam 19 27 als Bezeichnung des weiblichen Esels für sonstiges אָתוֹן G-K 122 f. — תערג ist Relativsatz, G-K 155 g. Das Verb ist das erste Mal mit עַל, das zweite Mal mit אֶל konstruiert, ohne dass der Sinn dadurch wesentlich verschieden würde. Die beiden Präpositionen werden oft, z. T. wohl infolge von Schreib- und Gehörfehlern, mit einander verwechselt, Ew 217 i. Die Bedeutung des Verbs steht nicht fest. Zuerst Syr., dann Rabbinen und Luther: »schreit«. Aber der weibliche Hirsch schreit überhaupt nicht, und der männliche nur in der Brunftzeit, nicht vor Durst. LXX ἐπιποθεῖ, das freilich Jo 1 20 nicht recht passt. 3 Mit Emphase wird Jahve der lebendige Gott genannt im Gegensatz zu den toten Götzen der Heiden, in deren Mitte der Sänger weilt. — Die massoretische Lesart וְאֵרָאֶה, die von LXX und Hier. befolgt wird, würde besagen: »wann werde ich vor Jahves Antlitz erscheinen«. Syr. und Targ. sowie einige hebräische Handschriften und Drucke lasen וְאֶרְאֶה. Dass man Jahves Angesicht sehn könne, wird freilich Ex 33 20 verneint; aber bereits Ps 11 7 17 15 war es als Hoffnung ausgesprochen und erscheint 42 3 als Ausdruck der Sehnsucht. Gemeint ist hier das Schauen Jahves im Tempel, vgl. 43 4 63 3. Der Grund, weswegen das vom Dichter beabsichtigte Qal in Nifal geändert wurde, war dogmatische Scheu. Auch Jes 1 12 lies לִרְאוֹת; vgl. auch zu 84 8. 4 Die Sehnsucht in Verbindung mit dem Hohn der Heiden macht des Sängers Träne unaufhörlich rinnen. Tränen sind sein einziges Bedürfnis; vgl. Ovid Metamorph.

6 Was bist du gebeugt, meine Seele,
und ʿwasʾ tosest du in mir?
Harr' auf ʿJahveʾ, denn ich werd' ihn noch preisen
ʿals meine Hülfe und meinen Gottʾ,

---

X 288 *Cura dolorque animi lacrymaeque alimenta fuere.* Das Subjekt zu בֶּאֱמֹר sind die heidnischen Feinde, welche dem Sänger die höhnende Frage vorlegen, wo denn nun der allmächtige und hülfreiche Gott sei, dessen Israel sich rühmte, vgl. 22 9. Vielleicht ist mit Syr. nach v. 11 zu lesen בְּאָמְרָם. **5** Der Sänger lässt der wehmütigen Erinnerung an die vergangenen schönen Tage freien Lauf. אֵלֶּה ist Neutrum und bezieht sich auf das Folgende; es wird inhaltlich aufgenommen und erläutert durch כי אעבר וגו׳. — Das Herz oder die Seele ausschütten heisst: allen den Gedanken, welche die Seele bewegen, freien Lauf lassen, vgl. I Sam 1 15 Thr 2 19 Ps 62 9 102 1 142 3. עָלַי besagt, dass der Erguss der Klage ein innerlicher, nicht lautbarer ist; es hat etwa dieselbe Bedeutung wie בְּקִרְבִּי 39 4; vgl. Hos 11 8. — Das Imperf. אעבר bezeichnet das in der Vergangenheit sich wiederholende Tun, G-K 107 e. Bedeutung und Konstruktion wie Jdc 9 26. — Die Bedeutung des *ἅπαξ λεγόμ.* סָךְ ist ungewiss. Die alten Übersetzer (LXX Theod. Sym. *σκηνή*. Aq. Hier. Targ. *umbraculum.* Syr. בסתרך = in deinem Schirm) und noch der Midrasch Tillin verstehn es als »Hütte« = סֹךְ oder סֻכָּה, womit das Heiligtum gemeint ist, vgl. 27 5 76 3 Thr 2 6. Jedoch würde man bei dieser Auffassung wohl בְּסֻכּוֹ erwarten. Vielleicht ist das Wort korrumpiert; s. unten. Rabbinen und die meisten Neueren erklären »dichtes Gedränge«, eigentlich »Geflecht« oder »Waldesdickicht«; aber ein solcher Tropus wäre sehr unnatürlich. — אֶדַּדֵּם ist Hithpalpel zu einem aus דודו zusammengezogenen Pilpel דִּדָּה (G-K 55 f.) mit dem Suffix (kontrahiert aus אֶתְדַּדֵּם). דִּדָּה wird im Talmud vom Gängeln der Kinder durch die Mutter oder vom langsamen Leiten der Kälber und Füllen gebraucht; הִדַּדָּה ebenda von hüpfenden Vögeln, denen die Flügel gebunden sind. Im Psalm würde es, wenn richtig, von der Prozession zum Tempel stehn, wobei man sich daran zu erinnern hat, dass bei einer solchen auch der Tanz eine Rolle spielte, vgl. 26 6 118 27. Das Suffix in אֶדַּדֵּם wird meistens als Vertreter einer Präposition angesehn: אֶדַּדֶּה עִמָּהֶם »ich hüpfte mit ihnen«, wie Job 31 18 גְּדֵלַנִי = גָּדַל עִמִּי. Da aber ein solcher Sprachgebrauch beim Hithpa. nicht zu belegen ist, so müsste man mindestens mit Aq. (*προβιβάζων αὐτούς*, vgl. Act 19 33) אֲדַדֵּם lesen. Die jetzige Punktation ist nach Geiger bei Delitzsch nur eine irrige Transkription des Worts aus der assyrischen Punktation in die palästinensische. Das Suffix nähme dann das Objekt הָמוֹן חוֹגֵג vorweg. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass auch so mehrfache Bedenken übrig bleiben. Die alten Übersetzer haben z. T. einen andern Text gelesen (s. JpTh 1882 S. 630). LXX haben für בסך אדדם *ἐν τόπῳ σκηνῆς θαυμαστῆς.* Das führt auf אַדִּר für אדדם, woraus Duhm אַדִּירִים erschlossen hat (abgekürzt geschrieben 'אדר). Derselbe schlägt für das zweifelhafte בסך vor: בְּסֹד. Die אדירים sind die vornehmen Israeliten, Neh 3 5 10 30 II Chr 23 20. סֹד אדירים wie סוֹד מְרֵעִים 64 3, ס׳ ישרים 111 1, ס׳ בַּחוּרִים Jer 6 11. Durch Annahme dieser Konjektur gewinnt auch das Metrum bedeutend. — המון חוגג ist nun freie Apposition zu dem Subjekt in אעבר, das ja tatsächlich aus einer Mehrheit bestand. Es handelt sich um eine feierliche Prozession zum Tempel, wie z. B. II Chr 20 27 f. חגג in der Bedeutung »tanzen« wie 107 27. **6** Die durch die Erinnerung wachgerufene Wehmut droht den Sänger zu überwältigen. Da ermannt sich das bessere Selbst in ihm, hebt den Niedergeschlagenen empor und mahnt ihn, an der Hoffnung festzuhalten, die nicht zu Schanden werden soll. Eine ergreifend schöne Wendung. — Das Hithpo. השתוחח von שָׁחַח, einem Synonym von שָׁפֵל, nur in diesem Psalm; vgl. das Qal 35 14. — Lies des Metrums wegen mit LXX Sym. Syr. (gegen Aq. Hier. Targ.) ומה תהמי, wie v. 12 und 43 5. — עלי wie v. 5. — עוד fehlt bei LXX hier und v. 12 43 5. Das Metrum gewinnt dadurch, aber für den Sinn entbehrt man es ungern. — אודנו d. i. ich werde an der תּוֹדָה der gottesdienstl. Danksagung (100 4) am Tempel noch wieder teilnehmen. Die beiden letzten

7 In mir ist gebeugt meine Seele,
drum gedenke ich dein
Fern vom Land des Jordan und der Hermone,
vom kleinen Berg.

---

Worte des Verses sind nach dem überlieferten Text zu erklären »die von seinem gnadenreichen Antlitz ausgehenden Hülfserweisungen«. Aber ohne Zweifel ist mit LXX Syr. unter Herübernahme des ersten Worts von v. 7 nach v. 12 43 5 zu lesen יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי. פָּנַי ist, wie häufig נַפְשִׁי, eigentlich = »meiner Person«, vgl. II Sam 17 11. Die drei Worte sind Apposition zu dem Suffix in אודנו. Der Plural ישועות bezeichnet die verschiedenen hülfreichen Veranstaltungen, welche Jahve zur Rettung des Sängers treffen wird. LXX Targ. lasen ישועת gegen Aq. Sym. Hier., die den Plural bezeugen. v. 12 hat nur Hier. den Plural, LXX Theod. Targ. den Singular. **7** Der Anfang der zweiten Gruppe nimmt den ersten Teil des Kehrverses wieder auf. Das, was der Sänger sich hier selbst zum Vorwurf machte, muss er als tatsächlich noch vorhanden anerkennen: seine Seele i s t noch gebeugt. Aber dies Gebeugtsein ist ihm nicht ein Anlass zur Verzweiflung, sondern dient dazu, ihn an seinen Gott zu erinnern, vgl. Jon 2 8. Ist er auch von Gefahren aller Art umgeben v. 8, so waltet Jahves Gnade doch auch fern vom Tempel und vom heiligen Lande, und auch in der Verbannung kann er ein Lied von seinem Gott singen, ein Gebet an ihn richten v. 9. Die Verse 7—9 enthalten eine Anzahl grosser Schwierigkeiten. v. 7 wird das Land des Jordans meistens als das j e n s e i t s des Jordan gelegene Land verstanden, das durch die weitere Bestimmung »Land der Hermone« noch genauer charakterisiert wäre. Hier im Ostjordanlande soll der Sänger sich befunden haben. Aber mit Recht hat bereits Olsh. diese Ansicht als völlig unhaltbar bezeichnet. Viel natürlicher fasst man mit Theodoret »Land des Jordan und der Hermone« als Bezeichnung Kanaans, das mit diesem Ausdruck nach seinem grössten Fluss und höchsten Berg gekennzeichnet wird. Die Präposition מִן kann dann aber nicht den jetzigen Aufenthaltsort des Sängers bezeichnen (»aus dem Lande« u. s. w.), sondern bedeutet »fern von«, wie Prv 20 3 Num 15 24. Der Sänger befindet sich *φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης* Il. *β* 162. So zuerst Sachs bei de Wette. — וחרמונים ist zweiter Genetiv zu אֶרֶץ; der Athnach bei יַרְדֵּן, der die zusammengehörigen Worte fälschlich trennt, verdankt seinen Ursprung der unrichtigen Annahme, das וחרמונים zweites Objekt zu (אזכר(ך sei. Der Hermon ist der südliche und zugleich höchste Teil des Antilibanus; er bildete die weithin sichtbare nördliche Grenzmarke der israelitischen Eroberungen im Ostjordanlande Dtn 3 8 4 48, wurde aber noch zum israelitischen Besitz gerechnet Jos 13 11, vgl. Riehm HbA.[2] 614f. Der Plural חרמונים bezeichnet entweder die verschiedenen in die Schneeregion hineinreichenden Gipfel des Berges, s. Riehm a. a. O., oder ist ein pluralis generis: ein Land, das Berge wie den Hermon hat. — Sehr schwierig und nicht mehr ganz sicher zu erklären sind die beiden Worte מהר מצער, welche alle alten Übersetzer »vom Berg der Kleinheit« wiedergeben. Die beiden Worte können nicht Apposition zu חרמונים sein, da der Hermon der höchste Berg ist, den die Hebräer kennen, und der Singular nicht bei dem Plural stehn kann. Neuere Ausleger haben daher מִצְעָר als nomen proprium aufgefasst und erblicken in diesem sonst völlig unbekannten (ZDPV XIII S. 214) Berge Miṣʿar den jetzigen Aufenthaltsort des Sängers. Aber eine solche peinlich genaue geographische Fixierung wäre zudem banal. Das מִן in מֵהַר muss ebenso aufgefasst werden wie in מארץ, also die Entfernung bezeichnen; dann aber muss הַר מִצְעָר ein Berg in Palästina sein. Bar Hebr. versteht darunter, wohl nach 89 13, den Tabor. Aber näher liegt es, mit dem Midrasch an den Zion zu denken; in der Aufzählung der wichtigsten Lokalitäten des Heimatlandes durfte er neben Jordan und Hermon kaum fehlen, vgl. 43 3. Die Bezeichnung des Zion als des kleinen Berges im Gegensatz zu dem gewaltig ragenden Hermon verrät die Innigkeit des Gefühls, von dem der Sänger grade für diesen äusserlich so unscheinbaren Hügel erfüllt ist, auf dem der Tempel, das Ziel seiner

8 Eine Flut ruft der andern zu
beim Rauschen deiner Rinnen;
All' deine Wasserwogen und Wellen
gehn über mich.
9 Am Tage entbietet Jahve seine Gnade,
und bei Nacht singe ich sein Lied,
ein Gebet an meinen lebendigen Gott.
10 Ich will zu Gott sagen: »mein Fels,
warum hast du mich vergessen?
Warum muss ich trauernd einhergehn
unter Feindes Druck«?
11 Wie Mord in meinen Gebeinen
schmähn mich meine Dränger,
Da sie beständig zu mir sagen:
»wo ist dein Gott«?

---

Sehnsucht steht, vgl. auch 68 17. Immerhin ist der Ausdruck auffallend, und der Text vielleicht verderbt. Den Vorschlag, nach Thr 2 6 הַר מוֹעֵד zu lesen als Bezeichnung des Tempelberges, hat Olsh. selbst nur zögernd vorgebracht, da Jes 14 13 mehr gegen als für eine solche Änderung spricht. Hitzig will das מ in מהר streichen: »Ich gedenke dein . . . du kleiner Berg«. Da aber im vorhergehenden und folgenden Jahve angeredet ist, so ist diese sonst ansprechende Konjektur (es geht ein מ voran) doch nicht überzeugend. **8** Das über den Sänger gekommene Unglück wird unter dem Bilde einer gewaltigen Überschwemmung ausgemalt, wie Jes 8 7. 8. Das zweimalige תְּהוֹם deutet das Targ. auf die über dem Himmelsgewölbe und unter der Erde befindliche Flut, so dass gewissermassen an eine zweite Sintflut zu denken wäre. Einfacher ist es, an die flutenden Wogen des Meeres oder der über ihre Ufer getretenen Flüsse zu denken, von denen eine immer unmittelbar auf die andere folgt, ein Bild der ununterbrochenen Unglücksschläge. — לְקוֹל bezeichnet den begleitenden Umstand. — צִנּוֹר bedeutet im Neuhebr. (s. Levy) einen Kanal, eine Rinne oder Wasserleitung. Im Psalm sind die vom Himmel herabrauschenden Regenströme gemeint, welche die Überflutung verursachen und vergrössern, vgl. für den bildlichen Ausdruck Job 38 25. **9** Der Vers enthält, obgleich im einzelnen leicht verständlich, doch im Zusammenhang mehrfache Schwierigkeiten. Jahve entbietet seine Gnade bei Tag und bei Nacht, und deshalb singt der Dichter beständig sein Lied und betet zu ihm. Aber mindestens der erste Teil dieser Aussage passt nicht gut zu der vorhergehenden und folgenden Schilderung des jetzigen Unglücks des Dichters. Formell fällt auf, dass hier allein im Psalm der Name Jahve auftritt. Die Gruppe v. 7—12 wird ferner durch diesen Vers um zwei Perioden länger als die dritte (43 1—5 mit zehn Perioden; 42 1—6 hat elf). Endlich hat v. 9 ein abweichendes Metrum (4+3 ‖ 3). Er wird daher als späterer Zusatz eines Lesers zu betrachten sein, der hiermit einen leisen Protest gegen die Klagen in v. 8 und 10 einlegen wollte. So teilweise bereits Olshausen, wenn auch zweifelnd. — Die Verteilung von Tag und Nacht auf die verschiedenen Versglieder entspringt nur rhythmischen Gründen; dem Sinne nach gehört jedes der beiden Worte zu jedem der beiden Glieder, vgl. 92 3. — Das Suffix in שִׁירֹה, mit seltenerer Orthographie statt שִׁירוֹ, ist das des Objekts. **10** In der Not (v. 8) wendet sich der Dichter flehend an Gott. Der klagenden Frage wird das Gegengewicht gehalten durch die Anrede: »mein Fels«. Richtig fassen alle alten Übersetzer סלעי als Anrede, nicht wie MT und Luther als Genet. zu לאל: »zu meinem Felsengott«. **11** Der Hohn von seiten der Feinde, dass der Gott des Sängers, den er als seinen Felsen rühmt, ja doch nicht helfen könne, ist ein besonders scharfer Stachel für ihn, und er kommt deswegen noch einmal (vgl. v. 4) darauf zurück. Dieser Hohn ruft in ihm das Gefühl hervor, als wütete Mord in seinen Gebeinen. Das בְּ in ברצח ist nicht das sogenannte Beth essentiae, sondern bezeichnet den begleitenden Umstand, der aber tatsächlich die

12 Was bist du gebeugt, meine Seele,
    und was tosest du in mir?
Harr' auf ʿJahveʾ, denn ich werd' ihn noch preisen
    als meine Hülfe und meinen Gott.

43 1 Schaff' mir Recht ʿ ʾ und streite meinen Streit
    gegen ein liebloses Volk;
Vom falschen und boshaften Manne
    errette mich ʿJahveʾ!
2 Denn du bist der Gott, der mein Hort,
    warum verwirfst du mich?
Warum muss ich trauernd einhergehn
    unter Feindes Druck?
3 Sende dein Licht und deine Treue,
    sie sollen mich leiten,
Mich bringen zu deinem heiligen Berg
    und zu deiner Wohnung,
4 Dass ich komme zu ʿJahvesʾ Altar,
    zum Gott meiner jubelnden Freude,
Und dir danke auf der Zither ʿund Harfeʾ
    ʿJahveʾ mein Gott.
5 Was bist du gebeugt, meine Seele,
    und was tosest du in mir?
Harr' auf ʿJahveʾ, denn ich werd' ihn noch preisen
    als meine Hülfe und meinen Gott.

---

Folge des Schmähens ist, eigentlich: »unter Mord i. m. G.«. Die von einigen Hss. und von Sym. gebotene Lesart כִּרְצַח ist erleichternd, wenn auch dem Sinne nach richtig. Olsh. nimmt besonderen Anstoss an dem Ausdruck »Zermalmung (Mord) in den Gebeinen«, und schlägt daher vor כְּרָקָב בעצ'' (»als wäre Fäulnis in m. G.«); vgl. Prv 12 4 Hab 3 16. — 43 **1** רִיבָה mit dem Ton auf der letzten Silbe, weil ר ein halber Hauchlaut ist, vgl. G-K 72 s. Das Verb ist vermittelst einer Constructio praegnans mit מִן konstruiert, indem vor מִגּוֹי zu ergänzen ist ותפלטני. — לא חסיד ist eine Litotes; es ist ein Volk, welches kein חֶסֶד übt, vgl. Hab 1 17. Unter diesem Volk kann, da der Sänger in der Fremde weilt, nur ein heidnisches verstanden sein. Der »Mann« im folgenden ist danach kollektivisch zu verstehn. Gemeint sind die heidnischen Unterdrücker, in deren Mitte Israel weilt. — יהוה ist des Metrums wegen aus v. 1a an den Schluss des Verses gesetzt. — **2** Die Verbindung אלהי מעזי ein Gen. der Apposition: »der Gott, der mein Hort ist«. **3** Jahves Licht und Treue sind personifiziert; sie sind als Engel gedacht, die den Sänger wieder nach Jerusalem geleiten sollen, vgl. 91 11. Das Licht, nämlich das des göttlichen Gnadenantlitzes (44 4), soll den dunkeln Weg erleuchten, auf dem der Sänger wallt; die Treue soll das sichere Eintreffen der früheren Verheissungen von der dauernden Gnade Jahves gewährleisten. — Der Wunsch, wieder zum Heiligtum zu kommen, entspricht der wehmütigen Erinnerung 42 5, und וְאוֹדְךָ v. 4 ist die Erfüllung der im Kehrvers ausgesprochenen sicheren Erwartung עוֹד אוֹדֶנּוּ. Der Plural משכנות ist vielleicht mit Olsh. ursprünglich aus der Rücksichtnahme auf die verschiedenen Gebäude zu verstehn, welche das Heiligtum befasste, vgl. 84 2.3. **4** Der Kohortativ ואבואה bezeichnet die beabsichtigte Folge, G-K 108 d. — Der gehäufte Ausdruck שִׂמחת גילי dient der Verstärkung, vgl. Job 3 22; er steht im Genetivverhältnis zu אֵל, aber dieser Genetiv ist ein solcher der Apposition: Gott, welcher der Gegenstand meines Freudenjubels ist. LXX übersetzen *πρὸς τὸν θεὸν τὸν εὐφραίνοντα τὴν νεότητά μου*, indem sie גִּיל nach Dan 1 10 deuten, und ebenso noch Aben Esra. Aber גיל bedeutet bei Daniel und im Talmud nicht die Jugend, sondern das Lebensalter oder die Zeitgenossenschaft. Immerhin zeigt die

## 44. *Gebet des von Gott verstossenen und von seinen Feinden bedrängten Volkes.*

[1] Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Maskil.
[2] ʿJahveʾ, mit unsern Ohren haben wir gehört,
unsere Väter haben uns erzählt:
Eine Tat hast du getan in ihren Tagen,
in der Vorzeit Tagen ʿdeine Wunderʾ.

---

Übersetzung, dass der Ausdruck schon früh als ungewöhnlich und anstössig empfunden wurde. — In der ersten Hälfte von 4b fehlt ein Versfuss. Die Ergänzung וְנֶבֶל nach 33 2 al.

44

Die betende Gemeinde erinnert Jahve an die Taten, die er in früheren Zeiten für die Väter vollbracht hat. Durch ihn haben die Ahnen das Land Kanaan gewonnen. Er, Israels König, möge auch jetzt helfen; durch ihn vermag das Volk alle Widersacher zu überwältigen, darum singt es stets seinen Lobpreis v. 2—9. Er aber hat sein Volk verlassen und verworfen. Es ist den Feinden zur Beute gegeben, die es verhöhnen, ausplündern und grausam unterdrücken v. 10—17. Alles dies muss es erleiden, obgleich es treu zu seinem Gott hält; ja grade seine Treue ist der Grund aller seiner Leiden. Möge Jahve aus seiner Untätigkeit erwachen und dem am Boden liegenden Israel Hülfe bringen v. 18—27.

Dass der Psalm sich am natürlichsten aus den Nöten der makkabäischen Zeit erklärt, hat im Altertum die antiochenische Schule erkannt; später Nicolaus de Lyra, Calvin, Esrom Rudinger, und in neuester Zeit gewinnt diese Datierung mehr und mehr Anhänger. In der Tat führt die im Psalm vorausgesetzte Situation mit fast zwingender Notwendigkeit auf die Unterdrückung der Juden im Zeitalter des Antiochus Epiphanes und seiner Nachfolger. Das Volk sendet Heere zum Kampfe aus v. 10f., ist also im Besitz einer gewissen Selbständigkeit. Trotzdem ist Israel unter die Heiden zerstreut v. 12; beides zusammen traf weder in vor- noch nachexilischer Zeit zu, sondern allein in der makkabäischen. Dass der Psalm einer verhältnismässig späten Zeit angehört, lehrt der Eingang. Besonders charakteristisch ist die Betonung der Gesetzestreue und des Fehlens des Götzendienstes (v. 18—22), der in vorexilischer Zeit nie ganz aufgehört hat. Endlich ist die Verfolgung, welche die Gemeinde erduldet, eine Religionsverfolgung (v. 23); eine solche hat aber vor Antiochus Epiphanes († 168), der die Juden zur Annahme der griechischen Religion zwingen wollte, nicht stattgefunden. Den genaueren Zeitpunkt innerhalb der syrischen Verfolgung, in welchem der Psalm gedichtet wurde, wage ich nicht zu bestimmen. Hitzig denkt an die Niederlage des Joseph und Azarja bei Jamnia I Mak 5 56—62; Buhl (ZWL 1883 S. 226) an die des Judas bei Beth Zacharja I Mak 6 28ff.

Metrum: Doppeldreier.

**2** Die Väter sind nach dem Schluss des Verses die den erzählten Ereignissen gleichzeitigen Vorfahren. Diese haben die Kunde von den Grosstaten Jahves, die sie erlebten, ihren Kindern erzählt, und durch die von einem Geschlecht auf das andere fortgepflanzte Tradition ist die Kenntnis auf die jetzt lebende Generation gekommen, vgl. Dtn 6 20ff. — Die Tat Jahves, von der die Väter erzählt haben, ist die v. 3 genannte, nämlich die Eroberung Kanaans. — Der letzte Stichos von v. 2 ist eine Hebung zu kurz, der erste von v. 3 zwei Hebungen zu lang. Duhm zieht אתה ידך zu v. 2 als accus. instr. zu פעלת »du mit deiner Hand«. Aber die zwei Worte würden unangenehm nachhinken. Nach der massoret. Lesart wäre אתה ידך zweites Subjekt zu הורשת (G-K 144 l): »du — deine Hand — hast vertrieben«. Ich lese אֹתֹתֶיךָ für אתה ידך (vgl. 78 43 Ex 7 3 al.) und ziehe das zu v. 2. **3** Die Erben der Völker waren die Väter (vgl. Am

3c ʻVölker hast du vertrieben und sie gepflanzt,
verderbt Nationen und sie ausgebreitet.
4 Denn nicht mit ihrem Schwert haben sie das Land gewonnen,
und ihr Arm hat ihnen nicht geholfen,
Sondern deine Rechte und dein Arm
und das Licht deines Antlitzes, weil du ihnen hold.
5 Du, du bist mein König ʻund mein Gott,
der die Siege Jakobs entbietetʼ.
6 Durch dich stossen wir unsere Feinde nieder,
und durch deinen Namen zertreten wir unsere Gegner.
7 Denn ich verlasse mich nicht auf meinen Bogen,
und mein Schwert schafft mir keine Hülfe,
8 Sondern du rettest uns von unsern Feinden
und machst zu Schanden die uns hassen.
9 ʻJahvesʼ rühmen wir uns allezeit,
und deinen Namen preisen wir ewig. Sela.
10 Und doch hast du verworfen und uns beschimpft
und ziehst nicht aus mit unsern Heeren.
11 Du lässt uns zurückweichen vor dem Feind,
und die uns hassen, machen sich Beute.
12 Du gibst uns hin wie eine Schlachtherde
und hast uns unter die Heiden zerstreut.
13 Du verkaufst dein Volk ohne Gewinn
und hast durch ihren Kaufpreis nicht gewonnen.

---

9 12), auf welche sich die Suffixe in ותטעם und ותשלחם beziehn. Die Gemeinde der Väter ist gedacht als ein aus Ägypten genommener und in Kanaan neu eingepflanzter Baum, vgl. 80 9f. Statt הורשת ist vorgeschlagen zu lesen שֵׁרַשְׁתָּ »du hast entwurzelt«. Näher liegt, wenn eine Änderung nötig, גֵּרַשְׁתָּ 80 9. — Für תָּרַע schlägt de Lag. vor zu lesen תְּגַדַּע, Jes 10 33; Wellh. תָּרֹעַ (vgl. 2 9) »du zerbrachst«, (so Targ.). — ותשלחם d. i. du liessest ihre Zweige (שְׁלֻחוֹת Jes 16 8) sich ausbreiten. **4** Das zweite כִּי ist nach der Negation = כִּי אִם. **5** הוא dient zur Verstärkung des vorhergehenden Nomens wie sehr oft im Aramäischen: du und kein anderer. — Der Singular mein König statt unser König erklärt sich daraus, dass die Nation als Einheit redet. — Nach dem von Sym. Hier. Targ. bezeugten massor. Text wäre אלהים Vokativ: »du bist mein König, Gott«. Aber die Bitte 5b wird hier noch nicht erwartet (vgl. v. 24). LXX und ähnlich Aq. Syr. *σὺ εἶ αὐτὸς ὁ βασιλεύς μου καὶ ὁ θεός μου ὁ ἐντελλόμενος κτλ.* teilten richtig ab אֱלֹהַי מְצַוֵּה, vgl. 74 12. **6** ננגח] Der Ausdruck ist hergenommen vom Stier oder dem gefährlichen Wisent, Dtn 33 17. — Durch deinen Namen, d. i. dadurch, dass du dich als Jahve, der Gott Israels, offenbarst. — קָמֵינוּ = קָמִים עָלֵינוּ 92 12. **7** Der Singular »ich« wie v. 5. **8** כִּי wie v. 4 adversativ. »Du« ist betont. Die Perfecta drücken die Erfahrungstatsache aus. **9** Die göttliche Hülfe war für Israel der Anlass zu fortwährendem Preis und Dank, der auch jetzt noch andauert. הלל mit בְּ nur hier. **10** Mit diesem Verhalten Israels steht das Verhalten seines Gottes in schreiendem Widerspruch. אַף ist ein verstärktes וְ und steht gegensätzlich, Ew. 354a. — Für 10b vgl. 60 12. Israels Gott hiess Jahve Zebaoth ursprünglich deswegen, weil er an der Spitze der Kriegsscharen Israels in den Kampf zog, vgl. Jud 4 14. Er bewährt sich jetzt aber nicht als der Gott der Heerscharen Israels. **11** שָׁסוּ hat den Ton zurückgezogen wegen der folgenden Tonsilbe. — לָמוֹ ist ein Dativus ethicus: sie plündern nach Herzenslust (Hitz.). **12** נתן wie Mch 5 2. — 12b hat eine Hebung zu wenig, 14b wie es scheint eine zu viel. **13** לֹא־הוֹן ist eine Art von Wortzusammensetzung: Nicht-Gewinn = umsonst. — Zu רִבִּיתָ ergänzt das Targ. dem Sinne nach richtig קִנְיָנָא »(deinen) Besitz«. Der Dichter will sagen: du hast durch den für dein verkauftes Volk erhaltenen Preis dein Vermögen

14 Du machst uns zur Schmach unsern Nachbarn,
zum Spott und Hohn unsrer Umgebung.
15 Du machst uns zum Sprichwort unter den Völkern,
machst, dass die Nationen den Kopf über uns schütteln.
16 Allzeit steht meine Schande mir vor Augen,
und Scham bedeckt mir mein Gesicht
17 Bei der Stimme des Schmähers und Lästerers,
bei dem Blick des racheschnaubenden Feindes.
18 Dies alles hat uns getroffen, und doch haben wir dich nicht vergessen,
und haben deinem Bunde die Treue nicht gebrochen;
19 Unser Herz ist nicht zurückgewichen,
noch bog unser Schritt von deinem Pfade,
20 Dass du uns zermalmt hast an einer Stätte von Schakalen
und uns mit Finsternis bedecktest.
21 Wenn wir den Namen unseres Gottes vergessen hätten,
und hätten unsere Hände ausgestreckt zu einem fremden Gott —
22 Würde ʿJahveʾ das nicht erforschen?
denn er kennt die Geheimnisse des Herzens.
23 Nein, deinetwegen werden wir hingemordet immerfort,
werden geachtet wie Schlachtvieh.

---

nicht vermehrt; du hast keinen תַּרְבִּית, keinen wucherischen Gewinn (Rebbes) mit dem Verkauf gemacht. Es ist ein bitterer Sarkasmus. **14** Die Nachbarn sind die Edomiter, Moabiter, Ammoniter u. s. w., welche über Israels Unglück spotten. **15** Israels Unglück ist sprichwörtlich geworden, Dtn 28$_{37}$. — Das Kopfschütteln ist Gestus des Hohnes, 22$_{8}$. **16**b Die Übersetzung der Alten und meisten Neueren: »Die Scham meines Antlitzes bedeckt mich», d. h. die auf dem Antlitz lagernde Scham erstreckt sich über den ganzen Körper, ist gezwungen und unnatürlich. פָּנַי ist vielmehr zweites Objekt zu כִּסָּתְנוּ, vgl. oben zu v. 3. Man kann dem Sänger die Scham vom Gesicht ablesen; er mag niemandem ins Antlitz sehn. **17** מִן ist kausal. Der Feind lästert den Gott Israels, vgl. 42$_{11}$. Vielleicht denkt der Dichter hier wie bei dem racheschnaubenden Feinde speziell an Antiochus Epiphanes, vgl. I Mak 1$_{24}$ Dan 7$_{25}$ 8$_{11}$. — Gegenüber der »Stimme« 17a kann מִפְּנֵי 17b nicht einfach »wegen« bedeuten, sondern ist mit LXX Sym. Hier. auf das verhasste Antlitz des Feindes zu beziehn, vgl. Dan 8$_{23}$ מֶלֶךְ עַז־פָּנִים von Antiochus. **18ff.** Dies Unglück kann keine Strafe für Israels Sünden sein, denn es weiss, dass es treu an dem Bunde mit Jahve gehalten hat. Diese starke Betonung der Bundestreue Israels erklärt sich wohl nur aus der makkabäischen Zeit, wo Israel in der Tat die peinlichste Gesetzestreue bewahrte. In der vorexilischen Zeit, wo Bundesbruch durch Götzendienst nie aufhörte, wäre sie unerklärlich. — 18a und 20a hat eine Hebung zu viel. **19** In וַתֵּט wirkt die Negation fort, G-K 152z. **20** Der mit כִּי eingeleitete Satz nennt Israels Schicksal, für welches seine Untreue ein zureichender Grund gewesen wäre, das aber jetzt völlig unerklärlich ist. — Den Ort der Schakale versteht bereits Sym. und Raschi als die Wüste (*ἐν τόπῳ ἀνοικήτῳ*), vgl. Jes 13$_{22}$ Jer 10$_{22}$. Dass der Ort der Schakale als Stätte der Vernichtung genannt wird, erklärt sich entweder daraus, dass zur Zeit des Antiochus viele Juden in die Wüste flohen und dort niedergemetzelt wurden I Mak 2$_{29-38}$, oder der Ausdruck ist stark verkürzt und bedeutet: dass du uns zermalmt und zugleich unser Land zur schaurigen Wüste gemacht hast. Immerhin ist der Ausdruck befremdlich. Olsh. ist daher geneigt, במקום wie Hos 2$_{1}$, im Sinne von »anstatt« zu verstehn, תנים aber = תַּנִּין zu fassen: »dass du uns zermalmtest anstatt des Krokodils«; eine Anspielung auf den Untergang des Pharao im Schilfmeer, s. Ez 29$_{3}$ 32$_{2}$. Doch befriedigt auch dies nicht recht. — Über כִּסָּה mit בְּ vgl. G-K 119q. **21** Die Hände ausstrecken, nämlich zum Himmel hin, ist Gebetsgestus; s. HbA² S. 484f. **23** כִּי

[24]Wach auf! warum schläfst du, Herr?
erwache! verwirf nicht für ewig.
[25]Warum verbirgst du dein Antlitz?
vergisst unsers Elends und unsrer Not?
[26]Denn unsre Seele ist zum Staube gebeugt,
unser Leib klebt an der Erde.
[27]Mach dich auf, uns zur Hülfe,
und erlöse uns um deiner Gnade willen!

## *45. Hochzeitslied an einen König.*

[1]Dem Vorspieler, nach »Lilien«, von den Korachiten; ein Maskil, ein Lied der Liebe.

---

ist wieder = כִּי אִם (v. 4). — עָלֶיךָ wie 69 8. Sie werden gemordet, weil sie den Gott ihrer Väter nicht verleugnen wollen — wiederum ein Zug, der nur auf die makkabäische Zeit passt. **24** אדני, metrisch überschüssig, ist Beischrift eines Lesers. **26** שָׁחָה von שׁוּחַ, verwandt mit שחח 42 6. Der Tropus »die Seele ist bis zum Staube gebeugt« bezeichnet die tiefste Erniedrigung. Das Parallelglied »unser Leib klebt an der Erde« muss ursprünglich in eigentlichem Sinne gemeint sein. Bar Hebr. erklärt den Ausdruck daraus, dass die Besiegten auf der Erde liegen und die Sieger über sie hinwegschreiten, vgl. 119 25. **27** עֶזְרָתָה ist ein alter Akkusativ, bei dem hier auch die Bedeutung (Akkus. der Richtung) noch durchsichtig ist, vgl. G-K 90g.

45

Der Dichter will durch sein Lied einen König feiern. Er beginnt mit dem Lobe seiner körperlichen Schönheit, seiner kriegerischen Tapferkeit und seiner Gerechtigkeit. Aber dies Lob bildet nur den Eingang zu dem eigentlichen Anlass des Liedes. Der König erscheint von v. 9 an als Bräutigam geschmückt, festliches Saitenspiel ertönt, die Gemahlin wird ihm angetraut. Der Dichter erteilt ihr väterliche Ermahnungen, bewundert auch ihre Pracht, wünscht dem Vermählten tüchtige Nachkommenschaft und schliesst mit der Verheissung dauernden Ruhmes seines Namens.

Unter dem gefeierten König versteht die gesamte alte Kirche ebenso wie die Synagoge den Messias. Die Königin ist dann die israelitische Gemeinde und die Kirche, die Freundinnen der Königin sind die zu dem Messias sich bekehrenden Heidenvölker. Diese Deutung befolgten vielleicht schon die LXX, welche שִׁיר יְדִידֹת v. 1 übersetzen: *ᾠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ*, und aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch der Sammler des Psalters das Lied nur deswegen aufgenommen, weil er nicht irdische sondern himmlische Liebe in ihm besungen fand; vgl. noch Hbr 1 8. 9. Für diese Deutung spricht folgendes. Als ein Held, der Israels Feinde vernichtet, erscheint der Messias auch bei den Propheten. Die Gerechtigkeit ist ein wesentlicher Zug seines Charakters. Unter dem Bilde der Ehe wird Jahves Verhältnis zu Israel seit Hosea häufig genug dargestellt, und es wäre wohl denkbar, dass ein Dichter dies Bild auch auf das Verhältnis des Messias zu seinem Volk angewendet hätte, vgl. Eph 5 32. Endlich würde die Darstellung der sich zu Jahve und seinem Messias bekehrenden Heidenvölker unter dem Bilde von Freundinnen und Genossinnen der Braut, die ebenfalls in den Palast des Königs geführt werden, eine an und für sich auf alttest. Boden nicht zu beanstandende Symbolik sein können. Aber trotzdem tritt schon an diesem Punkt die Unmöglichkeit der allegorischen Deutung zu Tage. Die Völker, die der Königin Geschenke bringen werden (v. 13), sind von ihren Freundinnen sehr bestimmt unterschieden (v. 15). Ferner betont Reuss mit Recht, dass die Aufforderung an die Königin, ihr Volk und ihr Vaterhaus zu vergessen (v. 11), bei der allegorischen Deutung unverständlich bleibt, da Israel vielmehr fortwährend ermuntert wird, sich seines Schöpfers und seines Ursprunges zu erinnern.

2 Mein Herz ist bewegt durch festlichen Anlass;
ich singe meine Lieder einem Könige;
Meine Zunge ist der Griffel eines fertigen Schreibers.
3 Du bist so schön wie sonst kein Mensch;
Holdseligkeit ist über deine Lippen ausgegossen,
Darum hat dich ʿJahveʾ für ewig gesegnet.

---

Reuss macht auch noch auf folgendes aufmerksam. Der König trägt Verlangen nach der Schönheit der Braut, und diese wird aufgefordert, ihm gehorsam zu sein. Aber die allegorische Braut, die Gemeinde, ist erst dann schön, wenn sie sich ihrem Herrn und Heiland ergeben hat; sie empfängt alle ihre Schönheit erst von ihm. Auch die Söhne des Königs, welche an die Stelle seiner Väter treten werden, lassen eine allegorische Deutung nicht zu, und endlich ist der König des Psalms nicht der einzige seiner Art (v. 8 Ende).

Unter diesen Umständen lässt sich der Psalm nur im eigentlichen Sinne verstehn als ein Lied zur Verherrlichung der Hochzeit eines weltlichen Königs. Nach v. 11 ist die Braut eine fremde Königstochter. Von hier aus hat man näher zu bestimmen gesucht, an welchen israelitischen König das Lied gerichtet ist. Die meisten älteren Ausleger denken an Salomos Vermählung mit der ägyptischen Königstochter I Reg 3; andere, zuerst Hitzig, an Ahab und Izebel; Ewald an Jerobeam II; Delitzsch an Joram und Athalja; Rosenmüller an einen persischen König; Olshausen an den syrischen König Alexander und die ägyptische Königstochter Cleopatra I Mak 10$_{57.58}$. Diese Aufzählung zeigt zur Genüge, dass der Psalm für eine sichere Datierung keine Anhaltspunkte bietet. Einige sprachliche Erscheinungen sprechen dafür, dass er einer späteren Zeitperiode angehört. Gegen die Beziehung auf einen nichtisraelitischen König entscheidet der Umstand, dass im ursprünglichen Texte des Psalms v. 8 Jahve als Gott des Gefeierten genannt ist; auch Dan 5$_{18}$f. wird Jahve nicht als Gott eines heidnischen Königs genannt.

Metrum: Mehrfach sind Doppelvierer und daneben z. T. einfache Vierer deutlich erkennbar, besonders v. 2. 3. 7. 8. 9. 11. 17. 18 (wenn man וָעֶד streicht). Vgl. auch Ley ZATW 1901 S. 343. In anderen Versen kann ich ein festes Metrum nicht nachweisen. Demgemäss sind in der Übersetzung einfach die Sinnabschnitte angedeutet.

1 ידידת ist Neutrum; der Genetiv bezeichnet den Inhalt des Liedes. 2 רָחַשׁ, im bibl. Hebr. nur hier, kommt im Talmud (s. Levy) vor von den Lippen, die sich im Gespräch bewegen; im Hif. transitiv: die Lippen beim Gebet bewegen. Danach richtig Sym. *ἐκινήθη ἡ καρδία μου.* Die Bedeutung brodeln, aufwallen, vgl. מַרְחֶשֶׁת Kochtopf, ist erst übertragen. — דבר טוב, ein Accus. causae (G-K 118l), ist die festliche Gelegenheit, welche zu dem Gedichte den Anlass gegeben hat. דָּבָר wie Koh 7$_8$. טוב wie in יום טוב »ein Feiertag«. — Die Konstruktion אֹמֵר אָנִי ist mehr aramäisch als althebräisch. — מעשׂי ist nicht wie sonst im materiellen Sinn zu verstehn, sondern wie das griechische *ποίημα* Poëm; so Theod. Der Plural steht von dem eventuell sich wiederholenden Vorgange. Das Wort ist mit den alten Übersetzern als Objekt zu אֹמֵר אָנִי anzusehn; vgl. für אמר c. acc. z. B. 40$_{11}$ Jer 14$_{17}$. Weniger natürlich konstruiert die Akzentuation: »Ich sage, meine Lieder seien einem Könige [gewidmet]«. — סֹפֵר מָהִיר heisst Esra (Esr 7$_6$) als der bewanderte Schriftgelehrte; im Psalm dagegen ist an einen geschickten Schreiber gedacht, LXX *γραμματέως ὀξυγράφου.* Die Zunge des Dichters bewegt sich infolge der ihm zuströmenden Gedanken so schnell, wie der Griffel eines Schnellschreibers. 3 Die Form יָפְיָפִיתָ ist unerklärlich. Als Peʿalʿal (G-K 55e) müsste sie יְפֵיפִיתָ lauten, oder mit passiver Aussprache, wie חֳמַרְמַר Thr 1$_{20}$, יָפֳיפִיתָ. Die alten Übersetzer ausser Targ. geben die Form durch zwei Worte wieder, Aq. *κάλλει ἐκαλλιώθης*, d. i. יָפִי יָפִיתָ, wie 14$_5$ פָּחֲדוּ פַחַד. Wahrscheinlich aber ist יפי erst aus יָפֹה entstanden, und dies ist ungenaue Schreibung für יָפֹה. Der Inf. abs. zur Verstärkung. Die Schönheit des Königs ist ge-

4 Gürte dein Schwert um die Hüfte, du Held;
o über deine Pracht und Majestät!
5 Und deine Majestät! — Glück zu! fahr' hin
für die Sache der Treue und Unterwürfigkeit, der Gerechtigkeit(?),
So wird deine Rechte dich furchtbare Taten lehren.
6 Deine Pfeile sind geschärft, Völker fallen unter dir,
⸢vernichtet⸣ sind die Feinde des Königs.
7 Dein Thron ist ein Gottesthron immer und ewig,
ein Scepter des Rechts ist das Scepter deines Reichs.

---

wissermassen eine überirdische, vgl. II Sam 14 17. 20 19 28. — Der über die Lippen des Königs ausgegossene חֵן soll schwerlich seine Beredsamkeit bezeichnen (Koh 10 12), die im Psalm durch nichts angedeutet ist, sondern geht auf das gewinnende Lächeln, das um seinen Mund spielt. — Da die Schönheit selbst ein Segen Gottes ist, so kann sie nicht der Anlass zum Segen sein. עַל־כֵּן leitet also nicht den Real- sondern den Erkenntnisgrund ein: darum erkenne ich, dass Gott dich gesegnet hat. **4** Zur Schönheit des Königs gehört wesentlich sein kriegerischer Schmuck. Der Anblick des Königs in seiner Rüstung reisst den Dichter zu dem bewundernden Ausruf 4b hin. Andere betrachten die beiden Worte in 4b als Apposition oder als Permutativ zu חרבך. **5** Das letzte Wort von v. 4 tönt wie ein Echo noch einmal wieder; es ist die in den Ps 120—134 häufig vorkommende rhetorische Figur der Anadiplosis. Vielleicht aber ist das Wort nur versehentlich zweimal geschrieben; Hier. und Syr. lassen es aus. LXX *καὶ ἔντεινον* = וְהַדְרֵךְ d. i. spanne (den Bogen), Jer 9 2. Doch wäre die Ellipse hart und die Aufforderung v. 6 gegenüber verfrüht. — צלח kommt in der Bedeutung »Glück haben« im Aramäischen auch von Personen vor, z. B. Targ. Jer 22 30. Hebräisches יְחִי הַמֶּלֶךְ I Sam 10 24 I Reg 1 34. 39 wird im Targum wiedergegeben יצלח מלכא. — »Fahr hin« auf dem Streitwagen oder Schlachtross. — על דבר »um — willen« d. h. um die Treue u. s. w. zu schützen. Der Sänger fordert den König auf, seine Macht zum Besten der Sache seiner treuen Untertanen geltend zu machen, welche Gerechte sind. עֲנָוָה als Unterwürfigkeit oder Gehorsam auch Zph 2 3. Die עֲנָוִים werden hier als diejenigen erklärt, welche Gottes Recht halten. Ebenda ist es wie im Psalm mit צֶדֶק verbunden. Die Aussprache עַנְוָה ist eine Mischform aus dem stat. abs. (עֲנָוָה) und dem stat. constr. (עַנְוַת); wahrscheinlich haben die Punktatoren den letzteren ausdrücken wollen, soweit es der vorliegende Konsonantentext gestattete. Danach wäre mit Aq. (*καὶ πραότητος δικαίας*) zu übersetzen: »und um der gerechten Unterwürfigkeit willen«, was aber keinen befriedigenden Sinn gibt. Es wird עֲנָוָה zu lesen sein. Auffallend ist die asyndetische Anknüpfung von צֶדֶק, hat aber ein Analogon an v. 9. Sie dient dazu, um den Begriff צֶדֶק emphatisch hervorzuheben. Wahrscheinlich ist jedoch der Text nicht intakt. — Die Rechte ist als die Lehrmeisterin gedacht, die den Helden im Kampfe unterweist. **6** Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »Deine Pfeile geschärft — Völker fallen unter dir — [dringen] in das Herz der Feinde des Königs«. Aber die Parenthese ist sehr ungewöhnlich, und bei logischer Ordnung würde man sie vielmehr als Schlusssatz erwarten. Auch die Verbindung von בְּלֵב mit חציך שנונים ist sehr hart. Jeder Anstoss schwindet, wenn man sich entschliesst, statt בְּלֵב zu lesen בָּלוּ, vgl. 37 20. Auch 58 3 ist בְּלֵב eine Korruption; s. dort. **7** Die Versionen fassen sämtlich אלהים als Vokativ auf (Hier. *Thronus tuus, deus, in saeculum et in aeternum*). Das Targ. lässt Jahve angeredet sein; da aber 7b die Anrede an den König ergeht, so versteht Delitzsch diesen unter אלהים mit Hinweis auf Ex 21 6 22 7f. I Sam 2 25 Ps 82 6: »dein Thron, du Gott (König), dauert immer und ewig«. Dem gegenüber weist Hitzig darauf hin, dass עוֹלָם וָעֶד (ohne לְ) sonst immer nur Nebenbestimmung zum Prädikat ist, nie selbst solches. Auch hätte sich der Dichter im Hinblick auf v. 8 jedenfalls sehr missverständlich ausgedrückt, wenn er den König als Gott angeredet hätte. Als die annehmbarste Erklärung erscheint die

8 Du liebst Gerechtigkeit und hassest Frevel,
Darum hat dich ‘Jahve’, dein Gott, gesalbt
mit Freudenöl wie keinen deiner Gesellen.
9 Myrrhe un Aloe, Kassia duften alle deine Kleider;
aus Elfenbeinpalästen erfreut dich Saitenspiel.
10 Königstöchter sind in deinen ‘Wänden’;
die Gattin steht zu deiner Rechten in Ophirgold.
11 Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr,
und vergiss dein Volk und deines Vaters Haus,
12 Und lass den König deiner Schönheit begehren,
denn er ist dein Herr, so huldige ihm.
13 Und die Tochter Tyrus [wird] mit Gaben [kommen],
dir werden schmeicheln die reichsten Völker.

---

von Hitzig erneuerte Aben Esras, nach welcher hinter כסאך der stat. constr. כִּסֵּא nochmals zu denken ist, Esr $10_{13}$ II Reg $23_{17}$. Der Thron des Königs heisst ein Gottesthron, sofern ein mit Gott zu vergleichender König auf ihm sitzt; diese Gottähnlichkeit zeigt sich aber, wie v. 7b ausführt, in der gerechten Regierung des Königs. Mehrfach hat man den Text emendieren wollen; de Lag. liest סָעַד für וָעֶד »deinen Thron hat Gott für ewig gestützt«. Bruston u. a., von der Tatsache ausgehend, dass אלהים für früheres יהוה steht, vermuten, dass letzteres erst aus יִהְיֶה korrumpiert sei, der Text also ursprünglich gelautet habe: »dein Thron wird sein immer und ewig«, (nach II Sam $7_{16}$ würde man erwarten יִהְיֶה נָכוֹן); noch andere wollen אלהים einfach streichen. Gegen alle diese Konjekturen spricht der Umstand, dass es sich nach dem Parallelgliede nicht um die Dauer der Regierung handelt, sondern um die Gerechtigkeit derselben, vgl. auch v. 8a. **8** Bei der Salbung ist nicht an die Königsweihe gedacht, sondern an die bei fröhlichen Anlässen, in diesem Fall bei der Hochzeit übliche Salbung, vgl. $23_5$ Jes $61_3$. Die Gesellen des Königs sind andere Könige; keinem von ihnen ist solche Freude geworden wie dem Gefeierten. Die Lesart מחברך (ohne Jod) ist nur ungenau und darf nicht als Singular verstanden werden. Alle Versionen haben den Plural; auch würde es unschicklich gewesen sein, wenn der Dichter auf einen Mitbewerber hätte anspielen wollen. **9** Die Kleider des Königs sind so von Wohlgerüchen erfüllt, dass sie gewissermassen daraus bestehn, vgl. Jes $5_{12}$ G-K 141d. — Elfenbeinpaläste, wie I Reg $22_{39}$ Am $3_{15}$, sind solche, deren Zimmer mit Elfenbein ausgeschmückt sind. Odyss. δ 72. 73. — מִנִּי hält G-K 87f. für eine verkürzte Pluralform statt מִנִּים, vgl. $150_4$; wahrscheinlich ist letzteres einfach zu schreiben. Bei seinem Herannahn ertönt die Musik. **10** Der Plural בנות מלכים geht vermutlich auf die Eine, die dem König ebenjetzt angetraut wird; vgl. zu v. 2. — בִּיקְּרוֹתֶיךָ mit Auflösung des konsonatischen Jod für בְּיִקְּרוֹתֶיךָ, wie Baer jetzt liest, G-K 24e. Das Dagesch ist ein Dagesch forte dirimens, G-K 20h. Unter den יְקָרוֹת »den Teuren« werden meist die Geliebten, d. i. die Haremsfrauen verstanden. Aber נָשִׁים יְקָרוֹת sind im Talmud (s. Levy) würdige oder vornehme Frauen, und kein alter Übersetzer hat an »die Geliebten« gedacht, deren Erwähnung bei der unmittelbar folgenden Anrede an die Gemahlin auch wenig schicklich wäre. Lies בִּקִירוֹתֶיךָ. Doederlein schlug vor בְּקוֹרוֹתֶיךָ »unter deinem Gebälk«, vgl. Ctn $1_{17}$ Gen $19_8$. **12** ויתאו fassen G-K 109h u. a. als Vordersatz eines Bedingungssatzes auf, wobei die Worte כי הוא אדניך wieder (v. 6) als Parenthese gefasst werden müssen: »wenn der K. . . . begehrt — denn er ist dein Herr, — so huldige ihm«. Einfacher erklärt man mit Olsh. und Ew.: lass den König deine Schönheit begehren, d. h. widersetze dich ihm nicht. **13** Gegen die zuerst von Aq. und Hier. vertretene Auffassung, nach welcher ובת צר Vokativ wäre (»und, o Tochter von Tyrus«), die Gemahlin des Königs also eine tyrische Prinzessin, spricht die Copula vor בַּת, die sonst nur steht, wenn schon ein anderer Vokativ vorangeht. Targ. Sym. (ἡ δὲ θυγάτηρ ἡ κραταιὰ δῶρα οἴσει) Luther fassen es richtiger als

14 Ganz Pracht ist die Königstochter drinnen,
aus Goldwirkerei ist ihr Gewand.
15 In gestickten Kleidern wird sie zum Könige geführt,
Jungfrauen hinter ihr her, ihre Freundinnen, werden zu dir gebracht.
16 Man führt sie herbei unter Freude und Jubel,
sie kommen in des Königs Palast.
17 An deiner Väter Stelle werden deine Söhne treten,
du wirst sie zu Fürsten einsetzen in aller Welt.
18 Ich will deinem Namen ein Gedächtnis stiften bei allen kommenden Geschlechtern,
darum werden Völker dich preisen für immer und ewig.

---

Subjekt. Die Tochter Tyrus, letzteres von Sym. missverstanden, ist gesagt wie Tochter Zion, Tochter Babel u. s. w., und bezeichnet die Stadt selbst oder ihre Bewohnerschaft. Der Dichter verstärkt seine Aufforderung an die Braut durch den Hinweis auf die reichen Geschenke, die ihr als Gemahlin des Königs werden dargebracht werden. Tyrus ist besonders genannt als Emporium aller auch für eine Frau begehrenswerten Schätze. Nach dem überlieferten Text steht ובת צר absolut voran: »Und was die Tochter Tyrus anbelangt — mit Gabe werden dir schmeicheln die Reichen des Volks«. Aber der Versbau ist dann sehr unvollkommen. Hinter בת צר wird ein Wort wie תָּבוֹא ausgefallen sein, worauf vielleicht der Pasek hinweist. — עשירי עם wie אֶבְיוֹנֵי אָדָם Jes 29 19, vgl. G-K 132 c. **14** כל wie Job 20 26. — פְּנִימָה drinnen, nämlich im königlichen Palast, vgl. I Reg 6 18 II Reg 7 11. Sehr auffallend ist, dass LXX Cod. Vat. und Sin. das Wort *Εσεβων* wiedergeben, was sonst Transskription von חֶשְׁבּוֹן ist. Dies ist der Name der alten Hauptstadt der Ammoniter, die eine Zeit lang zu Moab gehörte. Aber was für ein König von Hesbon sollte hier gemeint sein? und wie konnte חשבון in פנימה korrumpiert werden? Krochmal u. a. lesen פְּנִינִים מְשֻׁבָּצוֹת »Perlen in Gold gefasst ist ihr Gewand«. **15** רקמות sind bunte Stoffe mit eingewirkten oder eingenähten Verzierungen. Das ל versteht unter den Alten nur Aq. von der Richtung (*εἰς ποικιλτά* d. i. zu bunten Teppichen hin); alle andern Übersetzer beziehn es auf die Kleidung der Königin, vgl. לְהַדְרַת קֹדֶשׁ II Chr 20 21. — Mit dem Schluss von v. 15 wendet sich die Rede wieder an den König. Mit den Freundinnen ist das Brautgefolge gemeint. Duhm will לָהּ für לָךְ lesen, weil die Freundinnen den König gar nichts angehn. Das ist ehrenwert gedacht; ob es aber die Zustimmung des Königs gefunden hätte? **16** Statt des בִּשְׂמָחֹת des Textes beabsichtigte der Dichter vielleicht בְּשִׂמְחַת, vgl. G-K 130 b. LXX hat den Sing., Hier. den Plural. — Zu der Form תְּבֹאֶינָה vgl. G-K 76 g. **17** Ein Glückwunsch zur Hochzeit an den König. Mögen die Söhne, die aus dieser Ehe geboren werden, den Vätern an Tugenden und Ruhm gleichen. — בכל הארץ] Andere: im ganzen Lande Israel; aber die Erwähnung der Völker v. 18 spricht für die oben gegebene Auffassung. Es ist eine poetische Hyperbel. **18** Durch sein Gedicht will der Dichter bewirken, dass der Name des Königs ewig fortlebt; dadurch hat er zugleich sich selbst ein monumentum aere perennius errichtet. Zu dem etwas ruhmredigen Schluss bieten Stummes Beduinenlieder, und besonders die Hochzeitslieder, mehrfache Analogieen. Ein späterer liturg. Zusatz mit Anrede an Jahve (JBL 1900 S. 189 ff.) ist v. 18 also nicht. — יְהוֹדוּךָ für יוֹדוּךָ, G-K 53 q.

## 46

Das unerschütterliche Gottvertraun, von dem die Gemeinde auch in schwerster Zeit beseelt ist, und dem der Lohn nicht fehlt, hat in diesem Psalm seinen erhabensten Ausdruck gefunden. In ungestümem Toben haben Heiden den Versuch gewagt, die Stadt Gottes zu entweihen; Er aber hat durch ihre Vernichtung dem Kriege ein Ende gemacht. Noch sind die Spuren der Niederlage zu sehn; mögen die Völker sich nie wieder

## 46. *Ein feste Burg ist unser Gott.*

1 Dem Vorspieler; von den Korachiten . . . . ein Lied.
2 ʿJahveʾ ist uns Zuflucht und Stärke,
als Hülfe in Nöten reichlich zu finden.
3 Darum fürchten wir uns nicht, wenn gleich die Erde weicht,
und die Berge sinken mitten in das Meer.
4 Mögen toben, mögen schäumen seine Wasser,
mögen Berge erbeben bei seinem Übermut, —
ʿJahve Zebaoth ist mit uns,
eine Burg für uns ist Jakobs Gottʾ. Sela.
5 Ein Strom, — seine Arme erfreuen die Gottesstadt;
der Höchste ʿhat seine Wohnung geheiligtʾ.

---

zu einem ähnlichen Unterfangen hinreissen lassen, denn Jahve Zebaoth ist Israels Schutz und Schirm.

Der Psalm zerfällt rhythmisch in drei Versgruppen; der Kehrvers, der die zweite und dritte schliesst, ist hinter der ersten vermutlich nur versehentlich ausgefallen. Inhaltlich lassen sich zwei Teile, v. 2—6 und v. 7—12, unterscheiden, von denen der zweite die geschichtliche Veranlassung feiert, die den Sänger zu dem im ersten Teil ausströmenden Gottvertrauen begeistert hat. Die Veranlassung fand schon zur Zeit Theodorets ein Teil der Ausleger in dem vereitelten Kriegszuge der vereinigten Könige von Damaskus und Ephraim gegen Ahas von Juda Jes 7; ein anderer Teil in der Niederlage des assyrischen Heeres unter Sanherib Jes 36 ff. Der letzteren Datierung haben sich die meisten neueren Ausleger angeschlossen. Das יהוה צבאות עמנו des Kehrverses erinnert an עִמָּנוּאֵל Jes $8_{8.\,10}$. Cheyne dagegen will den Psalm dem persischen Zeitalter zuweisen, und Stade meint (wie ähnlich schon Rosenmüller[2]), der Dichter schildere das messianische Weltgericht. In Ps $66_5$ ist $46_9$ nachgebildet.

Metrum: Doppelvierer, aber, jedenfalls im überlieferten Text, nicht streng durchgeführt. Der Kehrvers ist ein Siebener (3 + 4); vielleicht hiess es ursprünglich
יהוה אלהי צבאות עמנו.
v. 4ab ist ein Doppeldreier, 10c ein einfacher Dreier. 5b. 6a und 9b scheint eine Hebung zu fehlen. 5b ist vielleicht יהוה עליון zu lesen wie $47_3$.

**2** נמצא ist Partif. Nif. mit der Bedeutung eines latein. Adjektivs auf *bilis* (G-K 116e). Er hat sich als hülfreichen finden lassen und ist als solcher allezeit findbar; vgl. Jer $29_{14}$. **3** ארץ ist Subjekt zu הָמִיר, nicht Objekt (»wenn er, nämlich Gott, die Erde wandelt«), s. G-K 115g. הָמִיר geben Aq. Sym. wieder *ἀλλάσσεσθαι*, Hier. *cum fuerit translata terra.* Das Verb bedeutet eigentlich »tauschen«; als Objekt wird zu ergänzen sein: ihre Stätte. — Dem Parallelismus entsprechend bezeichnet 3b בלב ימים nicht den Ort wo, sondern wohin die Berge wanken, d. h. sich wankend stürzen, vgl. LXX Vulg. *et transferentur montes in cor maris.* — ימים ist Plural der Ausdehnung, G-K 124b. — בְּלֵב ימים wie Ez $27_{26}$. **4** Nach dem überlieferten Text setzen die Imperfecta die Infinitive des v. 3 fort und sind noch abhängig von »darum fürchten wir uns nicht«, vgl. Luther. Ursprünglich aber bildete der Vers wahrscheinlich den Vordersatz zu dem jetzt ausgefallenen Kehrvers. — Das Singularsuffix in מימיו und גאותו geht nicht auf Gott, sondern auf den Extensivplural ימים, G-K 132h. Dem Meer wird גַּאֲוָה zugeschrieben, ähnlich wie $89_{10}$ Job $38_{11}$. Aq. *ὑπερηφανία.* **5** Das Tosen des Meeres reicht nicht an die Stadt Gottes; in ihr fliesst ein Strom, der Freude und Schutz gewährt. Da es bei Jerusalem keinen נָהָר gibt, so ist das Wort bildlich, und zwar vom Strome der göttlichen Gnade zu verstehn (vgl. $36_9$), deren einzelne Erweisungen die vom נָהָר abgeleiteten, das Land bewässernden פְּלָגִים sind, vgl. zu $1_3$. Die sanft fliessenden Wasser des Siloah Jes $8_6$ haben vielleicht den Anlass zu dem Bilde gegeben. — נָהָר ist absolut vorangestellt und wird durch das Suffix wieder aufgenommen, vgl. Job $3_6$; Hier. *fluminis divisiones.* — 5b

6 ʿJahveʾ ist in ihr, sie wird nicht wanken,
es hilft ihr ʿJahveʾ um die Morgenwende.
7 Völker tobten, Reiche wankten,
er rief mit seiner Stimme, die Erde verging.
8 Jahve Zebaoth ist mit uns,
eine Burg für uns ist Jakobs Gott. Sela.
9 Geht hin, schaut Jahves Taten,
der Schrecken auf Erden angerichtet hat,
10 Der Kriege beendet bis an das Ende der Welt,
den Bogen zerbricht und den Speer abstumpft,
Die ʿSchildeʾ mit Feuer verbrennt.
11 »Lasst ab und erkennt, dass ich ʿJahveʾ bin,
»erhaben unter den Völkern, erhaben auf Erden«.

---

wird meistens nach Sym. (*τὸ ἅγιον τῆς κατασκηνώσεως τοῦ ὑψίστου*) und Hier. (*sanctum tabernaculum altissimi*) als Apposition zu עיר אלהים aufgefasst; dann müsste aber קֹדֶשׁ vokalisiert werden, denn קָדֹשׁ ist Adjektiv, nicht Substantiv. Der vorliegende Text scheint nach Jes 19 11 nur bedeuten zu können: die heilige, oder: die heiligste (s. G-K 133 h) unter den Wohnungen des Höchsten. Auch Silo und Gibeon waren einst Wohnstätten Jahves, aber Jerusalem überragte sie an Heiligkeit. Aber auch diese Erklärung scheitert daran, dass der Maskulinplural משכנים nie als Bezeichnung der göttlichen Wohnung gebraucht wird, sondern immer nur משכנות. Die Maskulinform findet sich überhaupt nur einmal Ez 25 4 von den einzelnen Zelten der Wüstenaraber. LXX übersetzten *ἡγίασε τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ ὕψιστος* = קִדֵּשׁ מִשְׁכָּנוֹ עֶלְיוֹן, eine Lesart, die einen in jeder Hinsicht befriedigenden Sinn ergibt. Die zweite Vershälfte drückt den Gedanken der ersten ohne Bild aus, und nimmt Rücksicht auf die Gefahren, die der Stadt von seiten der Feinde gedroht hatten. Diese hatten die Absicht, die Wohnung des Höchsten zu entweihen (חִלֵּל 74 7); indem aber Er seine Wohnung für heilig erklärte, hat er ihr Beginnen vereitelt, vgl. Jo 4 17. **6** לִפְנוֹת בקר bedeutet nicht: jeden neuen Morgen (LXX *τὸ πρὸς πρωῒ πρωΐ*), was לַבְּקָרִים heissen müsste, Jes 33 2, sondern nach Ex 14 27 Jdc 19 26 Gen 24 63 Dtn 23 12: sobald der Morgen erscheint, d. h. in kurzer Frist, die nicht länger dauert, als bis aus Nacht Morgen wird, vgl. 30 6 Jes 17 14 37 36. **7** Was v. 3. 4 unter einem Bilde und als blosse Möglichkeit ausgesprochen war, das wird hier ohne Bild und als wirklich geschehenes Ereignis vorgeführt. Ein Aufruhr der Völker, vergleichbar dem Toben des Meeres, hat wirklich soeben noch stattgefunden, aber Jahve hat ihm durch sein Dräuen ein schnelles Ende bereitet und sich als zuverlässiger Hort seines Volks bewährt. — נתן בקולו auch 68 34 für sonstiges נתן קולו, G-K 119 q. — Die Erde verging, d. h. sie löste sich unter dem Feuer des göttlichen Zornes auf. **9** Die Spuren der göttlichen Gerichte über die Feinde sind im Lande noch sichtbar; der Sänger fordert auf, hinauszugehn und sich durch den Augenschein von der Macht Jahves zu überzeugen. — שַׁמּוֹת, der Plural nur hier, nach LXX *τέρατα*, d. i. solche Dinge, über die man vor Staunen starr wird, *horrenda*; weniger wahrscheinlich Hier. *solitudines*. **10** Das feindliche Heer, das Jerusalem Verderben drohte, ist mit einem Male vernichtet, und dadurch der Krieg beendet. Der Ausdruck »bis an das Ende der Welt« deutet die völlige Vernichtung des feindlichen Heeres an. Nicht nur Jerusalem und das heilige Land ist nunmehr gesichert, sondern auch andere Völker haben nicht mehr unter den Kriegszügen der von Jahve unschädlich gemachten Weltmacht zu leiden. — Das Partizip משבית wird durch die Imperfecta fortgesetzt. Neben ישבר und ישׂרף erwartet man יְקַצֵּץ oder וִיקַצֵּץ. — עֲגָלוֹת bezeichnet sonst immer die Arbeitswagen, während Kriegswagen מַרְכָּבוֹת heissen. LXX haben *θυρεούς* und Targ. das gleichbedeutende עגילין (35 2 für hebr. צִנָּה, 91 4 für סֹחֵרָה). Wahrscheinlich verkannten die Punktatoren das sonst im Hebräischen nicht erhaltene Wort (עגילים Ez 16 12 sind Ringe), und es ist עֲגִלוֹת zu vokalisieren. **11** Das Donnerwort Jahves an die Völker, mit dem er sie zur Ruhe bringt. — »Lasst ab«, nämlich von eurem Beginnen, mein

12 Jahve Zebaoth ist mit uns,
eine Burg für uns ist Jakobs Gott. Sela.

### *47. Jahve der König über alle Völker.*

1 Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Psalm.
2 Alle ihr Völker klatscht in die Hände,
jauchzt ˹Jahve˺ zu mit Jubelruf,
3 Denn Jahve, der Höchste, ist furchtbar,
ein grosser König über die ganze Erde.
4 Er zwang Völker unter uns
und Nationen unter unsere Füsse;
5 Er wählte uns unser Erbteil aus,
den Stolz Jakobs, den er liebt. Sela.

---

Volk vernichten zu wollen, denn ein solches Beginnen ist, weil gegen meine Majestät gerichtet, vergeblich. — בארץ deutet Bar Hebr. auf das Land Palästina, das Targum richtiger auf die Bewohner der (ganzen) Erde, vgl. zu v. 10.

47

Die Gemeinde feiert Jahve als ihren König, der aber zugleich König über alle Völker und über die ganze Erde ist. Darum ergeht auch an jene die Aufforderung, an dem Lobpreise Jahves teil zu nehmen; der Sänger sieht die Zeit bereits erschienen, wo auch die Heiden ein Volk Gottes geworden sind.

Dies Gemeindelied scheint seinen Ursprung einem bestimmten äusseren Anlass zu verdanken. Nach v. 9 hat Jahve seinen Sitz auf Zion wieder eingenommen, er hatte ihn also vorher verlassen. Manche Ausleger vermuten, dass ein glücklich beendeter Krieg das Gedicht veranlasst hat. Die nahe Verwandtschaft mit den Psalmen 93—100 einerseits und mit Deuterojesaias anderseits, insbesondere die begeisterten messianischen Hoffnungen des Psalms, die wie ein Echo aus der Schrift dieses Propheten klingen, machen es wahrscheinlich, dass die Wiederherstellung der Gemeinde nach dem Exil und die Erbauung des zweiten Tempels den Sänger zu seinem Liede begeistert hat.

Der Psalm ist in der Synagoge wegen des v. 6 erwähnten Schopharblasens der eigentliche Neujahrspsalm; die Kirche hat das עָלָה v. 6 auf Christus gedeutet, wodurch er zum Himmelfahrtspsalm geworden ist.

Metrum: gemischt. v. 2. 3. 5 Doppelvierer, v. 4. 6—10 Doppeldreier (v. 8. 10c Sechser).

**2** Das Händeklatschen kömmt bei dem Regierungsantritt eines Königs vor II Reg $11_{12}$; das ist auch im Psalm der Anlass: Jahve ist König über die Völker geworden v. 9. — 2b ist die תרועת מלך Num $23_{21}$ gemeint, die beim irdischen Könige in dem Zuruf יְחִי הַמֶּלֶךְ bestand. **3** עליון wird wie $78_{56}$ am natürlichsten als Attribut zu Jahve verstanden; נורא ist Prädikat, und 3b bildet ein zweites Prädikat. Als furchtbar erweist er sich gegen seine Feinde. **4** Ein Beleg der furchtbaren Grösse Jahves ist die ehemalige Unterwerfung der Kananiter unter Israel. 4a scheint eine Reminiszenz aus $18_{48}$ zu sein. Die Jussivform יַדְבֵּר ist rein rhythmisch, s. G-K 109k. **5** Auch dieser Vers geht noch auf die alte Zeit, als Jahve seinem Volk das Land Kanaan zum Besitztum gab oder auswählte. Wäre an ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit gedacht, durch das israelitisches Land den Heiden entrissen und den Israeliten zurückgegeben wurde, so würde der Dichter für יבחר ein anderes Verb gewählt haben, etwa יָשִׁיב. — Der Stolz Jakobs, d. i. das, worauf Jakob oder Israel stolz war, ist das herrliche Land Palästina, vgl. Jer $3_{19}$ Dan $8_{9}$. Anders Am $6_{8}$. — אשר אהב geht auf Jakob und nennt den Grund der Belehnung Jakobs, vgl. Mal $1_{2}$. Andere beziehn nach Qimchi das Relativpronomen

6 Aufgefahren ist ˹Jahve˺ unter Jauchzen,
Jahve unter Posaunenschall.
7 Lobsinget ˹Jahve˺, lobsinget,
lobsinget unserm König, lobsinget,
8 Denn König der ganzen Erde ist ˹Jahve˺; singet ein Lied.
9 König ward ˹Jahve˺ über die Heiden,
˹Jahve˺ hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt.
10 Edle der Völker versammeln sich,
ein Volk des Gottes Abrahams.
Denn ˹Jahve˺ gehören die Schilde der Erde; hoch ist er erhaben.

---

mit weniger Wahrscheinlichkeit auf das Land (גאון) wie 87 2. **6** Erst jetzt feiert der Dichter ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit. Der Gott, der seinem Volke früher Kanaan verliehen hat, ist soeben unter Jauchzen und Posaunenschall wieder in sein Heiligtum eingezogen, wo ihm ein Dankfest gefeiert wird. Der Ausdruck עָלָה גו ist von der Bundeslade entlehnt, die als Symbol der Gegenwart Jahves und als Unterpfand des Sieges mit in den Krieg zog und nach Beendigung desselben wieder in das Heiligtum auf dem Zion gebracht wurde. Ob aber im Psalm der Ausdruck im eigentlichen Sinne zu verstehn ist, ist zweifelhaft. Wahrscheinlich will der Dichter unter dem altbekannten Bilde nur dem Gedanken Ausdruck geben, dass Jahve die Herrschaft über Zion angetreten hat. Als Jerusalem eingenommen und zerstört wurde, war er von seinem Thron auf Zion herabgestiegen; bei der Rückkehr aus dem Exil nahm er ihn wieder ein, wenn auch nicht unter dem sichtbaren Symbol der nicht mehr vorhandenen Bundeslade. Unter dem heiligen Thron v. 9 ist dem entsprechend der himmlische zu verstehn, vgl. 103 19. **8** מַשְׂכִּיל ist ein Lied besonderen Charakters, s. die Einleitung. Dagegen LXX *ψάλατε συνετῶς*, Aq. *ψάλατε ἐπιστημόνως*, Hier. *canite erudite*; doch kommt ein Partic. act. mit Adverbialbedeutung sonst nicht vor. **9** מָלַךְ גו ist jubelnder Zuruf beim Antritt der Regierung II Sam 15 10. Bar Hebr. erklärt richtig: Alle, welche die Macht Gottes bisher nicht kannten, haben sie jetzt kennen gelernt. — Den Thron hat Jahve bestiegen, um Gericht über die Heiden zu halten und um seinem Volke zu seinem Recht zu verhelfen. **10** Die Fürsten und Edlen der Völker sind nunmehr Untertanen und Vasallen des wahren Gottes geworden. Das Perf. נאספו bezeichnet eine Handlung, die bereits begonnen hat, und die der Sänger mit dem Auge des Geistes zugleich als endgültig erfüllt schaut, G-K 106n, vgl. 102 23. — עם אלהי אברהם kann nur Apposition zu dem Subjekt von נאספו, also zu נדיבי עמים sein. Die Heiden sind nun selbst Volk des Gottes Abrahams geworden; so Sym. Theod. Hier. Aben Esra (לִהְיוֹת עַם). Der Ausdruck ist kühn und bezeichnet den höchsten Gipfel des auf dem Gebiete des alten Testaments erreichten Universalismus. Sollte er deswegen, weil diese Höhe sonst nicht erreicht ist, unmöglich sein? Die Lesart der LXX und des Syr. עִם אלהי אברהם ist nicht zu gebrauchen, weil נאסף mit אֶל oder לְ konstruiert wird. Auch die zuerst von Hitzig vorgeschlagene, dann aber von ihm selbst zurückgenommene Konjektur עִם עַם אלהי אברהם im Sinne von *unacum* (de Lag.) befriedigt nicht, da von der Sammlung der Israeliten in diesem Zusammenhang nicht die Rede ist; »sind vereinigt« heisst נאספו nicht. — Gott Abrahams wird der wahre Gott vermutlich nicht deswegen genannt, weil Abraham ein Vater vieler Völker war (Gen 17 4 Röm 4 17), sondern weil die Völker, wie einst Abraham, sich von dem götzendienerischen Wesen los machen werden. — כִּי gibt den Grund für diese messianische Hoffnung an. Der letzte Grund der Zuwendung der Heiden zum wahren Gott ist der, dass sie tatsächlich sein sind, vgl. 86 9. לְ ist das des Besitzers, vgl. I Sam 2 8. — Was unter den Schilden der Erde zu verstehn ist, bleibt ungewiss. Raschi erläutert: Gott vermag die, welche auf ihn vertrauen, zu beschirmen (להגן). Danach wäre Jahve selbst der Schild der Erde; aber man müsste lesen מָגֵן הָאָרֶץ, vgl. zu 89 19 und König, Syntax 271d. Aben Esra und viele Neuere erklären Schilde als »Könige«, nach dem Parallelismus 10a »Edle«. Die

## *48. Dank für Zions Errettung.*

1 Ein Lied, ein Psalm; von den Korachiten.
2 Gross ist Jahve und preisenswert sehr
in der Stadt unsers Gottes.
Sein heiliger Berg, 3 schön sich erhebend,
ist aller Welt Freude;
Der Zionsberg, der äusserste Nord,
ist eines grossen Königs Stadt.

---

für diese Bezeichnung gewöhnlich angeführte Stelle Hos 4$_{18}$ ist kritisch allerdings nicht sicher. Duhm erinnert an die כְּלֵי מִלְחָמָה II Sam 1$_{27}$. LXX übersetzen verallgemeinernd *κραταιοί*. — 10c haben LXX Aq. Hier. den Plural: *elevati sunt.*

48

Der Inhalt des Psalms ist nahe verwandt mit dem des 46. Jerusalem, die herrliche Gottesstadt, ist vor einer von seiten mächtiger Feinde drohenden Gefahr gnädig verschont geblieben; denn Jahve hat die Feinde plötzlich geschreckt und zermalmt, wie ein Sturm aus Ost eine stolze Flotte vernichtet. Was die Väter von Jahves Taten für Israel in alter Zeit erzählten, das hat die jetzt lebende Generation mit eignen Augen geschaut. Darum ist die Gemeinde im Tempel versammelt und singt Jahves Ruhm. Möge sie sich liebevoll in den Anblick der unversehrt gebliebenen Stadt versenken, um kommenden Geschlechtern von der Macht und gnadenreichen Führung Jahves zu erzählen.

Auf die Vernichtung des Heeres Sanheribs und die wunderbare Errettung Jerusalems Jes 36ff. ist der Psalm bereits von Theod. v. Mops. bezogen; ihm folgen die meisten Neueren. Die Erwähnung der Mehrheit von Königen v. 5 spricht nicht dagegen, s. die Erklärung. Der Psalm weist wie 46 mehrfache Berührungen mit Jes 33 auf, vgl. v. 7 mit Jes 33$_{14}$; v. 8 mit Jes 33$_{21}$; v. 13 mit Jes 33$_{18}$; v. 15 mit Jes 33$_{22}$. Dabei ist zu beachten, dass Jes 33 auch anderweitige Reminiszenzen aus den Psalmen enthält, vgl. zu Ps 12 und 15. Demnach ist Ps 48 älter als Jes 33. — Nach LXX, welche in der Überschrift hinzufügen *δευτέρᾳ σαββάτου*, wurde der Psalm zu ihrer Zeit am Montag gesungen; Sym. bei Bar Hebr. hat statt dessen על חד בשבא, d. i. für den Sonntag.

Metrum: Fünfer. In v. 2. 3. 11. 12. 14. 15 ist die überlieferte Verstrennung unrichtig; die richtige Abteilung verdanke ich z. T. Duhm. v. 9 scheint der Text etwas stärker in Unordnung geraten zu sein. Zwei Fünfer ergeben sich, wenn man בעיר אלהינו und בעיר יהוה צבאות die Stellen wechseln lässt und אלהים streicht. Aber der Fehler kann auch anderswo liegen.

**2** מְהֻלָּל = *laudandus* nach G-K 116e. — מְאֹד ist metrisch entbehrlich und vielleicht verstärkender Zusatz eines Lesers. — הר קדשו ist nach der überlieferten Versabteilung und LXX Apposition zu עיר אלהינו. Das Metrum zeigt, dass es zu v. 3 zu ziehn ist als Subjekt des neuen Satzes. **3** Der Sänger preist die Schönheit des heiligen Berges, des Sitzes Jahves, vgl. 50$_{2}$ Thr 2$_{15}$. — נוֹף, nur hier, wird von den alten Übersetzern mit dem nachbibl. נוֹף »Zweig« (s. Levy), vgl. bibl. נוֹב »Gespross«, zusammengestellt (Hier. nach Aq. *specioso germini*, danach Luther: ein schön Zweiglein); die Neueren erklären das Wort aus dem arab. *nauf* »Höhe«. Die Verbindung יפה נוף wie יְפֵה תֹאַר Gen 39$_{6}$, vgl. I Sam 16$_{12}$ Jer 11$_{16}$ Ez 31$_{3}$ (G-K 128x), eigentlich: schön von Erhebung. Der Ausdruck ist im eigentlichen Sinne zu verstehn; der Zionberg ist eine schön emporsteigende Höhe. Hätte der Sänger an die Erhöhung des Zion im geistigen Sinne gedacht wie Jes 2$_{2}$ Mch 4$_{1}$, so würde er statt »schön« jedenfalls »hoch« gesagt haben. — Die Worte ירכתי צפון versteht ein Teil der Ausleger als topographische Angabe: der Zionberg, welcher im äussersten Norden (der Stadt Jerusalem) liegt. Wirklich bildete der Tempelberg oder Zion im engeren Sinne die Nordostecke des alten Jerusalem. Aber wie überflüssig und zugleich wie frostig wäre solche Angabe. Nach Jes 14$_{13}$ be-

4 ʻJahveʼ wurde in ihren Palästen
als Schutzwehr bekannt.
5 Denn siehe, die Könige hatten sich versammelt,
zogen vereint heran;
6 Sie sahen's, da starrten sie,
bebten, waren bestürzt.
7 Zittern ergriff sie da,
Wehen wie eine Gebärerin.
8 Durch den Oststurm zertrümmerst du
Tartessusschiffe.
9 Wie wir's gehört, so haben wirs gesehn
in der Stadt Jahve Zebaoths,
In der Stadt unseres Gottes;
ʻJahveʼ lässt sie ewig bestehn. Sela.
10 Wir denken, ʻJahveʼ an deine Gnade
inmitten deines Tempels.
11 So wie dein Name, ʻJahveʼ, also dein Preis
bis an der Erde Enden;

---

findet sich im äussersten Norden (בירכתי צפון) der mythologische Götterberg, der orientalische Olymp. Die Annahme von Hitzig, Ewald und Hgstbg., der Berg Zion werde mit jenen Worten im Gegensatz zu den heidnisch-mythologischen Vorstellungen als der wahre Gottesberg bezeichnet, hat immer noch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. »Was die Heiden von solchem Berg träumen, das ist der Berg Zion in Wahrheit«. (Hgstbg.). — Der grosse König ist nach v. 4 Jahve; nicht etwa, wie Jes 29 1, David. — **4** Das Perf. נוֹדַע (nicht נוֹדָע wie 76 2) weist auf ein bestimmtes Ereignis hin, durch welches Jahve als Schutzwehr erkannt wurde, vgl. v. 14 und 46 8. 12. — Über das לְ in למשגב vgl. zu 39 6. **5** ff. Der Sänger weist an der plötzlichen Vernichtung der Feinde nach, wie Jahve sich als Schutzwehr seiner Stadt erwiesen hat. — Unter den Königen können mit Bar Hebr. die Heerführer Sanheribs verstanden werden, vgl. Jes 10 8. — עָבַר vom Überschreiten der Grenze Jdc 11 29, wie ein Strom Jes 8 8. **6** Bei ראו ist als Objekt nach v. 4 zu ergänzen: dass Jahve in Jerusalem als dessen Schutz wohnt. — כֵּן zeigt die unmittelbare Aufeinanderfolge der Ereignisse an, G-K 164 b. In Bezug auf die asyndetisch aneinander gereihten Verba vergleicht Calvin Caesars *veni vidi vici*. **7** שם wie 14 5. Für das Bild vgl. Jes 13 8 21 3. **8** Tarschisch-Schiffe sind die grössten Schiffe, wie die früheren »Ostindienfahrer«. Sharpe bei Cheyne sieht in dem Verse eine Anspielung auf die Zerstörung tyrischer Schiffe, welche dem Heer Sanheribs bei der Belagerung von Pelusium Hülfsmittel zuführten, mit Berufung auf Herod. II 141; jedoch ist hier von tyrischen Schiffen gar nicht die Rede. Die meisten Ausleger erblicken daher in dem Verse eine verkürzte Vergleichung. Jahve vernichtet die Feinde mit solcher Gewalt, wie der Sturm die grössten Schiffe zerschellt. Für diese Auffassung spricht das Imperf. תְּשַׁבֵּר, das nicht das einmalige Zertrümmern einer Flotte, sondern die öfter vorkommende Handlung bezeichnet. Für das Bild vgl. Jer 18 17 Ez 27 26. Unter dem Bilde eines Kriegsschiffes wird die assyrische Macht Jes 33 21. 23 vorgeführt. **9** Was die Gemeinde von der Macht Jahves, wie sie sich etwa bei der Vernichtung Pharaos und seines Heeres betätigt hat, durch Hörensagen überkam, das hat sie jetzt bei der Vernichtung des Heeres Sanheribs durch den eignen Augenschein bestätigt gefunden. — **10** דִּמָּה wie Jdc 20 5 Jes 14 24. — Inmitten deines Tempels; dort, nämlich in den Vorhöfen, ist die Gemeinde versammelt, um Jahve für die Rettung zu danken. **11** Der Name Jahves ist auch hier seine Offenbarung, die im vorliegenden Fall in der Vernichtung der Feinde und der Bewahrung Jerusalems bestand. Der Grösse dieser Offenbarung entsprechend erschallt Jahves Lobpreis nicht nur im Tempel zu Jerusalem, sondern bis an der Erde Enden, denn auch anderen Völkern ist die Vernichtung des feindlichen Heeres zu gute

Mit Gerechtigkeit ist deine Rechte erfüllt;
12 der Zionberg freut sich.
Die Töchter Judas frohlocken
um deiner Gerichte willen.
13 Umwandert Zion, umgeht es im Kreise,
zählt seine Türme,
14 Habt Acht auf ihren Wall,
durchschreitet ihre Paläste,
Damit ihr dem künftigen Geschlechte erzählt,
15 dass dies ʽJahve' ist,
Unser Gott für immer und ewig;
er wird uns führen. Nach *Mut.*

## *49. Das Rätsel vom Glück der Gottlosen.*

1 Dem Vorspieler; von den Korachiten, ein Psalm.
2 Hört dies, alle Völker,
merkt auf, alle Bewohner der Welt,

---

gekommen, vgl. 46 10. — עַל für אֶל wie II Sam 15 4 II Reg 25 20. — Die Gerechtigkeit Jahves gereichte den Feinden zur Vernichtung, den Israeliten zur Freude. Dem Sinne nach entsprechen sich die Reihen 11 c und 12 c einerseits, und 12 a und 12 b anderseits. Die Anordnung ist chiastisch. **12** Die Töchter Judas sind die Landstädte, vgl. Num 21 25 Jos 17 16. **13** Der Sänger fordert die Bewohner Jerusalems auf, sich selbst davon zu überzeugen, dass die Stadt völlig unversehrt geblieben ist; ihre Festungstürme stehn noch alle, ihr Wall ist erhalten geblieben, ihre Paläste stehn in alter Pracht. Mögen die Bürger Jerusalems sich diesen Anblick wohl einprägen, damit sie daraus Anlass nehmen, der kommenden Generation von Jahves Grösse und Gnade zu erzählen. **14** לְחֵילָה mit aufgelöstem Mappik nach G-K 91 e. — פַּסְּגוּ, nur hier, und die Wurzel in dem Namen des Berges פִּסְגָּה, bedeutet im nachbibl. Hebr. (s. Levy) durchschneiden, spalten. Das Hif. kommt vor in der Bedeutung »quer hindurchgehn« (durch einen Weinberg). **15** Der Vers nennt das, was die Väter der kommenden Generation erzählen sollen. — זֶה dieser, der Zion so wunderbar geschützt hat, ist Jahve, der Gott Israels. — על־מות gibt zum Texte des Psalms gezogen keinen Sinn, denn es könnte nur bedeuten: er wird uns zum Sterben leiten. Der Syrer (*super mortem*) und einige hebr. Hss. lesen עַל־מָוֶת; aber dieser Gedanke wäre hier ganz unvorbereitet. LXX *εἰς τοὺς αἰῶνας*, Sym. *εἰς τὸ διηνεκές* lasen עֹלָמוֹת; aber der Plural lautet in der Bibel sonst immer עוֹלָמִים; erst in der Mischna findet sich die weibliche Pluralform in der Bedeutung Äonen. Das Targum und danach Luther versteht עַלְמוּת im Sinne von עֲלוּמִים »die Jugend«, was weder zu belegen ist noch einen befriedigenden Sinn gibt. Vermutlich hat das Wort musikalische Bedeutung (vgl. 9 1 עַל־מוּת לַבֵּן oder 46 1 עַל עֲלָמוֹת) und steht wie Hab 3 19 unter dem Liede, oder hat ursprünglich zu der Überschrift des folgenden Psalms gehört.

49

Das Rätsel (v. 5), das der Sänger vorträgt, und dessen Lösung er verspricht, ist dasselbe, mit dem der Dichter von Ps 73 (vgl. 37) sich abmüht: Warum geht es den Bösen so gut und warum dürfen sie die Frommen bedrängen? Die Antwort lautet: das Glück jener dauert nur eine Zeit lang; denn unabwendbar steht ihnen das Todesverhängnis bevor. Wie die Tiere sterben sie dahin ohne Hoffnung. Droht aber nicht dasselbe Geschick den Frommen? Dem einzelnen Frommen, ja. Die Weisen müssen sterben nicht minder wie die Toren. Aber die Gemeinde der Frommen stirbt nicht, denn Jahve bewahrt sie vor dem Tode und wird sie endlich über die Gottlosen triumphieren lassen. — Abgesehen von der Einleitung v. 2—5 ist der Psalm durch einen Kehrvers in zwei Abschnitte, v. 6—13 und 14—21 zerlegt.

3 So Leute wie auch Herren,
allzumal Reich und Arm.
4 Mein Mund soll Weisheit reden,
und das Dichten meines Herzens Einsicht.
5 Ich will mein Ohr dem Spruche leihn,
bei der Zither mein Rätsel lösen.
6 Warum muss ich des Bösen Tage ʿsehnʾ,
ʿwo mich mit Frevel umringen meine arglistigen [Feinde]ʾ?

---

Der Sänger wendet sich mit der Aufforderung, seinen Spruch anzuhören, an alle Welt. Denn es handelt sich bei seinem Problem nicht um einfache Privatverhältnisse. Vielmehr stehn sich zwei Klassen innerhalb des Volks gegenüber: die gottlosen Reichen und die armen und von jenen bedrückten Frommen, in deren Namen der Sänger spricht. *Vox ecclesiae super lazaro et divite purpurato* ist der Psalm in einer Handschrift des psalterium Hieronymi überschrieben. Dieser Gegensatz hat zu allen Zeiten bestanden, und es lässt sich aus ihm nicht einmal folgern, ob der Psalm vorexilisch oder nachexilisch ist. Aber der Anfang, der an das sicher nicht vorexilische Proömium zu den Proverbien erinnert, macht es wahrscheinlich, dass der Psalm frühestens der Zeit des Exils angehört.

Im einzelnen enthält der Psalm für uns noch andere Rätsel als das, welches der Dichter vorträgt. Zum Teil ist dies sicher auf Rechnung des stark korrumpierten Textes zu setzen.

Metrum: Doppeldreier; v. 11c. 12c einfache Dreier.

**3** בני אדם und בני איש scheint wegen des Parallelgliedes einen Gegensatz zu bilden. Im Syrischen sind בני נשא (= בני אדם) die gemeinen Leute, s. Land, Anecdota I 37 Mitte (wo sie im Gegensatz zu Königen stehn). בני איש sind dann die Vornehmen, vgl. 4 3. Die Aufzählung in den beiden Gliedern ist chiastisch. Reich und Arm erklärt Targ., dem Sinn gemäss richtig, als Ungerechte und Gerechte; um das Schicksal beider Klassen handelt es sich im Psalm. **4** חכמות ist vermutlich Singular mit der seltenen Endung *ôth*, s. Ges. Buhl s. v. — Statt הגות las Origenes הָגִית. — תבונות betrachten alle alten Übersetzer als zweites Objekt zu ידבר. Neuere sehn הגות לבי als Subjekt und תבונות als Prädikat an: »Und das Dichten meines Herzens ist Einsicht«. Der Plur. wie 78 72. **5** Der Sänger will sein Ohr neigen, um einen Spruch zu vernehmen, der ihm von oben zugeraunt wird, und ihn dann seinerseits vortragen und auslegen; vgl. Pindar: *μαντεύεο Μοῦσα, προφητεύσω δ' ἐγώ.* Der Dichter bezeichnet also die von ihm vorgetragene Lösung des Rätsels als eine ihm zu teil gewordene göttliche Offenbarung. Bei Zitherbegleitung trägt er seine Offenbarung vor ähnlich wie die alten Propheten, I Sam 10 5 II Reg 3 15. Auch die Sphinx singt (ᾄδει) ihr Rätsel. **6** Der Dichter legt sein Rätsel vor. Nach dem jetzigen Text לָמָּה אִירָא, wonach er erklärt, sich nicht fürchten zu brauchen, handelt es sich jedoch garnicht um ein Rätsel. Der Dichter meinte אֶרְא, und die Frage besagt dasselbe wie die Klage 73 3 שלום רשעים אראה. Die falsche Vokalisation wurde durch v. 17 veranlasst. Die Tage des Bösen sind die Tage, an denen er herrscht und wohl auf ist, anders 94 13. Dass der Fromme dies ansehn muss und darunter leidet, ist das Rätsel, das den Dichter bewegt. Die Lösung folgt v. 8ff. Wellh. irrt, wenn er meint, אִרְא würde zu übersetzen sein: »warum soll ich mich laben am Tage des Unglücks«. רָאָה בְּ wird auch gebraucht von dem Sehen, das schmerzliche Gefühle hervorruft, Gen 44 34 21 16 Est 8 6. רע = der Böse, wie 5 5. — 6b enthält eine nähere Erläuterung des vorhergehenden בימי רע in der Form eines Umstandsatzes, G-K 156d. Die Zeit der Herrschaft des Bösen ist zugleich eine solche, da der Fromme von Gewalttat Hinterlistiger umgeben ist. עָקֵב heisst überall die Ferse oder metonymisch die Fussspur. Danach wird עֲוֹן עֲקֵבַי meistens nach LXX (ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου κυκλώσει με) Hier. Sym. erklärt: [wenn] die Schuld meiner Tritte [d. h. meine Fehltritte] mich umgibt. Aber abgesehn

7 Die sich auf ihre Macht verlassen,
und sich ihres grossen Reichtums rühmen? —
8 Nur wird keiner ˹losgekauft werden˺,
er kann Gott sein Lösegeld nicht zahlen,
9 (Denn zu schwer ist der Loskauf ihrer Seele,
und so unterlässt er es für immer)

---

von der Sonderbarkeit dieses Ausdrucks handelt es sich nicht um die Sünde des Sängers, unter der er zu leiden hat, sondern um die seiner Feinde. Auch gewinnt man bei dieser Auffassung für הבטחים v. 7 keinen Anschluss. Nach dem Syrer und einem Araber, welche עקבי »meine Feinde« übersetzen, erklären Hitzig, Del. u. a.: »Wenn die Sünde meiner Widersacher mich umringt«. Der Ausdruck wäre, wenn auch ungewöhnlich, so doch verständlich. Aber für עָקֵב lässt sich die Bedeutung »Widersacher« nicht nachweisen, und es ist zweifelhaft, ob der Syrer die jetzige Vokalisation befolgte. Origenes transskribierte *αων ακουββαει ιεσουββουνει* d. i. עֲוֺן עֲקֻבַּי יְסֻבֻּנִי. Dies gibt einen vortrefflichen Sinn. סָבַב ist mit dem doppelten Akkusativ konstruiert nach G-K 117 dd. עָקֹב, Jer 17 9 von dem trügerischen Herzen gebraucht, bezeichnet im Psalm die hinterlistigen Feinde, die den Sänger umgeben und ihm auf jede Weise zu schaden suchen. Der Ausdruck wie 102 9 מְהוֹלָלַי. **7** Die Feinde werden hier als solche charakterisiert, die auf ihren Reichtum pochen. Das Partizip הבטחים wird in 7 b durch das Verb. fin. יתהללו fortgesetzt. — Lies עֲלֵי. **8** Die Lösung des Rätsels. Der Reichtum der Gottlosen reicht doch nicht aus, wenn es sich darum handelt, vom Tode zu lösen. — Den überlieferten Text אָח וגו׳ übersetzten LXX Sym. Syr. vgl. Luther: »ein Bruder löst nicht (jemanden)«; Hier. und im Anschluss an ihn die meisten Neueren: *fratrem redimens non redimet vir* (das Partiz. *redimens* als Wiedergabe des Inf. abs. פָּדֹה). Jedoch erwartet man den Gedanken, dass der Reiche sich selbst nicht erlösen kann. Ferner wäre die betonte Stellung von אָח im Anfang des Satzes ungerechtfertigt; sie würde den absurden Gedanken involvieren, dass der Mann (der Reiche) einen andern als seinen Bruder allerdings lösen könne. Auch würde bei dieser Erklärung das Suffix bei אָח (אחיו) nicht entbehrt werden können, wie denn auch meistens bei dieser Auffassung (z. B. vom Targum) ohne weiteres ergänzt wird »seinen Bruder«. Endlich erwartet man zu Anfang von v. 8, welcher den Gegensatz zwischen dem Reichtum der Gottlosen und ihrem endlichen Schicksal ausspricht, eine Partikel, die diesen Gegensatz andeutet, vgl. z. B. 73 18. Diese Partikel gewinnt man und entgeht zugleich den genannten Schwierigkeiten, wenn man mit Ewald auf Grund einiger Handschriften אַךְ für אָח liest, oder annimmt, dass אח ungenau für אך geschrieben ist, wie Ez 18 10. 21 20. (Der Midrasch fasst אח als »Wehe«, wie Ez 6 11). Diese Auffassung des אח (אך) macht nun aber weiter nötig, יִפָּדֶה als Nifal auszusprechen. Die Partikel אַךְ, ebenso wie v. 16 gebraucht, wo auch יפדה wieder auftritt, dient dazu, die Macht des Reichen zu beschränken; und grade in dieser Beschränkung zeigt sich, dass sein Glück nur ein Scheinglück ist, denn durch all' seinen Reichtum wird er nicht (vom Tode) befreit. Das Nifal יִפָּדֶה kann als Passiv oder als Reflexiv (»er befreit sich nicht«) aufgefasst werden; die letztere Bedeutung ist die ursprüngliche. Wegen des Inf. abs. Qal neben dem Verb. fin. im Nifal vgl. G-K 113 w. — לֹא, sonst vor dem Verb. fin., steht hier vor dem Inf. abs. wie Gen 3 4 Am 9 8. — כֹּפֶר ist Ex 21 30 die Busse (*mulcta*), die jemandem auferlegt wird als Ersatz für die andernfalls zu erleidende Todesstrafe. Dass der Psalmist jene Stelle im Auge hat, folgt daraus, dass parallel mit כֹּפֶר an beiden Stellen פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ gebraucht wird. Das Suffix in כָּפְרוֹ beziehn LXX (*ἐξίλασμα ἑαυτοῦ*, al. *αυτου*) wohl richtig auf den Reichen. Zur Erläuterung dient ein assyrisches für einen Kranken an die Gottheit gerichtetes Gebet bei Jeremias, Kultustafel von Sippar, S. 27 »Nimm an sein Geschenk, nimm sein Lösegeld«, (*liḳê pidêšu* = hebr. קַח פִּדְיוֹנוֹ). Vgl. ferner eine moderne arabische Leichenklage bei Wetzstein in Ztschr. f. Ethnologie, Bd. 5 S. 298:

[10]Dass er noch für die Dauer lebe,
die Grube nicht sehe.
[11]Denn er sieht Weise sterben,
zumal Tor und Narr vergehn,
Und andern hinterliessen sie ihre Macht.
[12]'Gräber' sind ihre Häuser für ewig,
ihre Wohnungen für alle Geschlechter,
Sie, die mit ihrem Namen Ländereien benannten.
[13]Und der Mensch, in Herrlichkeit, bleibt nicht,
wird gleich den Tieren, sie müssen verstummen.

---

»Ach, wenn er doch zu lösen wäre! Wahrlich ich zahlte das Lösegeld!
Löst mich, teure Blutsverwandte, mit feingliedrigen Rossen!
Ach, wenn er doch zu lösen wäre! Wahrlich, ich zahlte das Lösegeld!
Löst mich, meine lieben Brüder, mit jungfräulichen Mädchen!«

**9** Über die Form וְיֵקַר vgl. G-K 69f. Die Bedeutung ist entweder, dass die Lösung zu teuer (I Sam $26_{21}$) oder zu schwer ($139_{17}$) ist. — Das Pluralsuffix in נַפְשָׁם erklärt sich daraus, dass der Reiche ein Kollektivum ist. — וחדל erklärt Hier. (*sed quiescet*) und ähnlich das Targ.: er hört auf zu existieren. Nach der Massora, welche Num $9_{13}$ vergleicht, bedeutet es: der Reiche unterlässt den unnützen Versuch, sein Leben loszukaufen. Das Perf. וחדל ist ein konsekutives. **10** Der Jussiv ויחי ist vermutlich abhängig von 8b, wobei dann v. 9 eine Parenthese sein muss. Andere fassen die Kopula vor יחי konditional oder konzessiv, und כִּי in v. 11 adversativ, so dass der Sinn wäre: »Und lebte er noch fort eine Ewigkeit, schaute nicht die Grube: er wird sie schauen; Weise sterben u. s. w.«. Sententia satis ieiuna (Rosenm.). Wellhausen streicht v. 10 als Glosse zu v. 8. Duhm endlich zieht ויחי עוד zu v. 9: »und abstehn muss er für immer, noch weiter zu leben«, ein »greuliges« hebräisch. Wahrscheinlich ist der Text in v. 9. 10 stärker korrumpiert, zumal da auch das Metrum nicht in Ordnung ist. **11** Die Gewissheit des dem gottlosen Reichen bevorstehenden Todes wird begründet. Er selbst sieht, wie alle, die Weisen nicht minder wie die Toren, sterben müssen. So kann auch er diesem Schicksal nicht entgehn, und wie jene muss er seine Güter anderen hinterlassen. — 11b hat eine Hebung zu viel. **12** Die Texteslesart קִרְבָּם וגו׳, welche Aq. Sym. Hier. vorfanden, wird erklärt: »Ihr Inneres, d. i. ihr Sinn, ihre Meinung ist, ihre Häuser würden ewig dauern«. Aber קֶרֶב kommt in dieser Bedeutung sonst nicht vor. Augenscheinlich ist nach LXX Syr. Targ. Midrasch (קְבָרָם) קְבָרִים für קרבם zu lesen, eine Lesart, die auch Qimchi noch bekannt war, vgl. Koh $12_{5}$. Der Plural »ihre Häuser« ist ebenso zu erklären wie das Suffix in v. 9 und geht auf die Reichen, ist hier aber veranlasst durch die verschiedenen Subjekte in v. 11, denn freilich steht es ja in dieser Beziehung mit den einzelnen Weisen nicht anders als mit den gottlosen Reichen, vgl. zu v. 16. — 12c קראו גו׳ fasst schon Sym. (*ὀνομάσαντες ἐπ᾽ ὀνομασίαν αὐτῶν τὰς γαίας*) richtig als einen untergeordneten Satz, der die frühere Herrlichkeit der jetzt in den Gräbern liegenden Reichen schildert. Als Beispiele für das, was der Dichter hier von den Reichen aussagt, führt Raschi Antiochia an, das nach Antiochus, und Seleucia, das nach Seleucus benannt wurde, sowie Gen $4_{17}$, vgl. Jdc $18_{29}$. Aber es handelt sich nicht um Städte, auch nicht um Länder (ארצות), sondern um Ländereien, Güterkomplexe, an denen der Name der Besitzer gehaftet zu haben scheint. Der Plural ארמות nur hier. — Lies des Metrums wegen עַל statt עֲלֵי. **13** Der Kehrvers, etwas verschieden von v. 21, führt in einem kurzen Wort den Gedanken aus, dass der Reiche sich in Bezug auf sein endliches Schicksal nicht von dem Vieh unterscheidet, vgl. Koh $3_{18.\ 19}$. בִּיקָר scheint nach Analogie von $25_{13}$ zum Prädikat zu gehören; da es aber v. 21 sicher zum Subjekt gehört, wird man es auch v. 13 zu אָדָם zu ziehn haben: der Mensch, wenn er auch in Pracht und Herrlichkeit lebt, bleibt nicht. לִין wie Prv $19_{23}$. Unrichtig lasen LXX Syr.

14 Das ist das Schicksal derer, die in Zuversicht leben,
und derer, die ihnen ˹nachlaufen so wie sie˺. Sela.
15 Wie eine Schafherde ˹steigen˺ sie zur Unterwelt hinab,
der Tod weidet sie;
Und Fromme werden über sie herrschen am Morgen
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

יָבִין wie v. 21; die Texteslesart bezeugen Sym. Hier. Targ. — נִדְמוּ fassen die meisten Neueren als Relativsatz: »welche hingewürgt werden«; jedoch müsste es dann nach Analogie von 42 2 heissen כַּבְּהֵמוֹת; auch wäre die Anwendung des Wortes נִדְמוּ (»sie werden zum Schweigen gebracht«) auf die Tiere auffallend. Mit den Versionen bezieht man es daher besser auf das Kollektivum אָדָם. **14ff.** Noch einmal wird das Schicksal der Reichen und ihrer Anhänger hervorgehoben, um das entgegengesetzte schöne Los der Frommen v. 16 desto deutlicher hervortreten zu lassen. **14** זֶה geht auf das Vorgehende, vgl. Job 18 21. 20 29. — כֶּסֶל לָמוֹ ist ein Relativsatz G-K 155e, und ebenso das zweite Versglied. — כֶּסֶל ist das Selbstvertrauen der Reichen, die nicht an ihr Ende denken, vgl. Job 31 24. — Den überlieferten Text in 14b übersetzt Sym. *οἱ δὲ μετ' αὐτοὺς λόγον αὐτῶν εὐδοκήσουσιν,* Del. nach Hitz. »und derer, die nach ihnen, d. i. wenn sie gesprochen, oder allgemeiner: hinter ihnen drein, d. i. in ihre Fusstapfen tretend, Gefallen haben an ihrem Munde, d. i. ihren hochmütigen frechen vermessenen Reden«. Aber der Ausdruck »hinter ihnen her an ihrem Munde Gefallen haben«, wäre sehr auffallend; auch ist im vorhergehenden nicht sowohl von den Worten als von dem Verhalten (dem Selbstvertrauen) der Reichen die Rede gewesen. Hier. übersetzt nach Aq. *et post eos iuxta os eorum current,* also יָרֻצוּ und כְּפִיהֶם. Ersteres passt gut zu אַחֲרֵיהֶם; dagegen ist בְּפִיהֶם, von Aq. Hier. ungeschickt buchstäblich übersetzt, soviel wie כְּפִיהֶם Job 33 6. So bereits Qimchi alternativ unter Vergleichung von Ex 12 4. **15** Das Todesgeschick der Reichen (דַּרְכָּם) wird weiter ausgemalt. Mit כַּצֹּאן wird die Vergleichung von v. 13 wieder aufgenommen. Zur Erläuterung des Bildes vergleicht Cheyne eine Stelle aus der Hamasa (Freitag p. 375. II 21), wo ein von einer Seuche betroffener Stamm mit einer Kamelherde verglichen wird mit dem Tod als Hirten, zu dessen Stall sie alle eingehn müssen, die einen früher, die andern später. — שַׁתּוּ von שָׁתַת wie 73 9 = שִׁית. LXX Aq. Hier. (*in inferno positi sunt*) Qimchi u. a. geben dem Verb intransitive Bedeutung, die sonst freilich nicht nachweisbar ist. Andere betrachten als Subjekt das unbestimmte »man«: man legt sie in die Unterwelt; jedoch müsste es dann שָׁתוּם heissen. Zudem ist 88 7 שִׁית mit בְּ konstruiert, nicht mit לְ. Unter Vergleichung von Prv 2 18 emendiert Graetz שַׁחוּ von שׁוּחַ »hinabsinken«. Da aber jene Stelle selbst kritisch zweifelhaft ist (s. Nowack), so liest man nach Job 21 13 besser יֵחַתּוּ, Imperf. von נָחַת (vgl. Dillman ad l.), wofür auch das parallele Imperf. יִרְעֵם spricht. — Der Tod ist personifiziert als Hirte. Das Weiden versteht Luther unrichtig vom Abnagen des Fleisches, wenn auch ein arabischer Dichter von den »Zähnen des Todes« spricht; vielmehr treibt der Tod die Schatten der gottlosen Reichen wie eine willenlose Herde vor sich her. — Inwiefern die Frommen über die verstorbenen Reichen herrschen werden (vgl. Jes 14 2), hat der Dichter nicht gesagt. Man wird an den Triumph denken müssen, der den Rechtschaffenen über die Gottlosen durch die Tatsache des Todes der letzteren zu teil wird. Noch stärker heisst es Mal 3 21: »Ihr werdet die Gottlosen zertreten«. Übrigens muss יִרְדּוּ vokalisiert werden. — Der Morgen ist nicht der Auferstehungsmorgen, sondern der Tag, an dem den Frommen die Sonne des Heils aufgeht, Mal 3 20 Ps 46 6. — Die folgenden Worte sind augenscheinlich korrumpiert und nicht mehr zu verstehn. Dafür spricht auch der Umstand, dass das Metrum versagt. צִיר (so Aq. Hier. Syr. Targ.) ist ein Bild (Götzenbild) Jes 45 16. LXX *ἡ βοήθεια αὐτῶν,* Sym. *τὸ κρατερὸν αὐτῶν* lasen das Qere, womit aber kein erträglicher Sinn erreicht wird. Das Kethib erklärt man: »und ihre Gestalt zehrt die Unterwelt ab«, wörtlich: »ist zum Verzehren (G-K 114h) der Unterwelt«. Etwas Ähnliches wird der Dichter

16 Nur meine Seele wird ʿJahveʾ erlösen,
denn der Hölle Arm wird er mich entreissen. Sela.
17 Zage nicht, wenn einer reich ist,
wenn seines Hauses Herrlichkeit auch gross;
18 Denn bei seinem Tode nimmt er das alles nicht mit,
seine Herrlichkeit steigt nicht ihm nach hinab.
19 Ob er seine Seele in seinem Leben segnet,
und man dich lobt, weil du dir gütlich tust, —
20 Sie wird zum Geschlecht seiner Väter kommen,
die in Ewigkeit das Licht nicht sehn werden.
21 Der Mensch, in Herrlichkeit, doch ohne Verstand,
wird gleich den Tieren, sie müssen verstummen.

---

gesagt haben, aber gewiss hat er sich deutlicher ausgedrückt. — מזבל לו erklären einige: aus ihrer Wohnung, d. i. aus der Wohnung, welche die Gestalt hat. Aber was ist das für eine Wohnung? Andere: so dass sie (die Gestalt) keine Wohnung mehr hat. Noch andere wollen מִזְבֻל oder מִזְּבֻל lesen und שאול damit verbinden: »Die Unterwelt ist für sie (für die Gestalt) Wohnung«. Aber ein Wort מִזְבָּל gibt es nicht. Wellh. liest זְבֻל לָמוֹ. Lucian bietet *ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν ἐξώσθησαν*, vgl. 36 13; ähnlich Syr. Doch ist dies wohl nur ein Versuch, irgend einen Sinn herauszubringen. **16** אך beschränkt den Gedanken der Allherrschaft des Todes, vgl. v. 8. Es gehört logisch zu נַפְשִׁי, G-K 153. Der Sänger weiss, dass Jahve ihn dem Geschick, das den gottlosen Reichen droht, entreissen wird. Dies ist die andere Seite der Lösung des Rätsels. פדה muss notwendig hier dieselbe Bedeutung haben wie v. 8, also von der Befreiung von oder der Bewahrung vor dem Tode verstanden werden. Dass der Sänger nur einer augenblicklich drohenden Lebensgefahr zu entgehn hofft, ist durch nichts angedeutet; auch wäre das eine wenig befriedigende Lösung des Rätsels. Anderseits wäre die Erwartung, dass Jahve ihn wie Henoch hinwegnehmen wird (so Qimchi), doch zu kühn. Als einzelner wird auch er sterben v. 11. Nur wenn er im Namen der frommen aber duldenden Gemeinde spricht, welche die Gewähr dauernden Bestandes hat, ist sein Satz gültig. Vgl. Hos 13 14. נַפְשִׁי im Munde der Gemeinde wie 11 1. מיד שאול ist mit dem Syr. zu 16b zu ziehn. Die invertierte Stellung des כי wie 128 2. Nach der überlieferten Akzentuation übersetzen Ew. Hitz.: »Gott wird meine Seele erlösen aus der Hand der Unterwelt, wenn sie mich fasst«. Jedoch spricht gegen diese Auffassung der Umstand, dass שאול sonst (auch Job 26 6) Gen. fem. ist. »Er (Gott) wird mich aufnehmen« müsste heissen יאספני 27 10. **17** Nachdem die Gewissheit der Errettung der Gemeinde vom Todesgeschick gegenüber dem sicheren Untergange der Gottlosen konstatiert ist, besteht für jene kein Anlass mehr, angesichts der zeitweiligen Herrschaft dieser (v. 6) zu zagen. Die Anrede fasst man nach Aben Esra am besten als Selbstanrede. **18** Die Negation לא gehört zum Verbum, Jer 13 7. Der Artikel in הכל weist hin auf den genannten Reichtum des Gottlosen. כבודו ist der כבוד ביתו v. 17. **19** Wenn dieser Vers den Grund für v. 18 enthielte (»weil er sich bei Lebzeiten gütlich tat«), so müsste statt יברך das Perf. בֵּרַךְ stehn. כי setzt also einen Fall wie v. 17, II Sam 16 10. Den Nachsatz bildet v. 20. Wenn der Reiche es auch in seinem Leben gut hat, er muss davon, hinab in die Unterwelt zu seinen Vätern. נפשו יברך erklären Aben Esra und Bar Hebr. nach Dtn 29 18 richtig: er lebte vergnügt, ass und trank, vgl. Lk 12 19. — 19b ist Anrede des Dichters an den Reichen. Subjekt in יודך ist die törichte Menge, die selbe wie 14b. **20** Subjekt zu תבוא muss wegen des Suffixes in אבותיו die Seele sein; so LXX. Dagegen Aq. Sym. Theod. Sexta Targ. *venies;* doch müsste dann אֲבוֹתֶיךָ gelesen werden. Im Gegensatz zu den Schmeichlern, die den Reichen wegen seiner Genussucht lobten, hält der Dichter ihm sein unabwendbares trostloses Geschick vor Augen. — Das Geschlecht der Väter bezeichnet die bereits verstorbenen gottlosen Vorfahren des Reichen, die für ewig im Grabesdunkel sind, und mit denen der gleichgesinnte Nachkomme vereinigt werden wird. 20b ist Relativsatz; richtig

## 50. *Vom rechten Opfer.*

1 Ein Psalm von Asaph.
Die Gottheit, Gott, Jahve redet und ruft die Erde,
Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang.
2 Von Zion, der Schönheit Krone,
leuchtet ʿJahveʾ auf . . .
3 Unser Gott kommt und kann nicht schweigen;
Fressendes Feuer geht vor ihm her,
und rings um ihn stürmt es gewaltig.

---

Sym. *οὐ βλέποντες.* **21** Der Kehrvers v. 13 kehrt mit leichter Abwandlung wieder. Statt בל ילין heisst es hier ולא יבין. Dies ist neben ביקר eine zweite attributive Bestimmung zu אדם. Der Dichter berichtigt den Gedanken von v. 13 dahin, dass nicht jeder Reiche den Tieren gleicht, sondern nur der, welcher seinen Reichtum unverständig gebraucht.

50

In Feuer und Sturm, den Symbolen seiner Majestät, erscheint Jahve, um mit seinem Volk zu rechten. Seine Anklage bezieht sich nicht auf Vernachlässigung des äusseren Gottesdienstes; bringt doch Israel Opfer die Menge dar. Aber die Tieropfer haben für Jahve keinen Wert, da er ihrer nicht bedarf; er verlangt statt dessen Opfer des Danks und des Gebets. Mit einem neuen Ansatz v. 16 wendet sich die göttliche Strafrede in verschärftem Ton an eine besondere Klasse im Volk, an die Heuchler, die Jahves Worte beständig im Munde führen, aber durch ihren lasterhaften Wandel ihre eignen Worte Lügen strafen. Mit ernster Drohung an die Frevler, zugleich aber auch mit einer frohen Verheissung an die Folgsamen schliesst der Psalm, der wie ein Echo von Jes 1 klingt; vgl. Mch 6 6—8.

Als der Psalm gedichtet wurde, bestand der Tempel mit seinem Opferkultus, s. v. 8; es fragt sich, ob es der vor- oder der nachexilische Tempel war. Nun klagt Mal 1 7. 8 über mangelhafte Opfer, also wird der Dichter jedenfalls nicht in dessen Zeitalter gelebt haben. Die Bezeichnung Zions als Krone der Schönheit v. 2 passt besser auf den ersten als auf den zweiten Tempel, s. Esr 3 12. Zudem scheint Thr 2 15 eine Reminiszenz aus Ps 50 2 zu sein. Die Kenntnis des Gesetzes und das Prunken mit ihr v. 16 erklärt sich am natürlichsten aus der Zeit nach der Reformation des Josias 622. Demnach wird der Psalm aus den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung Jerusalems (586) stammen.

Metrum: Doppeldreier; v. 1a Sechser; v. 1b. 3a. 7c. 16a. 21c. 23a einfache Dreier.

Die Verse 1—4 sind eine poetische Erweiterung von Dtn 33 2, die dazu dient, die Aufmerksamkeit für die folgende Offenbarung anzuregen. **1** Die drei Gottesnamen sind durch drei distinktive Akzente von einander getrennt; ebenso Aq. Sym. Theod. Hier. (*fortis, deus, dominus*), vgl. Jos 22 22; die Auffassung der LXX (*θεὸς θεῶν κύριος*) würde אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים oder אֵל אֵלִים verlangen. Die Häufung der Namen oder Titel dient dazu, die Majestät Gottes zu kennzeichnen. Sie ist für den antiken Geschmack nicht etwa »unerträglich« (Kautzsch), sondern gehört »in eine sehr frühe Stufe der sakralen Sprache«, und ist auch in anderen Religionen mit Zähigkeit bis in die spätesten Zeiten festgehalten; s. Maas, Orpheus S. 199 ff. — Gott ruft alle Welt herbei, nicht um sie zu richten, denn das Gericht ergeht nur über Israel, sondern um Zeuge desselben zu sein. **2** Zion als Krone der Schönheit wie 48 3 Thr 2 15 JSir 45 12 I Mak 2 12, wo der Tempel *ἡ καλλονὴ ἡμῶν* heisst, vielleicht mit Beziehung auf den Psalm. Von Zion her lässt der Dichter Jahve erscheinen, weil er dort sein Heiligtum hat, in dem er gegenwärtig ist, vgl. 14 7. — In 2b fehlt eine Hebung. **3** אַל drückt hier schwerlich einen Wunsch aus, da ja nach 3b Jahve bereits tatsächlich im Wetter (Job 38 1) erscheint; es dient vielmehr als Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehen kann, G-K 109e. Wellh. dagegen

4 Er ruft dem Himmel droben zu,
und der Erde, sein Volk zu richten.
5 »Versammelt mir meine Frommen,
»die meinen Bund unter Opfer geschlossen«.
6 Da verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit,
denn ʿJahveʾ ist Richter. Sela.
7 »Höre, mein Volk, und lass mich reden,
»Israel, und lass mich dich mahnen,
»ʿJahveʾ, dein Gott, bin ich.
8 »Nicht deiner Opfer wegen will ich dich rügen,
»sind doch deine Brandopfer immer vor mir.
9 »Ich nehme nicht aus deinem Hause den Farren,
»aus deinen Hürden Böcke;
10 »Denn mein ist alles Wild des Waldes,
»und die Tiere auf den Bergen der Tausende.
11 »Ich kenne jeden Vogel der Berge,
»und was sich auf der Ebne bewegt, ist mir gegenwärtig.

---

streicht die Worte יבא אלהינו ואל יחרש als einen an den Rand geschriebenen Seufzer eines alten Lesers. — Über das Fem. נשׂערה bei einer Naturerscheinung vgl. G-K 144c. **4** Himmel und Erde sollen die Schuldigen herbeirufen und zugleich Zeugen des Gerichts sein, Jes 1 2 Dtn 4 26. 31 28. — מֵעָל meistens Präposition, hier als Adverb, wie Gen 27 39. 49 25, für מִמַּעַל I Reg 8 23 Jes 45 8. — Subjekt zu לדין ist Gott. **5** Die Anrede ergeht nach v. 6 an Himmel und Erde, die Vollzieher des göttlichen Willens sind. — חסידים heissen die Israeliten hier nicht, weil sie wirklich fromm sind, denn ihr Mangel an wahrer Frömmigkeit soll ja eben gerügt werden, sondern das Wort ist gewissermassen ein Titel der Israeliten (wie 79 2), der 5b erklärt wird; sie heissen חסידים, weil sie durch die Bundschliessung in ein bestimmtes Verhältnis zu Jahve getreten sind. 5b ist eine Hinweisung auf den Abraham- (Gen 15 18) oder Sinai-Bund (Ex 24 5). Das Partiz. geht auf die Vergangenheit nach G-K 116d. **6** Die Himmel vollziehn den göttlichen Befehl, indem sie die göttliche Gerechtigkeit preisen und somit gewährleisten, dass das Gericht ein unparteiisches sein wird. — 6b ist Begründung von צדקו, vgl. LXX Hier. *quia deus iudex est.* Andere beziehn das Part. שֹׁפֵט auf die Zukunft und lassen vor 6b ויגידו fortwirken: »dass Jahve richten will«. **7** Das Gericht beginnt, indem Jahve selbst als Kläger und Ermahner auftritt. Er hat ein Recht hierzu, weil er Israels Gott ist. »Jahve, dein Gott« mit Anspielung auf das erste Wort des Dekalogs Ex 20 2; vgl. 48 15. **8** Jahve will dem Volke keine Vorwürfe machen, dass es ihm keine oder nicht genügende Opfer darbrächte, denn er sieht ja fortwährend den Altar von Brandopfern rauchen, vgl. Jes 1 11. תָּמִיד ist vielleicht Anspielung auf das tägliche Brandopfer, das diesen Namen führte. **9** ff. Solcher Opfer bedarf Gott nicht. Die Israeliten brauchen ihm von ihrem Eigentum nicht zu geben, weil er an seiner Schöpfung volle Genüge hat. Die zum Opfer tauglichen Haustiere, Farren und Böcke, stehn im Gegensatz zu den grossen Scharen des Wildes, das sich in Gottes freier Natur tummelt. **10** Über die alte Kasusendung in חַיְתוֹ s. G-K 90n. בהררי־אלף wird meistens übersetzt: »auf tausend Bergen«. »Aber dem Zahlwort אֶלֶף geht sonst das Nomen der gezählten Sache in keinem sicheren Beispiel im stat. constr. vorauf«. Olsh. will deswegen lesen בהררי אֵל, vgl. 36 7, was auch in der Rede Gottes nicht befremdlich wäre, s. v. 14. 23. Nach הַרְרֵי נְמֵרִים Cnt 4 8 »Berge, auf denen die Panther wohnen« scheint aber der Ausdruck doch bedeuten zu können: »Berge, auf denen sich tausend, nämlich Tiere, aufhalten«. So Aq. Hier. *in montibus milium*, und Luther. Grade die grosse Anzahl der Tiere will der Sänger hervorheben. Vgl. auch König, Syntax § 313d. **11** Jahve kennt alle Vögel, wie zahllos sie auch sind, und es würde ihm daher leicht fallen, sich aus ihrer Zahl die nötige Nahrung zu wählen. — Statt הָרִים lesen

12 »Wenn mich hungert, so sag' ich's dir nicht,
»denn mein ist die Welt und ihre Fülle.
13 »Esse ich denn das Fleisch von Stieren?
»und trink' ich das Blut von Böcken?
14 »Opfre Gott Dank,
»und so bezahle dem Höchsten deine Gelübde,
15 »Und rufe mich an am Tage der Not:
»ich will dich erretten, und du sollst mich preisen«. ʿSelaʾ.
16 Zum Frevler aber spricht ʿJahveʾ:
»Was hast du meine Satzungen aufzuzählen
»und nimmst meinen Bund in deinen Mund?
17 »Da du doch die Zucht hassest
»und meine Worte hinter dich wirfst?
18 Wenn du einen Dieb siehst, so ʿläufstʾ du mit ihm,
»und mit Ehebrechern hast du Gemeinschaft.

---

LXX Syr. Targ. שָׁמַיִם, wie es sonst heisst; aber auch Hier. *montium*, wobei an die bewaldeten Berge zu denken ist. Gegenüber dem folgenden שָׂדַי wird dies die ursprüngliche Lesart sein. — Die Bedeutung von זִיז (auch 80 14) steht nicht ganz fest. Die alten Übersetzer verstehn z. T. ein einzelnes Tier (den Wildesel) darunter; Aq. Sym. Hier. (*universitas agri*) halten dagegen das Wort wohl richtiger für ein Abstraktum, von einem Reduplikationsstamm זאזא = זעזע (vgl. זוּעַ) »sich hin und her bewegen«. — עִמָּדִי parallel יָדַעְתִּי ist im geistigen Sinne zu nehmen: mir gegenwärtig, so dass ich es leicht zu finden wüsste. **12** אִם für לוּ setzt ironisch etwas Unmögliches als möglich, G-K 159 m. **14** Die positive Forderung Jahves an sein Volk. Mit תּוֹדָה ist nicht (Rosenm., vgl. ZATW 17 S. 262 ff. 22 S. 80) das Dankopfer (זֶבַח תּוֹדָה Lev 7 12) gemeint, an dem allein im Gegensatz zur עֹלָה Jahve Gefallen habe, sondern der allerdings vom Dankopfer entlehnte Ausdruck will sagen: bringe Gott als Dankopfer deinen Dank dar. Ebensowenig können unter den Gelübden v. 14 b materielle Leistungen verstanden werden, deren Wertlosigkeit für Gott der Dichter ja eben hervorgehoben hat. Der zweite Imperativ drückt vielmehr den Erfolg aus, den die Befolgung des ersten haben wird, vgl. G-K 110 f. Der Sinn ist: Wenn du Gott wirklich von Herzen dankbar bist, so hat dies für ihn denselben oder grösseren Wert, als wenn du ein gesetzliches Gelübdeopfer (נֶדֶר Lev 7 16) darbringen würdest. **15** Auch wenn Israel in Nöten ist, bedarf es keiner Opfer, sondern nur des vertrauensvollen Gebetes, um die Rettung herbeizuführen. — Am Ende von v. 15 haben LXX sehr passend *διάψαλμα* = סֶלָה. **16** Die göttliche Rüge ergeht jetzt an eine besondere Klasse von Israeliten, die durch die Bezeichnung רָשָׁע von den Übrigen abgesondert wird. Zugleich wird der Ton der Zurechtweisung ernster und vorwurfsvoller. Die grosse Menge der Israeliten, an die v. 7—15 gerichtet war, überschätzte die Opfer, weil sie von Jahves Wesen nicht die richtige Vorstellung hatte. Dies war jedoch im Grunde nur ein Mangel an Erkenntnis. Jetzt wendet sich die göttliche Rüge gegen diejenigen, welche Jahves sittliche Gebote wohl kennen, ja mit ihrer Kenntnis derselben prunken, aber trotzdem diese Gebote frech übertreten und in offenen Sünden dahinleben. — מה לך ist eine unwillige Frage. — Die חֻקִּים sind identisch mit den דְּבָרִים v. 17 und sind, wie die Ausführung v. 18 f. zeigt, die sittlichen Gebote des Gesetzes, speziell des Dekalogs. Der Gottlose weiss diese am Schnürchen aufzuzählen, aber er übertritt sie beständig. — ותשא setzt den Inf. לְסַפֵּר fort. — בריתי ist wohl Abkürzung von סֵפֶר בְּרִיתִי, d. h. das Bundesbuch Ex 20 f., in dem die sittlichen Forderungen Jahves an sein Volk verzeichnet sind. **17** Ein Zustandssatz, der den schroffen Gegensatz zwischen den Worten und Taten des רָשָׁע kennzeichnet, vgl. G-K 142 d. — Der Gottlose hasst die Zucht des göttlichen Gesetzes, d. h. er will sich in seinem Tun durch dasselbe nicht bestimmen und leiten lassen. — Du wirfst meine Worte hinter dich, d. h. du zeigst durch dein Verhalten, dass du sie tatsächlich verachtest, vgl. I Reg 14 9. — v. 18. 19. 20 zeigen an

19»Deinen Mund lässt du sich in Bosheit ergehn,
»und deine Zunge flicht Falschheit.
20»Du sitzest da, redest gegen deinen Bruder,
»gegen den Sohn deiner Mutter stösst du Lästerung aus. —
21»Das hast du getan, und ich habe geschwiegen;
»da dachtest du 'Frevel', ich wäre wie du;
»Ich will dich strafen und vor deinen Augen Anordnung treffen.
22»Merkt dies, ihr, die ihr Gott vergessen habt,
»damit ich nicht zerreisse ohne Rettung. —
23»Wer Dank opfert, der erweist mir Ehre,
»Und wer den Weg zurichtet (?) . . .
»den lasse ich 'Jahves' Heil erblicken.«

---

drei Geboten der zweiten Tafel, wie begründet der Vorwurf v. 17 ist. **18** רָצָה »Wohlgefallen haben an« wird ausser Job 34 9 mit בְּ konstruiert. LXX Syr. Targ. lasen וַתָּרָץ, und danach Luther. Dagegen Hier. *consentiebas ei.* Da die Lesart der LXX anschaulicher und zudem dem sonstigen Sprachgebrauch konformer ist, so ist sie vorzuziehn, vgl. Prv 1 10f. Übrigens hat 18a eine Hebung zu viel. — Zu 18b vgl. IISam 20 1. **19** Übertretung des achten Gebots. — Das Perf. שלחת hat frequentative Bedeutung. — Bosheit ist die Sphäre, in der die ungezügelte Zunge sich bewegt. — Die Zunge flicht gleichsam ein Netz, in dem der ehrliche Mann gefangen wird. **20** Zu תֵּשֵׁב vgl. 1 1. — דֳּפִי, nur hier und JSir 44 19 am Rande für מום, nach Aq. Sym. Hier. *obprobrium*, nach Rabbinen הִבָּה רָעָה. Der Ausdruck נתן דפי wie נָתַן קוֹל. **21** Zu solchem Frevel hat Jahve in seiner Langmut bisher geschwiegen. Daraus hat der Frevler den Schluss gezogen, dass auch Jahve, wie er selbst, die Sünde nicht verabscheue. Aber so verhält sich die Sache nicht, sondern Jahve wird ihn vor Gericht ziehn. Andere fassen והחרשתי als Frage auf: »und ich sollte schweigen?« (vgl. G-K 112cc), was schwerlich möglich ist. — Bei der von Aq. Sym. Hier. Targ. bezeugten Texteslesart הֱיוֹת אהיה stände der Inf. konstr. zur Verstärkung des Begriffs statt des absol. הָיֹה, wie G-K 113x meint, um den Hiatus zu vermeiden. Aber zu einer Verstärkung des Begriffs »sein« liegt kein Anlass vor (Duhm); auch hat das Versglied eine Hebung zu viel. LXX (*ἀνομίαν*) Theod. Syr. lasen הַוּוֹת statt היות (Vulg. *existimasti inique quod ero tui similis*). Dies הַוּוֹת ist die ältere Lesart, aber selbst erst die Randbemerkung eines Lesers, der seinem Abscheu vor den ruchlosen Gedanken des Gottlosen Ausdruck geben wollte. Für den Ausdruck vgl. 52 4. — ערך hat forensischen Sinn; als Objekt ist zu ergänzen מִשְׁפָּט, vgl. Job 23 4. 33 5. Syr. וְאֶעֶרְכָה. **22** Der Vers ist zunächst an die v. 16ff. angeredeten Frevler gerichtet, leitet aber zugleich die aus dem ganzen Psalm gezogene Lehre v. 23 ein, die auch den v. 7ff. angeredeten חסידים gilt. Das Bild 22b ist vom Löwen entlehnt. **23** Das erste Versglied gilt den v. 7—15, das zweite den 16—22 Angeredeten. — יכבדנני mit Nun epentheticum oder energicum, G-K 58i. — שׂם דֶּרֶךְ bedeutet Jes 43 19 Ez 21 24. 25 »eine Strasse herstellen«. Da דרך auch den sittlichen Wandel bezeichnet, übersetzt Sym. *τῷ εὐτάκτως ὁδεύοντι*, und danach Hier. *qui ordinate ambulat.* Freilich ist dieser Sprachgebrauch sonst nicht zu belegen. Del. betrachtet וְשָׂם als zweites Prädikat zu זֹבֵחַ: »und bahnt den Weg, auf welchem ich ihm zeigen werde u. s. w.«. Jedoch dürfte dann im folgenden ein בו schwerlich fehlen. LXX (*καὶ ἐκεῖ*) Syr. Luther lesen וְשָׁם, und diese Lesart kennt auch der Talmud Moed. Kat. 5a. Jedoch hätte שָׁם keine ersichtliche Beziehung. An Konjekturen sind vorgeschlagen וְתַם דֶּרֶךְ (Grätz), וִישַׁר דֶּרֶךְ vgl. 37 14 (Beer), וְשִׁלֵּם נְדָרָיו, nach v. 14. 15 Wellh.; Bezahlung der Gelübde bestehe überall in den Psalmen in Preis und Dank und nicht im Opfer. Das ist nicht ganz richtig, vgl 66 13 (Prv 7 14). Auch müsste es וּמְשַׁלֵּם heissen. Da dem Versglied eine Hebung fehlte, liegt vermutlich eine stärkere Korruption vor.

## 51. *Bussgebet.*

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David, 2 als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er zu Bathseba gegangen war.

3 Sei mir gnädig, ‘Jahve’, nach deiner Huld,
nach deiner grossen Barmherzigkeit tilge meine Sünden.
4 Wasche mich wohl von meiner Missetat,
und reinige mich von meinem Vergehen.

---

51

Israel fleht zu Jahve um Vergebung seiner Sünden, die schwer auf ihm lasten, um Verleihung der rechten Weisheit und um ein festes Herz v. 3—14. Als Dank für die Gewährung der Bitte will es Jahves Ruhm verkünden, damit die Sünder sich zu ihm bekehren. Denn solcher Dank ist ihm wohlgefälliger als Opfer und Gaben v. 15—19. Erst wenn die Mauern Jerusalems wieder aufgebaut sind, wird er auch diese äusseren Gaben gern wieder entgegennehmen v. 20. 21.

Die Angabe der Überschrift, nach der dies ergreifende Bussgebet von David nach seinem Ehebruch mit Bathseba (und der damit zusammenhängenden meuchlerischen Ermordung des Uria II Sam 11. 12) gesprochen wäre, ist aus verschiedenen Gründen unhaltbar. Vor allem spricht gegen sie v. 6. Mehrfache Berührungen mit Deuterojesaias (s. v. 5. 13. 14) und Ezechiel (v. 12) in Verbindung mit v. 20, wonach Jerusalems Mauern in Trümmern liegen, führen darauf, dass der Psalm frühestens im Exil entstanden sein kann. Ausserdem zeigen die beiden letzten Verse, dass es sich in dem Psalm nicht um die Sündennot eines einzelnen handelt, denn wie hätte ein solcher sein Bussgebet mit der Bitte um den Aufbau der Vaterstadt schliessen können? Vielmehr ist es die unter ihrer Sündenlast seufzende Gemeinde, zu deren Mund der Dichter sich gemacht hat. Dies hat zuerst Theod. v. Mops. erkannt, der den Psalm deutet »auf das Volk in Babel, welches seine Sünden bekennt und um Vergebung und um Aufhören seiner Verbannung bittet«. Auch Theodors weniger konsequenter Schüler Theodoret hat, wenn er auch die Überschrift festhält, doch in zweiter Linie den Psalm als Weissagung auf das Volk in Babel aufgefasst. Desgleichen zeigt die Überschrift in einer Handschrift des Psalterium Hieronymi: *vox Christi pro populo paenitente*, dass die Beziehung des Psalms auf das Volk in der alten Kirche verbreitet war. Dass die scheinbar so individuellen Züge in v. 7 und 15 sehr wohl und besser auf die Gemeinde als auf eine Einzelperson passen, zeigt die Erklärung. Sätze wie v. 8 und v. 12 haben freilich nur dann einen rechten Sinn, wenn sie auf den oder einen einzelnen Israeliten bezogen werden. Aber treffend bemerkt Olsh.: »Dass der Dichter, in der Einzahl redend, obgleich er für die Gemeinde schreibt, diesen und jenen Ausdruck hineinträgt, der nicht sowohl für die Gesamtheit als für jeden einzelnen in derselben passt, ist auf keine Weise unnatürlich«. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die theologische Bedeutsamkeit des Psalms bei dieser Auffassung nicht verliert, sondern gewinnt.

Metrum: Doppeldreier. v. 3 lies כרחמיך statt כרב רחמיך; v. 6d fehlt eine Hebung; v. 16a hat zwei Hebungen zu viel; אלהי תשועתי scheint Beischrift eines Lesers zu sein wie v. 19b *Jahve*. Ebenso wird v. 21 זבחי צדק oder עולה וכליל Glosse sein.

3 מָחָה wird gebraucht vom Auslöschen oder Abwischen von Geschriebenem aus einem Buch, Num 5 23. Die Vorstellung ist, dass Jahve die Sünde aus dem Schuldbuch tilgen möge, Jes 43 25. 4 Unter einem neuen Bilde wird die Sünde als Schmutz, der an den Kleidern haftet, gedacht. כִּבֵּס eigentlich »walken«, wird nur vom Waschen der Kleider gebraucht (LXX Sym. *πλῦνον*), während רָחַץ *λούω* das Waschen des Leibes bedeutet. Das Bild Jes 4 4 ist also etwas anders. — Statt des Kethib הַרְבֵּה, des adverbial gebrauchten Inf. abs., will das Qere den Imperat. הֶרֶב (verkürzt aus הַרְבֵּה G-K 75gg) lesen. Wegen der zwei asyndetisch neben einander stehenden Imperative vgl. G-K 120g

5 Denn meine Sünden erkenne ich selbst,
und mein Vergehn steht mir beständig vor Augen.
6 An dir allein habe ich gesündigt,
und habe getan, was dir missfällt,
Damit du gerecht seiest in deinem Spruch,
. . . rein seiest in deinem Urteil.
7 Ich bin ja in Sünden schmerzhaft geboren,
und in Verirrung hat mich meine Mutter brünstig empfangen.

---

Eine Nötigung das Kethib aufzugeben liegt nicht vor. **5** Der Grund der Bitte ist das drückende Bewusstsein der Sünde; nicht nur Jahve kennt sie, sondern auch der Sänger selbst, daher das betonte אני. Fast mit denselben Worten wie hier bekennt Jes 59 12 die Gemeinde ihre Sünden. — לנגדי wie 50 8: in meinem Bewusstsein. **6** Der Sänger sagt nicht, dass er auch gegen Jahve gesündigt habe, wie denn in der Tat jede gegen einen Menschen begangene Sünde auch Sünde gegen Gott ist; vielmehr schliesst das »gegen dich allein« die Verschuldung gegen Menschen aus. Keine exegetische Kunst ist im stande, diesen Ausspruch mit Davids Ehebruch und Mord zu vereinigen. Auf das richtige Verständnis führt Theod. v. Mops., indem er erläuternd hinzufügt »und nicht gegen die Babylonier«; und Theodoret reproduziert die Erklärung seines Lehrers folgendermassen: *σοὶ μόνῳ ἥμαρτον, περὶ τὰς σάς φησι δωρεὰς ἐγενόμην ἀχάριστος, καὶ τοὺς τεθέντας μοι παραβέβηκα νόμους· καὶ παντοδαπῶν ἀγαθῶν ἀπολαύσας, ἀγνώμων περὶ ταῦτα γεγένημαι· τοὺς δὲ Βαβυλωνίους οὐδὲν ἀδικήσας, μεγάλα παρ᾽ ἐκείνων ἠδίκημαι.* Die Gemeinde ist sich ihrer Schuld gegen Jahve voll bewusst; sie hat ihn, vermutlich durch Götzendienst, verleugnet; sie weiss aber auch, dass sie ihren Unterdrückern keinen Anlass zu den grausamen Misshandlungen gegeben hat. Darum kann sie von Jahve allein Vergebung erwarten. Natürlich sollen diese Worte nicht dazu dienen, die Schuld abzuschwächen, sie verstärken sie vielmehr. Denn wenn alle Sünde Israels ausschliesslich gegen Jahve gerichtet war, so erkennt es damit an, dass die Leiden, unter denen es seufzt, eine Strafe des gerechten Gottes sind. — למען bedeutet nie »sodass«, sondern leitet überall den Zweck ein. Der Zweck der Sünde Israels war der Nachweis der Gerechtigkeit Jahves im Gericht über die Sünde, und damit seine Verherrlichung, Röm 3 5. Allerdings verfolgte nicht Israel bei seinem Sündigen diesen Zweck, sondern Jahve, ohne dessen Allwirksamkeit auch die Sünde Israels nicht zu stande kommt. Dass auch die Sünde nicht von Jahves Allwirksamkeit unabhängig ist, ist eine durchgehende Voraussetzung des AT, vgl. z. B. II Sam 24 1 Jes 6 10 63 17 Jdc 9 23 I Sam 16 14 18 10 19 9 I Reg 22 21. Freilich steht die sittliche Verantwortung des Menschen dem AT ebenso fest. Das philosophische Problem, wie beides zu vereinigen sei, hat das AT sich nicht einmal gestellt, geschweige denn gelöst. — תצדק] Damit du als der gerechte Richter erscheinst. — — דָּבְרֶךָ (*dobrekha*) ein nicht weiter vorkommender Inf. Qal. statt des sonst gebräuchlichen Piel דַּבֶּרְךָ, wohl gewählt wegen des Anklanges an בְּשָׁפְטֶךָ, vgl. 32 1. Gemeint ist der verurteilende Spruch des Richters. — תזכה d. i. rein von allem Vorwurf. LXX (Röm 3 4) Sym. Theod. Hier. übersetzen unrichtig nach aramäischem Sprachgebrauch *νικήσῃς*. Ebenso unrichtig fassen LXX Hier. בשפטך passivisch *ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, cum iudicaberis.* **7** Die Gemeinde bestätigt (הֵן) ihre Sündhaftigkeit durch den Hinweis auf ihren sündigen Ursprung. — חוֹלָלְ Polal von חול, G-K 72 m. — יֶחֱמַתְנִי ist Perfekt Piel mit Vokalverfärbung für יִחֲמַתְנִי, wie אֶחֱרוּ Jdc 5 28 für אַחֲרוּ, G-K 64 h. Das Piel יִחַם, verwandt mit חָמַם »heiss sein«, wird sonst nur von der tierischen Begattung gebraucht. Augenscheinlich hat der Dichter absichtlich den drastischen Ausdruck gewählt. Er zeigt, dass בְחֵטְא und demnach auch das parallele בְעָווֹן nicht auf die Sünde des Embryo, sondern auf die der Eltern geht. Dass aber der Dichter nicht die Ehe und die Zeugung an und für sich für Sünde erklären wollte, hat schon Theodoret erkannt. Allerdings machen Zeugung und Geburt levitisch unrein, aber der Dichter hat über Schwereres zu klagen.

8 Du hast ja Gefallen an Festigkeit des Herzens;
so tu' mir im Inneren Weisheit kund.
9 Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde;
wasche mich, dass ich weisser werde als Schnee.
10 Lass mich Freude und Fröhlichkeit hören;
lass frohlocken die Glieder, die du zerschlagen.
11 Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden,
und tilge alle meine Missetaten.
12 Schaffe mir, ʿJahveʾ, ein reines Herz,
und gib einen neuen und festen Geist in meine Brust.
13 Stoss' mich nicht fort von deinem Angesicht,
und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.

---

Es bleibt nur übrig, dass, was Hitzig leugnet, der Sprecher unehelich oder im Ehebruch geboren ist, vgl. Bar Hebr. בזווגא לא נמוסיא »in ungesetzlicher Verbindung«. Das was die Pharisäer Joh 8 41 mit Abscheu zurückweisen, erkennt die Gemeinde hier in tiefster Zerknirschung mit Bezugnahme auf prophetische Aussprüche an; vgl. Hos 2 6f. (Ez 16 3. 44ff. Jes 57 3). **8** Jetzt, nachdem die Gemeinde sich aufs tiefste gedemütigt hat, darf sie sich wieder bittend an Gott wenden um Verleihung der rechten Weisheit 8b. v. 8a ist Begründung dieser Bitte. Weil Jahve selbst an rechtschaffenem Wesen Gefallen hat, die Gemeinde aus sich selbst aber dazu nicht gelangen kann (Jak 1 17), so bittet sie ihn, ihr das zu verleihen, was ihr fehlt. אֱמֶת und חָכְמָה sind in diesem Zusammenhange Synonyma. Ersteres ist das fest in Gott gegründete Wesen, I Reg 2 4. Das zweite, die Weisheit, deren Anfang die Furcht Gottes ist (111 10), ist der Weg, um zu jenem zu gelangen. Beides soll innerlich sein, d. h. im tiefsten Innern des Menschen wurzeln. — טחות, nur noch Job 38 36, erklären Targ. und Rabbinen als »Nieren«, die aber כְּלָיוֹת heissen. Neuere leiten es von טוּחַ »überziehn, verdecken« ab als Bezeichnung des Inneren oder des Herzens, vgl. Hier. *absconditum*. Die genaue Bedeutung des Worts ist noch nicht ermittelt. Jedenfalls bezeichnet es wie das parallele סָתֻם (»das Verschlossene«) den inwendigen Menschen. **9** Die Bitte um Sündenvergebung wird wiederholt (v. 3. 4), weil letztere die Vorbedingung für ein gottgefälliges und gottgemässes Leben ist. — Der Ysop wurde bei der Reinigung des Aussätzigen verwendet, Lev 14 4ff.; die Sünde ist somit als Aussatz gedacht; 9b erscheint sie wieder wie v. 4 als Schmutz. Für den Ausdruck vgl. Jes 1 18. **10** Statt תשמיעני liest der Syrer תַּשְׂבִּיעֵנִי »sättige mich mit F.«, was auf den ersten Blick besser zu passen scheint. Aber unter der Voraussetzung, dass die Gemeinde redet, gibt doch die Texteslesart einen sehr guten Sinn; die Gemeinde bittet, dass sie den Jubelruf ihrer begnadeten Glieder vernehmen möge. LXX Sym. Hier. Targ. lasen unsern Text, für den der Parallelismus spricht. — דִּכִּיתָ ist Relativsatz. Dasselbe Wort ist auf die Gemeinde auch 44 20 angewendet. **12** Der Sänger weiss, dass es für die v. 8 erbetene Festigkeit des Herzens einer neuen Schöpfung, einer Wiedergeburt bedarf. בָּרָא wird im Qal immer nur von dem göttlichen Schaffen gebraucht. — Das Herz ist das Zentralorgan des gesamten religiös-sittlichen Lebens; synonym damit ist das parallele רוּחַ. Fest (נכון) heisst der Geist, sofern er nicht zwischen gut und böse schwankt. Der ganze Vers erinnert nach Form und Inhalt so sehr an Ez 11 19 36 26, dass er wie eine Berufung auf diese Verheissungen klingt. **13** Der Ausdruck »dein heiliger Geist« findet sich nur noch Jes 63 10. 11. Dort ist es der in den Propheten wirkende Geist der Offenbarung, den die Israeliten durch ihre Widerspenstigkeit betrübt haben, den aber Jahve trotzdem seinem Volk als ganzem in der Sinaioffenbarung verliehen hat. Es ist der kürzeste Ausdruck für den Vorzug Israels vor der Heidenwelt; Israel ist das Volk der Offenbarung, denn es hat Jahves heiligen Geist. Synonym damit ist Jes 63 9 der מַלְאַךְ פָּנִים, d. h. der Engel, in dem Jahves Angesicht erscheint, in dem er in Person gegenwärtig ist, also ebenfalls eine Offenbarung Jahves. Nach der Jesaiasstelle muss v. 13 des Psalms erklärt werden, in dem ganz ebenso wie dort

14 Gib mir zurück die Freude an deiner Hülfe,
und stütze mich mit einem willigen Geist.
15 Ich will Übertreter deine Wege lehren,
dass Sünder zu dir zurückkehren.
16 Errette mich von Blutvergiessen, ⸢Jahve⸣, mein Heilsgott,
lass meine Zunge über deine Gerechtigkeit jubeln.
17 Herr, öffne meine Lippen,
und lass meinen Mund deinen Ruhm verkünden.
18 Denn dir gefällt Schlachtopfer nicht,
und wollt' ich Brandopfer geben, — du begehrst ⸢es⸣ nicht;

---

Jahves Angesicht und sein heiliger Geist im Parallelismus stehn. Die Gemeinde bittet, nicht von Jahve verstossen und des Vorzuges, den sie vor andern Völkern hat, nicht beraubt zu werden. Über das Verhältnis von v. 12 zu v. 13 bemerkt Cheyne gut, dass sich v. 12 mehr eigentlich auf den einzelnen Israeliten bezieht, v. 13 auf die Israeliten als Kollektivum. »In v. 12 hören wir von einem göttlich erneuerten menschlichen Geist; in v. 13 von dem göttlichen Geist, der unter den Menschen Wohnung aufgeschlagen hat. In v. 12 bittet der Psalmist um eine neue Gabe; in v. 13 um Bestätigung einer alten«. **14** Gib mir wieder, was ich einst besass, aber durch die Sünde verloren habe. Einst konnte sich Israel über Jahves hülfreiche Führung freun, aber statt der Freude ist jetzt die Trauer eingekehrt. Auch dies Versglied wird treffend durch Jes 63 9ff. erläutert. — Ein williger Geist, eigentlich »Geist der Willigkeit«, da רוּחַ v. 12 masc. ist, ist ein solcher Geist, der das Gute willig und gern tut. — סָמַךְ mit doppeltem Akkusativ nach G-K 117 ff. **15. 16** Den Dank für die Erhörung seiner Bitte will Israel durch Bekehrung von Sündern und durch Verkündigung des Ruhmes Jahves abstatten. Der Übergang wie 22 23. Hier wie dort ist von Israels Missionstätigkeit die Rede, die im zweiten Jesaias so stark betont wird. — Die Wege Jahves sind diejenigen, die zu ihm hinführen. — Die Sünder umfassen im Sinne des Dichters wahrscheinlich sowohl abtrünnige Juden wie auch Heiden. **16** Der Imperativ hat den Wert eines Bedingungssatzes: Wenn du mich . . . rettest, so wird m. Z. . . . jubeln. — דָּמִים ist das vergossene Blut. Meistens wird der Ausdruck auf den von David an Uria begangenen Mord bezogen, oder, da Rettung von dieser Tat nicht mehr möglich ist, auf die Folgen derselben, die Strafe und das böse Gewissen. Aber דָּמִים heisst wohl Blutschuld, nicht aber Strafe für die Blutschuld. Daher verstehn Olsh. und Hitzig das Wort richtiger von dem Blutvergiessen, das an dem Sänger begangen wird. Rette mich davor, dass mein Blut vergossen wird und es ganz mit mir zu Ende ist. Den Tod durch die von Jahve geschickte Krankheit (so Duhm) könnte das Wort nur bezeichnen, wenn der Dichter etwa einen Blutsturz gehabt hätte. — Die Gerechtigkeit Jahves kömmt nicht in Betracht, weil Israel Anspruch auf Errettung hätte, denn den hat es nach v. 6 nicht, sondern insofern Jahve nicht zugibt, dass die ruchlose Gewalttätigkeit der Unterdrücker dauernd triumphiert. **17** Israels Lippen waren in Babel geschlossen, denn wie hätte es das Lied Jahves singen können in fremdem Lande, 137 4 (Theodoret). **18** Der Vers gibt den Grund an, weswegen die Gemeinde ihren Dank durch Loblieder und nicht durch Opfer abstatten will, ganz wie 50 14f. 40 7—11. Schlachtopfer und Brandopfer sind also dem Zusammenhang gemäss als Dankesopfer zu verstehn. 18a übersetzen LXX *ὅτι εἰ ἠθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν*. Sie sprachen לֹא aus = לוּ, und ebenso 55 13, vgl. I Sam 14 30 Jes 63 19. Neuere betrachten ואתנה als eine Parenthese: »ich würde es ja gern geben«, G-K 108 f. Doch erwartet man in diesem Fall bei אתנה ein auf זֶבַח zurückweisendes Pronomen (vgl. indessen Gen 18 7). Die Schwierigkeiten werden gehoben und zugleich wird das Metrum hergestellt, wenn man mit Duhm ausspricht: וְאֶתְּנָה und dies als Vordersatz eines Bedingungssatzes (vgl. 139 18 G-K 159 b u. e) zu 18 b zieht. Man muss dann aber auch תִּרְצֶה vokalisieren. Auffallend ist, dass alle alten Übersetzer die jetzige Versabteilung bereits voraussetzen.

19 Schlachtopfer ʿJahvesʾ sind ein gebrochener Geist,
ein gebrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, ʿJahveʾ, nicht verschmähn.
20 Tu' wohl an Zion nach deiner Gnade,
baue die Mauern Jerusalems;
21 Dann werden dir rechte Opfer gefallen, Brandopfer und Ganzopfer;
dann wird man Farren auf deinen Altar bringen.

---

**19** Opfer Jahves sind Opfer, wie sie Jahve gefallen. — Das Herz ist zerknirscht in der Erinnerung an die Sünde und in dem Bewusstsein, so grosser Gnade unwürdig zu sein. Denn nach v. 17. 18 scheint auch das zerknirschte Herz als Dankopfer in betracht zu kommen. Aber allerdings ist es auch möglich, »dass hier kein strenger Gedankengang obwaltet, und der Dichter, indem er זבחים unvermerkt in allgemeinem Sinn nahm, wieder zu den Mitteln der Sündenvergebung zurückgekommen ist. Die besten Sündopfer (nach prophetischer Ansicht) bilden dann einen Parallelismus zu den besten Dankopfern v. 15 ff.« Hupfeld. **20** Die Bitte um Wiederaufbau der zerstörten Mauern Jerusalems erklärt sich nur dann natürlich, wenn schon im vorhergehenden nicht ein einzelner über seine persönliche Sünde geklagt hat, sondern wenn der Psalm das Bekenntnis der Gemeinde ist. Durch ihre Sünde ist Jerusalem verwüstet. Mögen mit der Vergebung ihrer Sünde auch die Folgen ihres Abfalles aufgehoben werden. **21** Mit starker Betonung des zweimaligen »dann«, nämlich wenn Jerusalem wieder erbaut sein wird, spricht der Sänger die Hoffnung aus, dass in der seligen Zukunft Jahve auch den Opferdienst wieder gnädig annehmen werde. — זבחי צדק sind, wie die nachfolgende Erläuterung zeigt, Opfer im eigentlichen Sinne des Worts; *τὰς ἐννόμους θυσίας* erläutert Theodoret richtig. — כָּלִיל ist nur eine andere Benennung der עֹלָה; im Phönizischen ist ersteres das gewöhnliche Wort für das ganz verbrannte Opfer; im AT findet es sich auch Dtn 33 10 I Sam 7 9. Die Zusammenstellung beider Benennungen dient dazu, die beiden Seiten dieses Opfers hervorzuheben. — יעלו verstehn alle alten Übersetzer als Hifil (*inponent*), vgl. 66 15. — Da v. 21 im Widerspruch mit v. 18. 19 zu stehn scheint, tauchte schon zu Aben Esras Zeit die Meinung auf, die vv. 20. 21 gehörten nicht ursprünglich zum Psalm, sondern seien ein späterer Zusatz. Aber ohne diese Verse entbehrt der Psalm eines Schlusses, und die Bitte für Zion lag, wenn wirklich die Gemeinde in Babel im Psalm redet, ausserordentlich nahe. In Wirklichkeit liegt nun auch zwischen 18. 19 und 20. 21 kein Widerspruch, sondern nur ein Gegensatz vor (Smend). Denn in v. 18. 19 handelt es sich, wie bereits Theodoret gesehn hat, um das Volk in Babel, wo keine Opfer dargebracht wurden; v. 20. 21 dagegen um die neue Gemeinde in Jerusalem nach Wiederherstellung des Tempels. Die Erwartung, dass in der Ordnung des zukünftigen Reiches auch das Opfer seine Stelle haben werde, kann bei einem alttest. Dichter nicht überraschen, sondern ist im Grunde selbstverständlich; ist es doch ein allgemein gültiger Satz, dass die wahrhaft fromme Gesinnung des Herzens den äusseren Kultus nicht ausschliesst. Auch Jeremias, der sich 7 21—23 aufs schärfste gegen den Opferkultus ausspricht, erwartet 33 11. 18 ganz wie der Psalmist in dem neuen Jerusalem einen fortdauernden Priester- und Opferdienst. Der scheinbare Widerspruch löst sich dahin auf, dass Jahve allerdings von der sündigen und leidenden Gemeinde der Gegenwart keine Opfer begehrt, zumal wenn diese statt der inneren geistigen Opfer dargebracht werden sollten, dass er sie aber gnädig annehmen wird von dem wiederhergestellten und gerechtfertigten Volke der Zukunft.

## 52

Der Dichter wendet sich gegen einen reichen, boshaften und tückischen Tyrannen, und droht ihm den Untergang. Über seinen Sturz werden die Gerechten sich freun. Der Sänger dagegen wird im Gegensatz zu seinem Feinde blühn und Gott immerdar preisen.

## 52. *Gegen einen mächtigen und ruchlosen Feind.*

1 Dem Vorspieler, ein Maskil von David, 2 als der Edomiter Doëg kam und Saul meldete und sagte: David ist in das Haus Achimelekhs gekommen.

3 Was rühmst du dich der Bosheit, du Held?
Gottes Huld [währt] allzeit.
4 Verderben sinnt deine Zunge
wie ein gewetztes Scheermesser, Trug übend.
5 Du liebst das Böse mehr als das Gute,
die Lüge mehr, als die Wahrheit zu reden. Sela.
6 Du liebst nur Worte des Verderbens,
eine falsche Zunge.

---

Gegen die Überschrift, die den Psalm auf das I Sam 22 6—23 erzählte Ereignis bezieht, macht Schultz folgendes geltend: »Es fällt auf, dass David dem Doëg nicht vor allem Scheu vor der Heiligkeit der Priester des Herrn und vor dem Heiligen überhaupt vorwirft, dass er nicht des grossen Blutbades, das jener angerichtet, ausdrücklich gedenkt, dass er v. 10 bloss die ihm selber, nicht vor allem auch die der Priesterfamilie bleibende Hoffnung hervorhebt.« Ein Haus Gottes (v. 10) existierte bis 40 Jahre nach Achimelekh noch nicht. Der Psalm ist ein dichterisches Gegenstück zu der prophetischen Drohrede Jesaia's gegen Sebna Jes 22 15. Der Angeredete scheint nach v. 9 ein Israelit zu sein, da einem Heiden wohl etwas anderes als Mangel an Gottvertraun und Pochen auf Reichtum vorgeworfen wäre. Da über seinen Sturz die Gemeinde frohlockt v. 8f., handelt es sich nicht um Privatfeindschaft, sondern der Bedrohte ist ein Mann in hervorragender Stellung, der den Frommen besonders durch Verleumdung bei einem noch höher Stehenden schadete. Wahrscheinlich spricht auch v. 10. 11 der Sänger nicht bloss in seinem eignen Namen, sondern in dem aller צדיקים.

Das Zeitalter des Psalms lässt sich nicht mehr bestimmen. Das Bild vom grünen Ölbaum findet sich nur noch Jer 11 16, und die Anrede הַגִּבּוֹר v. 3 erinnert an Jer 9 2, wo גָּבְרוּ ebenfalls von tückischen Grossen gebraucht wird. Danach wird der Psalm von Jeremias abhängig sein. Für ein nicht zu hohes Zeitalter spricht auch die Bezeichnung der Israeliten als חסידיך v. 11, vgl. zu 50 5. Der Tempel besteht nach v. 10.

Metrum: Fünfer, v. 5: 2 + 3.

**3** גבור hier im bösen Sinne gemeint. In den orientalischen Verhältnissen geht der Begriff des Starken und Heldenhaften leicht in den des Gewalttätigen über. Arabisches חמאסה »Tapferkeit« ist im hebräischen חָמָס »Frevel«, und גַּבָּאר = hebr. גבור bedeutet im Arab. *praedo*. — In 3b ist כל היום Prädikat. Der Sänger tröstet sich damit, dass Gottes Gnade trotz der Bosheit des Tyrannen allezeit währt, und dass das Tun dieses daher zuletzt doch erfolglos sein muss. Von den alten Übersetzern haben nur Hier. Targ. den Zusammenhang richtig verstanden. LXX Aq. Quinta (*ὄνειδος* »du Schande Gottes«, vgl. Jes 22 18) verstehn חֶסֶד nach aramäischem Sprachgebrauch; aber die gewöhnliche Bedeutung ist durch v. 10, der auf v. 3 b zurückgreift, gesichert. Die beiden Vershälften von v. 3 enthalten das Thema des Psalms; v. 3a wird v. 4—7 ausgeführt, v. 3b dagegen v. 8—11. Damit ist auch die Konjektur des Syrers אֶל חָסִיד [= עַל] als unzutreffend erwiesen. **4** Die Zunge denkt, wie 35 28. Der Ausdruck ist jedenfalls nicht so sonderbar wie Duhms Konjektur חרש »schafft, eigentlich: schneidet Verderben«. — Das tertium comparationis in 4b ist das Unversehene und Heimtückische; sonst vgl. 57 5 64 4. — עֹשֵׂה רמיה soll nach der Vokalisation und den meisten Auslegern als Vokativ gefasst werden: »du Ränkeschmied«, vgl. 101 7. Hier. *faciens dolum* bezieht es auf das Scheermesser, das leicht verletzt, wenn man unvorsichtig damit umgeht; vielleicht richtig. Da die zwei Worte im Metrum überschiessen, sind sie wohl eine Glosse, die das Bild erklären sollte. **5** Wegen des Dagesch in רָע vgl. G-K 20f. — צֶדֶק eigentlich »das Richtige«, bedeutet hier wie im Arabischen: Wahrheit. — מִן drückt hier tatsächlich eine Ver-

7 So wird auch Gott dich einreissen für immer,
dich fassen und aus dem Zelte holen
Und dich entwurzeln aus dem Lande der Lebenden. Sela.
8 Die Gerechten werden es sehn und sich fürchten
und über ihn lachen:
9 »Sieh da, der Mann, der nicht erkürt
'Jahve' als seine Burg,
Und sich auf seines Reichtums Fülle verliess,
auf sein 'Vermögen' trotzte«.
10 Ich aber, wie ein grünender Ölbaum
im Hause 'Jahves',
Vertraue auf 'Jahves' Gnade
immer und ewig.
11 Ich will dich ewiglich preisen, 'Jahve',
dass du gewaltet,
Und will harren deines Namens, weil er gut,
angesichts deiner Heiligen.

---

neinung aus, vgl. $118_{8.\,9}$ mit $146_{3}$ Hab $2_{16}$. **6** בְּלַע übersetzen Sym. (λόγους) *εἰς τὸ καταπιεῖν,* Hier. *ad devorandum.* Des Frevlers Kehle ist ein offenes Grab, $5_{10}$, das den guten Namen des Nächsten verschlingt. Die Konjektur בְּלִיַּעַל ($41_{9}$ $101_{3}$ Beer) ist unnötig. — לשון מרמה fassen LXX Hier. als zweites Objekt zu אהבת, wofür der Parallelismus spricht; Neuere als Vokativ. **7** Vgl. zu dem ganzen Verse die Drohung des Jesaias gegen Sebna, Jes $22_{17.\,18}$. — גַּם bezeichnet das dem Tun des Frevlers entsprechende göttliche Tun. — נתץ wird Jdc $8_{9}$ vom Niederreissen eines Baues gebraucht. Der Tyrann ist als ein fester Turm gedacht. — לנצח d. i. so dass er für immer in Trümmern liegen bleibt. — חָתָה heisst eigentlich »Kohlen mit der Zange fassen«; ein ähnliches Bild II Sam $23_{6.\,7}$. Aq. *πτοήσει σε,* Hier. *terrebit te* und ähnlich Targ. יתברינך sprachen aus יְחִתְּךָ, und R. Obadja leitet יַחְתְּךָ von חָתַת ab. — נסח wird Dtn $28_{63}$ vom gewaltsamen Fortführen aus dem Heimatlande in die Gefangenschaft gebraucht. — Unter einem dritten Bilde wird der Frevler als ein entwurzelter Baum vorgeführt; den Gegensatz hierzu bildet v. 10. LXX (*καὶ τὸ ῥίζωμά σου*) sprachen aus וְשָׁרְשְׁךָ. — V. 7 enthält drei Dreier; vielleicht ist der Text nicht intakt. **8** Die Frommen werden bei diesem Anblick von Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit erfüllt werden. Die beiden Verba ויראו und ויראו bilden eine Paronomasie. Erleichternd lesen Syr. und einige hebr. Hss. nach $69_{33}$ וישמחו für ויראו. **9** Der Spott der צדיקים über den gestürzten Tyrannen. — Die Texteslesart בהותו würde bedeuten: »in seinem Verderben«, vgl. v. 4, was aber höchstens einen sehr gezwungenen Sinn ergibt (Hitzig: trotzte auf seine Schlechtigkeit). Der Syr. übersetzt בקניגה, Targ. בממוניה; beide Worte stehn sonst für הון. Danach lies בְּהוֹנוֹ, was sich auch durch das parallele ברב עשרו empfiehlt. **10** Das Bild vom grünenden Ölbaum wird Jer $11_{16}$ von der Gemeinde gebraucht. Da die Blätter des Ölbaums eine matte graue Farbe haben, die kaum den Namen des Grüns verdient (s. Riehm HbA. s. v. Ölbaum), so scheint רענן soviel bedeuten zu sollen wie אֲשֶׁר עָלֵהוּ לֹא־יִבּוֹל $1_{3}$; vgl. Sym. *εὐθαλής.* — Ob die Worte »im Hause Jahves« sich auf den Ölbaum oder auf das redende Subjekt beziehn, ist zweifelhaft. Heute stehn auf der Area des Haram, dem alten Tempelplatz, schöne Zypressen und einige Oliven. Standen letztere auch in alter Zeit in den Vorhöfen, so mochte ihnen, weil sie in der Nähe, d. i. im Schutze Gottes standen, besondere Lebenskraft zugeschrieben werden. **11** עשית ohne Objekt (wie $22_{32}$), das sich leicht aus dem Zusammenhange ergänzt. Das Perfekt ist das der Gewissheit. — Der Name Jahves ist seine Offenbarung oder wesentliche Eigenschaft, $54_{3}$. Er heisst hier »gut«, wie $100_{5}$ $135_{3}$ Gott selbst.

## 53. *Der Toren Strafe.*

1 Dem Vorspieler nach Machalath, ein Maskil von David.
2 Der Tor sprach in seinem Herzen:
»es ist kein Gott«;
Verderbt und abscheulich war ihr Freveln,
keiner, der Gutes tat.
3 ʿJahveʾ blickte vom Himmel herab
auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob da ein Verständiger sei,
der nach Gott frage.
4 Alles war abgewichen, allzumal sie entartet,
keiner, der Gutes tat, auch nicht einer.
5 Haben's nicht erfahren die Übeltäter,
die mein Volk verzehrt, ʿverzehrt und gefressenʾ?
Die ʿJahveʾ nicht anriefen?
6 Da bebten sie, bebten; es war kein Beben (?),
Denn Gott zerstreute die Gebeine des ʿRuchlosenʾ;
ʿSie sind zu Schanden gewordenʾ, denn ʿJahveʾ hat sie verschmäht.

---

53

Der Psalm ist die elohistische Rezension zu Ps 14 (s. d. allgem. Einl.). Die Erklärung ist dort bereits gegeben. Es bleiben nur die Varianten noch kurz zu besprechen. **2** השחיתו והתעיבו mit Kopula; das Asyndeton Ps 14 ist eindrucksvoller. — Für עלילה Ps 14 hier עָוֶל, »Sünde«. Die Verbindung dieses Wortes mit התעיב, eigentlich eine Tautologie, hat eine Parallele an Ez 16 52. Da aber עול durch Verbleichen von Buchstaben leichter aus עלילה entstehn konnte als umgekehrt, so ist letzteres vermutlich ursprünglich. **4** כֻּלּוֹ für הַכֹּל Ps 14; beides = כֻּלָּם. — Statt סָג liest Ps 14 סָר; Jer 5 23 spricht für letzteres. **5** Vor פֹּעֲלֵי ist כָּל־ (Ps 14) ausgefallen. — Wegen אכלו לחם vgl. zu 14 4. **6** Die Worte לא היה פחד fehlen Ps 14 (bei LXX Targ. sind sie auch hier aus Ps 53 eingefügt). Ihr Sinn ist ungewiss. Nach LXX (*οὗ οὐκ ἦν φόβος*) wird meist erklärt: »wo kein Grund zum Schrecken war«, vgl. Prv 28 1. Aber dieser Gedanke widerspricht dem Inhalt des Psalms und besonders dem von v. 5 durchaus. Dem Zusammenhang besser entsprechend erklärt Bar Hebr. »wo sie nicht auf Schrecken vorbereitet waren«, was aber die Worte nicht bedeuten können. Aben Esra endlich will ergänzen כָּמֹהוּ, »ein Schrecken, wie ein ähnlicher noch nicht vorgekommen war«; aber dies Wort hätte nicht fehlen dürfen. Da die Worte Ps 14, der durchgängig den bessern Text hat, fehlen, werden sie mit Olsh. als Randglosse zu betrachten sei, deren Ursprung auf verschiedene Weise erklärt werden kann. — Von 6b an weichen beide Texte völlig von einander ab, sind aber trotzdem deutlich als Trümmer eines ursprünglich identischen Textes zu erkennen. Der Übersicht halber stelle ich beide Texte über einander.

Ps 14 כי אלהים בדור צדיק: עצ ת עני תבישו כי יהוה מחסהו
Ps 53 כי אלהים פז ר עצמת חנך הבישתה כי אלהים מאסם

Nach dem massor. Text in 53 6b: »Gott zerstreute die Gebeine (vgl. 141 7) deines Belagerers« war der Grund für das Beben der Feinde 6b der, dass ihr Heer vor Jerusalem durch eine Niederlage oder etwa durch die Pest völlig vernichtet wurde, so dass die Leichname nicht einmal begraben werden konnten. Man hat hierbei an die Vernichtung des Heeres Sanheribs (Jes 37 36) gedacht. Allein die Gegner sind im Psalm sonst überall nicht auswärtige Feinde Israels, sondern gottlose Israeliten (s. zu Ps 14). Dazu ist der Ausdruck sehr auffallend, und der Text steht nicht fest. חֹנָךְ ist ungewöhnliche Pausalform für חֹנְךָ, und dies müsste, da חָנָה nie mit dem Akkus. konstruiert wird, für חֹנֶה עָלֶיךָ stehn. Das Suffix müsste auf das angeredete Volk gehn, während in הבישתה Gott angeredet zu sein scheint, von dem dann gleich wieder in der dritten Person die Rede

[7]Ach dass von Zion Israels Hülfe käme!
Wenn ʿJahveʾ seines Volkes Schicksal wendet,
jubele Jakob, freue sich Israel.

## 54. *Gebet gegen Feinde.*

[1]Dem Vorspieler, zu Saitenspiel, ein Maskil von David, [2]als die Siphäer kamen und zu Saul sagten: David hält sich ja bei uns verborgen.

[3]ʿJahveʾ, hilf mir durch deinen Namen,
und schaffe mir Recht durch deine Heldenkraft.
[4]ʿJahveʾ, höre mein Gebet,
vernimm die Worte meines Mundes.
[5]Denn ʿStolzeʾ erheben sich wider mich,
und Grimmige trachten mir nach dem Leben,
Sie halten sich Gott nicht gegenwärtig. Sela.
[6]Ja, ʿJahveʾ ist mir ein Helfer,
der Herr ist meiner Seele fester Halt.

---

wäre. LXX und danach Syr. haben für חנף *ἀνθρωπαρέσκων*, d. i. חָנֵף, vgl. Job $34_{30}$ $36_{13}$ *ὑποκρίτης* (Aq. Sym. Hier. Targ. fanden חנף bereits vor). חָנֵף ist erst nach der Mitte des zweiten Jahrh. a. Chr. zu חנף verdorben; aber ursprünglich ist auch חָנֵף nicht (s. u.). Für הבישתה, bei dem ein Objekt vermisst wird, hat Ps 14 תבישו; das ursprüngliche ist (nach LXX zu $53_{6}$) הֹבִישׁוּ (s. zu Ps 14). Alle diese wie auch die noch übrigen Abweichungen in $53_{6}$ beruhen nicht auf absichtlicher Abwandlung des Textes von Ps 14 durch einen späteren Dichter, sondern sind zufällige Versehen, die sich teilweise aus Gehörfehlern, teilweise aus Verbleichen der Schriftzüge erklären. בדור $14_{5}$ war defektiv geschrieben בדר. Ein Abschreiber hielt dies für das aramäische Verb בַּדַּר »zerstreuen« Dan $4_{11}$, vgl. בִּזַּר Ps $68_{31}$, und ersetzte den vermeintlichen Aramaismus durch das echt hebräische פִּזַּר. Das Wort צדיק war in der Vorlage von 53 ganz verwischt. In עצמת $53_{6}$ gegenüber עצת $14_{6}$ ist das מ ursprünglich, steht aber an falscher Stelle; vgl. zu $14_{6}$. In עני und חנך wie in מחסהו und מאסם beruht der Wechsel der Gutturale ursprünglich auf einem Gehörfehler; vgl. zu $10_{8}$. Hiernach verdienen die Lesarten von Ps 14 fast ausschliesslich den Vorzug vor denen von Ps 53. Metrische Gliederung ist in v. 6 nicht zu erkennen. **7** Für יְשׁוּעַת $14_{7}$ heisst es $53_{7}$ יְשֻׁעוֹת. Beides ist nur eine verschiedene Aussprache des ursprünglich defektiv geschriebenen ישעת.

54

Der Sänger bittet Jahve um Hülfe gegen gewalttätige und gottlose Feinde. Er vertraut, dass Jahve ihm helfen und jenen nach Gebühr vergelten wird. Für seine Rettung will er durch Opfer und Lobgesang Dank abstatten.

Die Überschrift ist wörtlich aus I Sam $23_{19}$ entlehnt und ergibt sich dadurch als spätere Zutat. Veranlasst ist sie vielleicht durch בקשו נפשי v. 5, das auf לְבַקֵּשׁ אֶת־נַפְשׁוֹ I Sam $23_{15}$ hinzuweisen schien. Die Feinde scheinen nach der rezipierten Lesart v. 5 זרים auswärtige zu sein; aber diese Lesart steht nicht fest, und 5c weist auf Israeliten als Gegner des Sängers hin. Für die Bestimmung von Zeit und näheren Umständen, unter denen der Psalm entstanden ist, bietet er keine Anhaltspunkte. Nach v. 8 besteht der Tempeldienst.

Metrum: Doppeldreier; 5c ein einfacher Dreier, vielleicht Zusatz eines Lesers.

**3** Der Name Jahves wie $52_{11}$. תדינני wie Prv $31_{9}$ als Synonym von שָׁפַט $43_{1}$. **5** Bei der auch von LXX Syr. Hier. bezeugten Texteslesart זָרִים »Fremde« liegt es, besonders neben עריצים (Jes $25_{5}$), am nächsten, an auswärtige Feinde zu denken. Targ., mehrere hebr. Handschriften, vgl. Luther, und der Verf. von Ps 86, der unsern Vers zitiert ($86_{14}$), bieten זֵדִים, und da es sich nach 5c um Israeliten zu handeln scheint, wird dies die ursprüngliche Lesart sein. — Für den Ausdruck 5c vgl. $16_{8}$. Die Feinde denken

7 Das Böse wird auf meine Feinde zurückfallen;
nach deiner Treue mach' sie verstummen, ⸢Jahve⸣.
8 In Freudigkeit will ich dir Opfer bringen,
will preisen, ⸢ ⸣ dass dein Name gütig ist,
9 Weil er mich aus jeder Not errettet,
und mein Auge sich an meinen Feinden geweidet hat.

## 55. *Gebet gegen Widersacher und gegen einen untreuen Freund.*

1 Dem Vorspieler, zu Saitenspiel, ein Maskil von David.

---

nicht daran, dass es einen Gott gibt, der den Frevel straft, 36 2. — **6** בסמכי נפשי eigentlich: »er gehört zu der Klasse derer, die mich stützen«; jedoch wird dabei an andere Helfer nicht mehr gedacht, vgl. Jdc 11 35. **7** Das Kethib יָשׁוּב oder יָשׁוֹב »das Böse wird (oder möge) auf meine Feinde zurückfallen« wird freilich nur vom Targ. bezeugt, gibt aber einen guten Sinn. LXX Sym. Hier. Syr. lasen das Qere יָשִׁיב »er wird . . . vergelten«, wobei Hier. nach 7b den Imperativ *redde* einsetzt. Der Übergang von der dritten in die zweite Person hat nichts Auffallendes. — 7b hat eine Hebung zu wenig, 8b eine zu viel. Beide Mängel werden gehoben durch Versetzung von יהוה aus 8b nach 7b. **8** בנדבה LXX *ἑκουσίως*, d. i. mit willigem Herzen, vgl. Num 15 3. **9** Die Perfekta bezeichnen das, was in der Zukunft geschehn sein wird. — Subjekt zu הצילני ist noch der Name Jahves.

55

Der Sänger wendet sich, von seinen Feinden verfolgt, im Gebet zu Gott. Angst und Todesfurcht hat ihn befallen, und er sehnt sich fort aus der Stadt, in der Gewalttat, Streit und Treulosigkeit herrscht. Möchte Jahve die Frevler selbst unter einander uneinig machen v. 1—12. Die Erwähnung des Betruges v. 12 Ende führt den Sänger auf eine besonders schmerzliche Erfahrung, die er gemacht hat: ein vertrauter Freund hat ihm die Treue gebrochen v. 13—15. Mögen die Gegner wegen ihrer Gottlosigkeit zur Hölle fahren v. 16. In stetem Gebet ruft der Sänger Jahve an; Er wird ihn erhören und erretten v. 17—20. Noch einmal bricht der Unwille über den heuchlerischen Freund hervor v. 21. 22; sofort aber mahnt der Sänger sich selbst, auf Gott zu vertraun, der ihn stützen wird, während er die Gegner in der Blüte der Jahre vertilgen wird v. 23. 24.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass die Überschrift richtig ist, erblickt bereits das Targum in dem treulosen Freunde Davids vertrauten Ratgeber Ahitophel, und so viele Neuere. Um die Unhaltbarkeit dieser Hypothese darzutun, genügt es, auf v. 14 zu verweisen, wo der falsche Freund als gleichen Standes mit dem Dichter erscheint, und auf v. 15, wo die beiden in den Vorhöfen des Tempels gemeinsam an feierlicher Prozession teilgenommen haben. — Die Verhältnisse in Jerusalem zur Zeit des Jeremias waren ähnliche, wie die im Psalm vorausgesetzten, vgl. zu v. 13f. Aber wer dürfte deswegen behaupten, dass der Prophet der Dichter des Psalms ist? Nach den Andeutungen, die der Dichter gibt, ist die Stadt von Parteiungen zerfleischt. Die eine Partei hat die Gewalt an sich gerissen und bedrückt die andere aufs grausamste. Dass aber die Stadt zur Zeit des Dichters auch belagert gewesen sei, folgt aus v. 11 nicht. Olsh. will den Psalm erklären aus der gewaltigen inneren Spaltung in der syrisch-makkabäischen Periode, wo die Abtrünnigen jeder Schlechtigkeit fähig waren und manchmal schlimmer als die Fremden gehaust haben möchten. Bei dem v. 14 Angeredeten denkt er an den verworfenen Alkimos I Mak 7 9—25. Lange vor Olsh. hat Theod. v. Mops. an diese Zeitperiode gedacht. Nach ihm ist der Dichter der Hohepriester Onias III, der wegen der Verfolgungen unter Seleucus IV (187—175) und Antiochus Epiphanes nach Ägypten floh und in Leontopolis einen Tempel für die dort ansässigen Juden baute. Der falsche Freund ist ihm der *προστάτης τοῦ ἱεροῦ* Simon II Mak 3 4, vgl. das Genauere in ZATW 1886 S. 176—288. — Bei dem Mangel an bestimmten nur auf eine Zeitperiode

2 Vernimm, ˹Jahve˺, mein Gebet,
und verhülle dich nicht vor meinem Flehn;
3 Neige mir dein Ohr und erhöre mich;
ich schweife umher (?) in meiner Klage und verscheide,
4 Wegen der Stimme des Feindes,
wegen des ˹Geschreies˺ des Frevlers;
Denn sie wälzen Unheil auf mich,
und befehden mich grimmig.
5 Mein Herz windet sich in meiner Brust,
und Todesschrecken haben mich befallen.
6 Furcht und Zittern kommt mich an,
und mich bedeckt ein Schauder.
7 Und ich sage: O hätte ich Schwingen wie die Taube!
ich wollte fliegen und Wohnstatt finden,
8 Ja, fernhin wollte ich flüchten,
wollte herbergen in der Wüste; Sela.
9 Ich wollte eilen nach einem Zufluchtsort
vor tobendem Winde, vor Wetter. —

---

passenden Indizien wird es geratener sein, auf eine chronologische Fixirung des Psalms zu verzichten. Als Vermutung mag ausgesprochen sein, dass er etwa derselben Zeit angehört wie der 54. Nur soviel steht fest, dass es sich in ihm nicht um blosse Privatfeindschaft handelt, und dass, wie die Gegner eine Mehrzahl bilden, so auch der Sänger nicht in seinem Namen allein spricht, sondern zugleich in dem seiner leidenden Mitgenossen, vgl. den Plural בשלמיו v. 22. — Der Text des Psalms scheint mehrfach korrumpiert zu sein.

Metrum: gemischt. Anfangs wechseln Doppeldreier (v. 2. 3. 5. 6. 9. 10. 15) mit Fünfern, die in der zweiten Hälfte des Psalms fast allein verwendet sind. v. 19c. 24e einfacher Dreier. Zweifelhaft v. 16. 18. 20.

2 תתעלם hat das ursprüngliche Patach in der zweiten Silbe behalten, G-K 54k. 3 אָרִיד geben LXX wieder *ἐλυπήθην* und so Raschi אתונן *lugeo.* Im Arabischen wird das Wort gebraucht vom Vieh, das sich losgerissen hat und frei umherschweift; im Hebräischen das Qal vom Volk, das sich von Jahve losgerissen hat und seine eignen Wege geht, Jer 2 31 (Hos 12 1). Danach übersetzen die meisten Neueren »ich schweife umher«. Das Hifil erklärt Nöldeke nach Analogie der Verba der Bewegung wie הרחיק. Sym. übersetzt *κατηνέχθην* (*προςλαλῶν ἐμαυτῷ*) und danach Hier. *humiliatus sum.* Sie scheinen אֵרֵד ausgesprochen zu haben, was nach Jes 15 3 יֹרֵד בַּבֶּכִי »niederrinnend in Weinen« zu erklären wäre: ich zerrinne in meinem Kummer. Doch wäre der Ausdruck, weil בַּבֶּכִי durch בְּשִׂיחִי ersetzt wäre, noch kühner und schwerer verständlich als die Vorlage bei Jesaias. Targ. endlich אתרעם »ich murre, oder klage«. Die Bedeutung des Worts stand hiernach schon in alter Zeit nicht fest. — אהימה von הום oder הִים. Im christlichen Palästinens. ist הימה = *ἀγωνία* Lk 22 44. Die Konjektur וְאֶהֱמָיָה ist unnötig. 4 Die Ursache des Seufzens. — עקת hat nach den alten Übersetzern die Bedeutung »Bedrängnis«, von aramäischem עוק = hebr. צוק »bedrängen« abgeleitet. Da aber dies Wort im Hebräischen sonst nicht vorkommt (Am 2 13 heisst תָּעִיק nach Aq. »der Wagen ächzt«), so ist vermutlich mit Olsh. u. a. צַעֲקַת zu lesen, was auch zu dem Ausdruck im Parallelgliede קוֹל besser passt. — ימיטו von מוט wanken; das Hif. nur noch 140 11 im Kethib; LXX *ἐξέκλιναν*, Sym. *ἐπέρριψαν*, Hier. *proiecerunt.* 6 פלצות geben LXX Hier. Syr. falsch durch *caligo* (צַלְמָוֶת) wieder; richtig Sym. *φρίκη.* 7 ואמר schliesst sich eng an das Vorhergehende an: und ich sage, oder: denke. Metrisch scheint das Wort nicht zu zählen. Zu dem Gedanken des Verses vgl. Jer 9 1. Die Taube ist wegen ihres besonders schnellen Fluges genannt; vielleicht zugleich als Symbol der Unschuld. — ואשכנה übersetzen LXX *καὶ καταπαύσω*, Hier. *et requiescam.* Nah 3 18 steht es parallel mit נָמוּ und wie im Psalm

10 Verwirre, Herr, entzweie ihre Zunge,
denn ich sehe Gewalttat und Streit in der Stadt.
11 Tag und Nacht umkreisen sie sie
auf ihren Mauern,
Und Unheil und Jammer in ihrer Mitte,
12 ⌜und⌝ Verderben in ihrer Mitte (?),
Und nicht weicht von ihrem Markt
Lug und Trug.
13 Denn nicht ein Feind lästert mich;
ich wollte wohl ertragen . . .
Und nicht mein Hasser pocht wider mich;
ich wollte mich vor ihm wohl bergen;

---

ohne nähere Bestimmung. **9** מִפְלָט betrachten alle alten Übersetzer (vgl. Luther) als Objekt zu אחישה in der Bedeutung: das Entrinnen, Aq. Theod. *σπεύσω διασωσμόν ἐμοί.* Neuere fassen אחישה wohl richtiger intransitiv, wie Jdc 20 37, und מפלט לי als Akkusativ der Richtung. — סעה nur hier. Das Wort scheint mit syrischem סעה »angreifen« zusammen zu hängen. Die Präposition מִן fassen einige Ausleger weniger wahrscheinlich komparativisch: schneller als. Der Sänger meint mit dem Sturm die in der Stadt wütenden Leidenschaften. **10** Die bisherige elegische Stimmung weicht plötzlich einer anderen. Der Unwille über den Frevel der Feinde bricht energisch hervor in der Bitte, sie unschädlich zu machen. — בַּלַּע verstehn die Alten in der gewöhnlichen Bedeutung verschlingen. Als Objekt wäre nicht לשונם anzusehn, was keinen Sinn gäbe, sondern die Frevler selbst. Der Ausdruck könnte gewählt sein mit Beziehung auf die Rotte Korah, vgl. v. 16. Aber wahrscheinlich ist die Wurzel בלע hier gleichbedeutend mit בָּלַל, und es liegt eine Anspielung auf Gen 11 9 vor (Barth), wie jedenfalls das folgende פַּלַּג לְשׁוֹנָם auf die babylonische Sprachverwirrung anspielt Gen 10 25. פלג übersetzt Sym. treffend *ἀσύμφωνον ποίησον.* Der Sänger meint: mache sie uneinig. Die Aussprache פַּלַּג mit Patach in der zweiten Silbe, um Anklang an בַּלַּע zu gewinnen, G-K 52 n, vgl. zu 51 6. Da das Metrum in v. 10 nicht in Ordnung ist, ist פַּלַּג vielleicht nur Glosse zu בַּלַּע. — Mit der Stadt ist jedenfalls Jerusalem gemeint. **11. 12** Das gewalttätige Treiben in der Stadt wird geschildert. Als Subjekt zu יסובבה betrachten die Neueren meistens entweder auswärtige Feinde, wonach von einer Belagerung der Stadt die Rede wäre (עַל in der Bedeutung: um die Mauern herum); oder die Gegenpartei des Sängers unter den Israeliten, die Frevler, welche die Gewalt in Händen haben und die Stadt Tag und Nacht bewachen, um zu verhindern, dass die unterliegende Gegenpartei, zu welcher der Dichter gehört, aus der Stadt fliehe. Beide Auffassungen sind wohl zu realistisch. Die alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier.) sehn ebenso wie die Rabbinen als Subjekt zu יסובבה die in v. 10 genannten Abstrakta חמס וריב an, was grammatisch jedenfalls am nächsten liegt, als poetische Personifikation in keiner Weise befremdlich ist und durch den Parallelismus 11 b empfohlen wird. Gewalttat und Streit sind die Beherrscher der Stadt. Sie werden ironisch mit den Wachtposten verglichen, die für die Sicherheit und Ruhe der Stadt einstehn sollen. Diesen trefflichen Wächtern gegen äussere Feinde entsprechen im Innern der Stadt die Herrscher Unheil und Jammer. — 11 b lies des Metrums wegen עֲלֵי statt עַל. — Im überlieferten Text fehlt die zweite Hälfte des zweiten Fünfers. LXX Syr. ziehn הוות von v. 12 als וְהַוּוֹת zu v. 11 und lassen בקרבה in v. 12 aus; allerdings wirkt die Wiederholung störend. Vielleicht stand ursprünglich ein anderes Wort an seiner Stelle. **12** Auf dem Markt wird Handel getrieben und Gericht abgehalten. Vermutlich bezieht sich תוך ומרמה auf beides. תֹּךְ wie 10 7. **13** כִּי erläutert den soeben vom Dichter gebrauchten Ausdruck מִרְמָה. Er selbst hat es erfahren müssen, dass der Betrug in der Stadt herrscht; sein vertrauter Freund hat ihm die Treue gebrochen. Wer dieser ehemalige Freund war, lässt sich nicht mehr sagen. Über ähn-

14 Nein, du, ein Mensch meines gleichen,
mein Freund und mein Bekannter;
15 Die wir mit einander süsse Vertraulichkeit pflogen,
im Hause ʿJahvesʾ uns im Getümmel ergingen. —
16 Möge der Tod sie hinterrücks überfallen! (?)
Mögen sie lebendig zur Hölle fahren!
denn Bosheit ist in ihren Wohnungen(?), in ihrem Innern.
17 Ich, ich rufe zu ʿJahveʾ,
und ʿerʾ, er wird mir helfen.

---

liche Verhältnisse wie die hier geschilderten hatte Jeremias zu klagen, vgl. Jer 9 3f. Mch 7 5. — Der vorausgesetzte Feind ist, wie v. 14 zeigt, ein offener; über Schmähungen eines solchen würde der Sänger sich nicht wundern und würde sie gelassen hinnehmen, vgl. II Sam 16 10. 11. — In 13b fehlt eine Hebung; auch stilistisch ist das objektlose יִשָּׂא bedenklich. Ein Wort wie »seine Schmähungen« (גִּדּוּפָיו Zph 2 8) scheint ausgefallen zu sein. — הִגְדִּיל wie 35 26. **14** כְּעֶרְכִּי erklärt Raschi: »der geschätzt wird wie ich«; vermutlich soll durch das Wort Gleichheit des Standes ausgedrückt werden, vgl. das Verb 89 7; die Folge der Gleichheit des Standes war die Freundschaft zwischen beiden. Auch zu diesem Zug bietet das Leben des Jeremias teilweise eine Parallele; jener Paschchur Jer 20 war als Priester אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי. — אַלּוּפִי haben LXX (ἡγεμών μου) und Hier. *(dux meus)* missverstanden. Vermutlich liegt dieser Übersetzung bereits die jüdische Haggada zu Grunde, nach welcher Ahitophel, auf den der Psalm gedeutet wurde, Davids Lehrer gewesen sein soll, vgl. Targ. רב דאליפת לי *praeceptor, qui docuisti me.* Richtig Sym. συνήθης nach arab. *alifa* »sich gewöhnen an«. — מְיֻדָּעִי übersetzt Targ. der erwähnten Sage zu Liebe מהודע חכמתא יתי *docens me sapientiam*, indem die Punktation umgeändert wurde in מְיַדְּעִי. **15**a Hier. übersetzt *qui simul habuimus dulce secretum*; aber סוד ist eigentlich Gespräch (syr. סָוֶד), daher noch besser Sym. οἵτινες ἐκοινολογούμεθα γλυκεῖαν ὁμιλίαν, dann allgemeiner: vertraulicher Umgang. — Bei 15b ist an Prozessionen im Tempel, d. i. in dessen Vorhöfen zu denken. ברגש LXX ἐν ὁμονοίᾳ, Sym. συνδιαιτούμενοι, beides nicht nachweisbar. Wie 64 3 steht auch hier dem vertrauten Umgang im Privatverkehr (סוד) die laute Öffentlichkeit gegenüber (רֶגֶשׁ = רִגְשָׁה). Da diese in den Tempel verlegt wird, so ist רֶגֶשׁ soviel wie הָמוֹן חוֹגֵג 42 5. Der Dichter will sagen: daheim wie beim Gottesdienst waren wir unzertrennlich. **16** Die wehmütige Erinnerung macht plötzlich wieder dem heftigsten Unwillen Platz, und der eine treulose Freund tritt zurück hinter der Gesamtheit der Feinde des Sängers. — Das Kethib יְשִׁימוֹת würde heissen: Trümmer über sie! vgl. 35 8. Das Wort findet sich nur in dem geographischen Eigennamen בֵּית הַיְשִׁימוֹת »Trümmerhausen«. Weit besser bezeugt, nämlich durch zahlreiche Handschriften und sämtliche Übersetzungen, ist das Qere יַשִּׁי מָוֶת. Die Verbalform, wohl nicht von נָשָׁא, sondern von שׁוא abzuleiten, wie הֲנִיחָה von נוּחַ (Wellh.), mit ausgefallenem א wie יָנִי 141 5. אָבִי I Reg 21 29 G-K 74k. Das Verb wird 89 23 mit בְּ konstruiert; die Konstruktion mit עַל scheint andeuten zu sollen, dass der Tod von oben her über sie kommt. Die Prägnanz des Ausdrucks ist nicht ohne Analogieen, vgl. v. 19 und s. G-K 119ee. Der Dichter meint: der Tod überliste sie, indem er sie plötzlich überfällt; im allgemeinen richtig Sym. αἰφνιδίως θάνατος ἐπέλθοι αὐτοῖς. Da aber das Metrum hier nicht in Ordnung ist, liegt wohl eine stärkere Korruption vor. — In 16b wird auf den Untergang der Rotte Korah (Num 16 33) angespielt. Die Erde soll sich öffnen und die Frevler lebendig verschlingen. — במגורם LXX Syr. ἐν ταῖς παροικίαις αὐτῶν, wie Job 18 19. Hitzig leitet das Wort von מְגוּרָה Speicher Hag 2 19 ab, für בִּמְגוּרָתָם mit abgeworfener Femininendung; gemeint sei der θησαυρὸς τῆς καρδίας αὐτῶν Lk 6 45. בקרבם, metrisch überschüssig, scheint erläuternde Glosse zu sein (Wellh.). **17f.** Gegenüber dieser Gottlosigkeit hält der Sänger treu an Jahve fest, an den er sich aufs neue bittend wendet und von dem er weiss, dass er ihn erretten wird. Das zweimalige *Jahve*

18 Abends und morgens und mittags
will ich klagen und seufzen;
Und er wird meine Stimme hören.
19 Er erlöst meine Seele zum Frieden,
dass sie mir nicht nahen;
Denn viele sind ihrer wider mich.
20 Gott wird hören, und ʿdemütigen wird sieʾ
der Thronende der Urzeit, (?) Sela.
Bei denen es keinen Wechsel gibt (?),
und die ʿJahveʾ nicht fürchten (?).
21 Er legte die Hand an seine Freunde,
entweihte seinen Bund.

---

in v. 17 ist störend; vielleicht ist statt ויהוה zu lesen וְהוּא (Duhm), vgl. v. 23. **18** Die drei Gebetszeiten des nachexilischen Judentums, vgl. Dan 6 11. Die Reihenfolge, weil der bürgerliche Tag mit dem Abend begann. — Das Imperf. consec. וישמע hat Futurbedeutung, G-K 111 w. Metrisch sind die zwei letzten Worte überschüssig; für den Sinn können sie aber nicht entbehrt werden. **19** פָּדָה ist Perfekt der Gewissheit. Die Konstruktion ist wie v. 16 prägnant: er erlöst meine Seele und versetzt sie in Frieden. — מִקְּרָב־לִי] LXX Hier. und danach Luther *ἀπὸ τῶν ἐγγιζόντων μοι*, Sym. *ἀπὸ τῶν ἐγγύθεν μου* = מִקְּרֹב לִי. Besser Targ. דלא למקרב ביש לי »dass kein Böser mir naht«. קְרָב־ (qerŏb) ist Infinitiv; das Subjekt ist das allgemeine »man«. Andere fassen nach Raschi und Qimchi קְרָב (qerāb) als Nomen (wie v. 22) in der Bedeutung: aus dem Kriege wider mich. Aber die Ausdrucksweise wäre ungelenk. — 19 b כי begründet den leicht zu ergänzenden Gedanken, dass der Sänger eines solch starken Schutzes bedarf, mit dem Hinweis auf die grosse Anzahl der Feinde. Das בְּ in ברבים ist das Beth essentiae, G-K 119 i. Sym. *πολλοστοί*, Hier. *multi*. Gemeint sind die Feinde. — עִמָּדִי Sym. *πρὸς ἐμέ*, Hier. *adversum me* im feindlichen Sinne, wie Job 10 17. Der Midrasch und wieder Hitzig (»denn zahlreich waren sie um mich her«) denken an die den Sänger schirmenden himmlischen Heerscharen II Reg 6 16 II Chr 32 7, auf die doch irgendwie deutlicher hätte hingewiesen sein müssen. **20** Der Vers macht grosse Schwierigkeiten. Delitzsch übersetzt: »Hören wird Gott und ihnen [richterlich strafend] antworten; er thront ja seit Urbeginn«. Aber dass die Antwort Gottes an andere ergehn sollte als an den Beter, ist sehr unwahrscheinlich, und das »richterlich strafend« ist eingetragen. LXX und ähnlich Syr. Hier. übersetzen *εἰσακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων. διάψαλμα*, d. i. וִיעַנֵּמוֹ יֹשֵׁב קֶדֶם, so auch Luther. Dies gibt einen erträglichen Sinn; ob es aber der ursprüngliche Text ist, dürfte zweifelhaft sein. Bei יַעֲנֵם wird man nach ישמע ungern von der Bedeutung »erhören« absehn. Auch ist die rhythmische Gliederung des Verses wenig befriedigend. Endlich ist das סֶלָה mitten im Verse sehr auffallend. Vermutlich liegt eine stärkere Störung des Textes vor. Olsh. vermutet יִשְׁמַע אֵל צַעֲקַת צַדִּיקִים וְיַעֲנֵם. — וְיֹשֵׁב קֶדֶם des überlieferten Textes würde zu erklären sein nach 22 29 וּמֹושֵׁל בגוים: »und er thront (als Richter) seit der Urzeit«; קדם für מִקֶּדֶם, vgl. Hier. *qui iudex est ab initio*. — **20** b Der Relativsatz muss sich nach dem letzten Gliede des Verses auf die Frevler beziehn. Sym. übersetzt *οὐ γὰρ ἀλλάσσονται*, und danach Hier. *non enim mutantur*, nämlich in ihrem gottlosen Wesen. Das Wort חֲלִיפָה, im Arabischen »der welcher an die Stelle des Propheten tritt, sein Nachfolger« (Khalife), wird im Hebräischen vom Wechsel der Kleider II Reg 5 5 oder von der Ablösung der Truppen Job 14 14 gebraucht. Ob es von der Änderung der Gesinnung gebraucht werden kann, scheint fraglich; zudem würde man bei den beiden letzten Gliedern die umgekehrte Reihenfolge erwarten: »die Jahve nicht fürchten, und bei denen es (hierin) keinen Wechsel gibt«. Auch hier scheint der Text korrumpiert zu sein. Bickell und Cheyne vermuten, dass das mit אשר אין חליפות למו beginnende Stück an verkehrter Stelle steht. **21** Der Dichter kommt auf das ruchlose Verhalten seines Hauptgegners, vermutlich des

22 ʿSein Gesicht war glatter als Butterʾ,
und Krieg sein Sinn;
Seine Worte gelinder als Öl,
und doch gezückte Schwerter.
23 Wirf auf Jahve deine Last(?),
und er wird dich versorgen,
Er wird nimmermehr zugeben,
dass der Gerechte wanke. —
24 Und du, ʿJahveʾ, wirst sie hinabstürzen
in des Grabes ʿGrubeʾ;
Männer des Bluts und des Trugs
werden ihre Tage nicht zur Hälfte bringen.
Ich aber vertraue auf Dich.

## 56. *Gott fängt die Tränen auf.*

1 Dem Vorspieler, nach »Taube ferner ʿTherebinthenʾ« (?), von David ein Miktam, als die Philister ihn in Gath fingen.

---

v. 14 apostrophierten, zurück. שָׁלוֹם bedeutet sonst »der Friede«; hier scheint es Adjektiv zu sein = אַנְשֵׁי שְׁלֹמִי 41 10 »an die, mit denen er in Frieden lebt«; doch wird man besser vokalisieren בִּשְׁלֻמָיו = בִּמְשֻׁלָּמָיו, vgl. zu 7 5. — Der Bund ist der Freundschaftsbund, der zwischen dem Dichter und seinem nunmehrigen Feinde bestand s. v. 14f. **22** Das nicht weiter vorkommende מַחְמָאֹת wird von den Neueren als eine Weiterbildung von חֶמְאָה »Sahne« angesehn, wie מַעֲדַנִּים »Leckerbissen« von עֵדֶן, also: die Butterdinge oder »Milchworte«, d. h. die gleissnerischen Worte seines Mundes. Aber diese Erklärung hat jedenfalls die Alten nicht befriedigt; alle alten Übersetzer, und danach Luther erblicken in dem מ die Präposition מִן (Sym. Hier. Targ. *nitidius butyro*), was durch das parallele מִשֶּׁמֶן sehr empfohlen wird; ausserdem lasen LXX Syr. פָּנָיו statt פִּיו. Danach wird man als ursprüngliche Lesart voraussetzen dürfen חָלְקוּ מֵחֶמְאָה פָּנָיו. Freilich fanden LXX das ה des zweiten Wortes schon vor; sie lasen מֵחֲמַת. — קְרָב (qerāb) ist Nomen und Prädikat zu לִבּוֹ; das Maqqef ist demnach syntaktisch falsch. Der Ausdruck wie 45 9 »deine Kleider sind Myrrhen«; Hier. *pugnat autem cor illius.* **23** Nach Art von 42 6 spricht der Sänger sich schliesslich selbst Trost zu. Die Bedeutung von יְהָבְךָ ist sehr dunkel. LXX Syr. übersetzen *τὴν μέριμνάν σου*, vgl. Luther: »dein Anliegen«. In einer Talmudstelle (s. Levy s. v. יהבא) wird es nach einem angeblich gleichlautenden arabischen Wort »Last« gedeutet; so Raschi, Aben E. und Nöldeke, der es zweifelnd mit أُهْبَةٌ *apparatus* zusammenstellt. Im Targum zu Ps 11 6 steht יהבת für hebr. מְנָת. Aq. Sym. Quinta Sexta übersetzen *ἀγαπήσει σε*, vgl. Hier. *caritatem tuam* (ähnlich Sym. nach anderer Überlieferung *τὸ ἀγαπῆσαί σε*), was die von Nöldeke herangezogene Wurzel אהב voraussetzt. — Statt מוט לצדיק erwartet man nach dem sonstigen Sprachgebrauch לַמּוֹט צַדִּיק 66 9, wie vielleicht auch hier zu lesen ist; doch fanden LXX den jetzigen Text bereits vor. **24** בְּאֵר Brunnen, und שַׁחַת Grube, sind Synonyma. Letzteres steht besonders häufig vom Grabe. Der Genetiv ist ein solcher der Apposition: der Brunnen, welcher das Grab ist. Für בְּאֵר־ beabsichtigte der Dichter wohl בֹּר־, das von einem Schreiber ungenau באר־ geschrieben und später pedantisch בְּאֵר־ vokalisiert wurde; die LXX bezeugen bereits diese Aussprache. Der Ausdruck »Brunnen des Grabes« würde befremdlich sein. — לא יחצו ימיהם eigentlich »sie werden ihre Tage nicht halbieren«, d. h. יְמוּתוּ בַּחֲצִי יְמֵיהֶם 102 25 Jer 17 11 Jes 38 10.

56

Der Sänger bittet um Erbarmen gegen die zahlreichen und grausamen Feinde, die ihn befehden und ihm nachstellen. In seiner Not vertraut er auf Jahve, der seine Tränen sammelt. Noch wird er Veranlassung haben, ihn zu preisen und Gelübde- und

2 Sei mir gnädig, ʿJahveʾ, denn mich zermalmt ein Mensch,
den ganzen Tag bedrängt mich der Krieger.
3 Meine Feinde zermalmen den ganzen Tag,
denn viele sind's, die oben wider mich kämpfen.
4 Wenn ich mich fürchten muss, vertraue ich auf dich.

---

Dankopfer für die erfahrene Rettung darzubringen. — Ein Kehrvers voll innigen Gottvertrauens schiebt sich, ähnlich wie 42. 43, zweimal (v. 5 und 11. 12) zwischen die Klage und Bitte ein.

Die Überschrift על יונת אלם רחקים, über welche die Einleitung und JprTh 1882 S. 636 zu vergleichen ist, wird von den LXX wiedergegeben *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου*; ähnlich das Targum: *de coetu Israelis, qui est similis columbae mutae.* Daraus ergibt sich, dass die älteste Erklärung den Psalm auf das leidende Volk gedeutet hat. Dass diese Deutung richtig ist, folgt aus der Bitte um den Sturz der Völker v. 8, die im Munde eines einzelnen schwer erklärlich ist; vgl. auch zu v. 3. Auf langes Umherirren der betenden Gemeinde weist v. 9. Welches Exil aber gemeint ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach v. 8 liegt es nahe, an die Nöte der nachexilischen Zeit zu denken. Die Überschrift bezieht den Psalm auf das I Sam 21 11ff. berichtete Ereignis. Cornill vermutet, dass der Anlass hierzu das Wort אִירָא v. 4 sein möchte, das mit וַיִּרָא מְאֹד I Sam 21 13 zusammengestellt wurde, der einzigen Stelle, an der David selbst Furcht zugeschrieben wird. Auch das נֹדִי v. 9 möge auf die ersten Irrfahrten des einsam Flüchtenden gedeutet sein.

Metrum: Doppeldreier sind mehrfach erkennbar; ein durchgehendes Metrum lässt sich aber nicht nachweisen. Zum Teil wird das daraus zu erklären sein, dass der Text mehrfach stärker korrumpiert zu sein scheint.

**2** שְׁאָפַנִי wird meist nach sonstigem Sprachgebrauch übersetzt: »es schnappt nach mir«; alle alten Übersetzer haben dagegen hier, und entsprechend v. 3 und 57 4 *conculcavit me.* Entweder sprachen sie שָׁאפֵנִי aus, worin א als Lesemutter wie in קָאם Hos 10 14 anzusehn ist (vgl. G-K 9b. 23g), oder, was wahrscheinlicher ist, sie kannten שָׁאַף in der Bedeutung von שׁוּף Gen 3 15. Diese von der alten Tradition bezeugte Bedeutung dürfte vorzuziehn sein, da שָׁאַף »schnappen« schwerlich mit persönlichem Objekt verbunden werden kann. Man schnappt wohl Luft u. dgl., aber nicht einen Menschen. Auch Am 8 4 Ez 36 3 haben die Alten die Bedeutung »niedertreten« gefunden. — אנוש ist nach dem Sprachgebrauch ein sterblicher, hinfälliger Mensch, vgl. 9 20. Es steht im Gegensatz zu Gott, den der Sänger anruft; er will sagen: wie kannst du, Allmächtiger, es zulassen, dass eine vergängliche Kreatur mich in dieser Weise martert. Aus v. 3 ergibt sich, dass das Wort ebenso wie לֹחֵם kollektivisch zu verstehn ist. **3** b כִּי begründet die Möglichkeit des Niedertretens; die Feinde bestehn aus einer zahlreichen Schar. — מָרוֹם halten Aq. Quinta Hier. Targ. für eine im Vokativ stehende Bezeichnung Gottes (*altissime*), wie wirklich im Späthebräischen מָקוֹם eine solche ist. Hätte aber der Dichter dies beabsichtigt, so würde er zweifelsohne geschrieben haben אֱלֹהֵי מָרוֹם Mch 6 6. Die Neueren verstehn das Wort meistens als einen Accus. loci in bildlichem Sinne = בְּגֵאוּת 17 10 »in Übermut«, vgl. Luther: stolziglich. Auch dieser Gebrauch des Worts lässt sich nicht belegen; denn das Mch 2 3 adverbial gebrauchte רוֹמָה (G-K 118q) »Erhebung, Stolz« ist etwas anderes als das Nomen loci מָרוֹם »die Höhe«. Als Accus. loci kann das Wort nur besagen, dass die Gegner sich in der Höhe befinden. Man mag annehmen, dass sie eine einflussreiche Stellung an einem fürstlichen Hofe einnahmen, von dem die Gemeinde abhängig war, vgl. Sym. *ὑψηλότεροι*, und Verhältnisse wie die Esr 4 5 geschilderten. Von hohen Ehrenstellen ist מְרוֹמִים Koh 10 6 gebraucht. **4** Die Bitte und Klage weicht frohem Gottvertraun. — יוֹם ist Accus. temp., אִירָא ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר G-K 155f. Das Verb ist hypothetisch zu fassen, vgl. Sym. *ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φοβηθῶ* und Hier. *quacunque die territus fuero.* Der Möglichkeit, dass der Sänger

5 Mit Jahve werd' ich rühmen sein Wort,
Auf Jahve vertrau' ich, ich fürchte mich nicht,
was kann Fleisch mir antun?
6 Den ganzen Tag tun sie meiner Sache wehe,
gegen mich sind alle ihre Gedanken auf Böses gerichtet.
7 Sie streiten, sie lauern, sie achten auf meine Spuren,
wie sie denn auf meine Seele hoffen.
8 Für die Bosheit geb's ⌜kein⌝ Entrinnen für sie!
stürze im Grimm die Völker, ⌜Jahve⌝!
9 Du hast mein Elend gezählt,
meine Träne ⌜ist⌝ in deinen Schlauch ⌜gelegt⌝,
Nicht wahr? in dein Buch.

---

sich fürchten kann, tritt v. 5 der bestimmte Entschluss gegenüber, es nicht zu tun. de Lag. vermutet, dass יוֹם אִירָא aus יוֹם אֵיד »am Schreckenstage« Job 21 30 korrumpiert sei. Auffallend ist allerdings die Kürze des Verses und seine mangelhafte Gliederung; vielleicht gehörte מרום in v. 3 ursprünglich zu v. 4, dessen erste Hälfte korrumpiert zu sein scheint; vgl. JprTh 1882 S. 636f. **5** Mit Jahve, d. i. durch Jahves Hülfe, ganz wie Jes 26 13. Jahves hülfreiches Eingreifen wird für den Sänger die Veranlassung sein, sein Wort zu preisen. Dagegen hält Cheyne באלהים für das Objekt zu אֲהַלֵּל (wie 44 9); דְּבָרוֹ, worin die Präposition בְּ fortwirke, sei Apposition zu באלהים. Ebenso erklärt Dillm. Jes 26 13. דְּבָרוֹ ist das Verheissungswort Jahves, das einst seine Erfüllung gefunden haben wird, 130 5. — בָּשָׂר ist dasselbe, was v. 11 אָדָם und v. 2 אֱנוֹשׁ. **6** Von der Höhe des Gottvertrauns sinkt der Sänger wieder in die Klage zurück wie 42 7. — דברי können nicht Worte sein, da man solche nicht betrüben oder kränken kann, vielmehr sind die Angelegenheiten oder Interessen des Sängers gemeint, denen die Feinde fortwährend entgegentreten. יעצבו ähnlich wie Jes 63 10. **7** יגורו nach LXX *παροικήσουσι*, Sym. *συνήγοντο*, Hier. Targ. *congregabuntur*. Beides will nicht recht passen. Mit Hitz. Ew. Dillm. ist dies גור ebenso wie 59 4 als eine Nebenform von גָּרָה »streiten« anzusehen. — Das Qere יִצְפֹּנוּ wie 10 8. Das vom Kethib gebotene und wohl ursprüngliche Hifil יַצְפִּינוּ ist der Bedeutung nach vom Qal kaum verschieden und zu erklären nach G-K 53f. — הֵמָּה lassen Sym. Hier. unübersetzt; der Grund der Wiederaufnahme des Subjekts kann wohl nur der sein, dass der Sänger auf die seinen Hörern bekannten Gegner hinweisen will. — עקבי ישמרו ist ein von der Jagd entnommenes Bild. Aus den Spuren entnimmt der Jäger oder der Jagdhund, wohin das flüchtige Wild sich gewandt hat, vgl. Jer 16 16 Thr 4 19. — כַּאֲשֶׁר sagt aus, dass ihr Treiben ihren Hoffnungen entspricht. Sie hoffen, ihm die Seele, d. i. das Leben zu nehmen, und demgemäss treffen sie ihre Anstalten. קִוּוּ mit dem Akkus. wie Job 30 26. Hinter נַפְשִׁי ist dem Sinne nach zu ergänzen לְאַבְּדֵנִי 119 95, oder לְסַפּוֹתָהּ, vgl. 70 3 mit 40 15. **8** Das erste Glied wird meistens als eine unwillige Frage aufgefasst; עַל in der Bedeutung »trotz, ungeachtet«: »trotz Frevel sollte ihnen Rettung zu teil werden?«. פַּלֶּט intransit. wie Job 23 7. Hupfeld emendierte פַּלֶּס: »wegen des Frevels wäge ihnen zu«, nämlich die gebührende Strafe, vgl. 58 3. Da aber alle Versionen פלט bieten und die Verderbnis eines ס in ט in der althebräischen Schrift sehr unwahrscheinlich ist, so verdient der Vorschlag Bachmanns Beachtung, welcher hinter אָוֶן ein אין einschiebt. Dies ist um so unbedenklicher, als LXX Quinta Syr. Hier. tatsächlich אַיִן oder אֵין statt און gelesen haben (s. JprTh 1882 S. 637). Aq. Sym. Targ. bieten das אָוֶן des massor. Textes. Von den beiden vom Dichter gebrauchten Worten hat sich je eines in den beiden Reihen der Texteszeugen erhalten. Vgl. auch Dan 9 26, wo von dem wie es scheint ursprünglichen וְאֵין אין לוֹ im jetzigen Text אֵין ausgefallen ist (s. v. Gall, Daniel S. 89). — Unter den Völkern sind die Unterdrücker der Gemeinde zu verstehn, vielleicht auch die kleinen Nachbarvölker der Israeliten, von denen letztere bei der herrschenden Macht verleumdet wurden. — Zu הורד vgl. Jes 63 6. **9** נדי bildet

10 Da kehren meine Feinde um, wenn ich rufe;
dies weiss ich, dass ich einen Gott habe.
11 Mit ˹Jahve˺ werd' ich rühmen das Wort,
Mit Jahve werd' ich rühmen das Wort,
12 Auf ˹Jahve˺ vertrau' ich, ich fürchte mich nicht,
was kann ein Mensch mir antun?
13 Mir liegen, ˹Jahve˺, deine Gelübde ob,
ich will dir Dankopfer bezahlen;
14 Denn du rettest meine Seele vom Tode,
nicht wahr? meine Füsse vom Anstoss,
Damit ich vor ˹Jahve˺ im Licht des Lebens wandle.

---

ein Wortspiel mit בְּנֹאדֶךָ und ist dadurch gegen den Verdacht der Korruption gesichert. Es ist der Name des Landes, in dem der flüchtige Kain sich aufhielt, d. i. das »Elend« im alten Sinne des Worts, Verbannung, vgl. Gen 4 12. 14. Der Psalmsänger befindet oder befand sich in ähnlicher Lage. Gezählt werden kann das Elend, sofern es aus einer Reihe von Tagen besteht, vgl. Ex 12 40; richtig das Targum: *dies vagationis meae.* — Du ist betont, weil es darauf ankommt, dass Jahve, nicht bloss der Sänger weiss, wie lange das Elend schon dauert. — Die Tränen, die der Sänger vergossen hat, sind nicht verloren gegangen; Jahve hat sie einzeln aufgefangen und in einem Tränenbehälter verwahrt, und so dienen sie dazu, ihn an den zu erinnern, der sie vergossen hat. Die Betonung שִׂימָה fasst das Verb als Imperat. auf; so mit dem massor. Text auch Hier. Syr. Targ. (*pone lacrimam meam*). Aber nach der vorhergehenden Aussage ist es natürlicher, שָׂמָה als Partizip auszusprechen, vgl. LXX Sym. ἔθου. — נֹאד ist die aufgeblasene Haut eines Tieres, in der Flüssigkeiten wie Wein oder Milch aufbewahrt wurden, eine noch heute im Orient verbreitete Sitte. — Mit den beiden letzten Worten nähert sich der Dichter wieder mehr dem ersten Bilde. Jahve hat jede einzelne Träne in seinem סֵפֶר זִכָּרוֹן Mal 3 16 verzeichnet. סִפְרָה, nur hier, ist vermutlich so viel wie סֵפֶר. Das abstrakte »Zählung« würde wenig dichterisch sein; vgl. auch JSir 44 4. — Die Frage mit הֲלֹא (auch v. 14) ist nur eine lebhaftere Ausdrucksweise für das versichernde הִנֵּה. **10** אָז hat hier nicht sowohl zeitliche wie logische Bedeutung, wie Jer 22 15: weil Jahve die Tränen des Sängers verwahrt hat, müssen die Feinde zurückweichen. — כִּי אֱלֹהִים לִי nicht mit LXX Hier. ὅτι θεός μου εἶ σύ, sondern mit Sym. Quinta ὅτι ἔστι θεός μοι. **11** Bei דָּבָר ergänzt Targ. beide Male das Suffix דְּבָרוֹ wie v. 5, gegen LXX Aq. Sym. Hier. Gemeint ist allerdings dasselbe Verheissungswort wie v. 5, aber es ist hier schlechthin »das Wort« genannt; es steht ohne Artikel wie Prv 13 13 16 20. — 11b ist nur eine Variante oder Dittographie von 11a. **13** Die Jahve geleisteten Gelübde liegen dem Sänger als Pflicht auf; er ist sich dessen bewusst und wird ihre Erfüllung nicht versäumen. Das Suffix in נדריך stellt einen Genet. object. dar, G-K 135m. **14** Vgl. 116 8. — הצלת ist Perfekt der Gewissheit. — להתהלך bezeichnet die Absicht, die Jahve bei der Rettung verfolgte; der Sänger sollte im Angesicht Jahves wandeln. Damit ist schwerlich bloss Jahves schützende Obhut gemeint, sondern ein gottgefälliger Wandel des Sängers; so LXX τοῦ εὐαρεστῆσαι, vgl. Gen 5 22. 24 6 9 17 1 24 40. — Das Licht des Lebens (so Sym.) ist das Licht, welches das Leben ist im Gegensatz zum Tode, dem Reich der Finsternis, vgl. Job 33 30. Andere übersetzen nach LXX Hier. im Licht der Lebenden. Sprachlich ist beides möglich. Ps 116 9 heisst es בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים.

## 57

Der Psalm ist nach Form und Inhalt nahe verwandt mit dem vorhergehenden. Der Sänger ruft Jahve um Gnade an gegen die grausamen Feinde, in deren Mitte er lebt. In glaubensvollem Vertraun weiss er, dass ihre Anschläge ihnen selbst zum Verderben ausschlagen werden. Darum ist er getrosten Mutes und kann Jahves Gnade und Treue schon jetzt inmitten der heidnischen Umgebung preisend verkünden.

## 57. *Gebet gegen Feinde.*

1 Dem Vorspieler, »Verdirb nicht«, von David ein Miktam; als er vor Saul in die Höhle floh.
2 Sei mir gnädig, ʿJahveʾ, sei mir gnädig,
denn bei dir hat meine Seele sich geborgen,
Und im Schatten deiner Flügel will ich mich bergen,
bis das Verderben vorübergeht.
3 Ich rufe zu ʿJahveʾ, dem Höchsten,
zum Gott, der es für mich hinausführt.
4 Er sendet vom Himmel und hilft mir,
Da mein Zermalmer gelästert; Sela.
es sendet ʿJahveʾ seine Gnade und seine Treue.
5 Meine Seele liegt unter Löwen, Flammensprühenden (?),
Menschen, deren Zähne Speer und Pfeile,
Und deren Zunge ein scharfes Schwert.

---

Dass die Überschrift, die den Psalm von David in der Höhle Adullam (I Sam 22 1) oder der von Engedi (I Sam 24 1ff.) gedichtet sein lässt, nicht richtig sein kann, ergibt sich aus v. 10. Dieser Vers macht es sehr wahrscheinlich, dass auch hier die von ihren Bedrückern schwer bedrängte Gemeinde redet, die aber in der Gewissheit ihres hohen Berufes, den Heiden das Lob des wahren Gottes zu singen, ihrer endlichen Errettung gewiss ist, und die deswegen auch mitten in der Not Loblieder anstimmen kann. Der Psalm kann nur nach der Vernichtung der Selbständigkeit des israelitischen Staates gedichtet sein.

Metrum: v. 2—6. 11. 12 Doppeldreier; v. 7—10 Fünfer.

Die Verse 8—11 finden sich mit einigen Varianten 108 2—6 wieder.

**2** Die dringende Bitte um Erbarmen wird begründet mit dem Hinweis darauf, dass der Sänger sich in Jahves Schutz geflüchtet hat. Als Schutzbefohlener Jahves darf er ihn mit Recht um Hülfe anflehn. — חָסָיָה mit dem erhaltenen Radikal Jod für gewöhnliches חָסָתָה, vgl. G-K 75 u. Das mittlere Qameṣ ist auffallend und noch nicht genügend erklärt; vgl. Sievers, Metrische Studien I S. 236 Anm. — Das Perfekt sagt aus, dass der Sänger auch bisher schon seinen Schutz bei Jahve gesucht hat; das folgende Imperf. אֶחְסֶה drückt seinen Entschluss aus, auch in Zukunft hieran festzuhalten. — Das Verderben ist gedacht als ein daherfahrender Sturmwind, vor dem man Bergung sucht. — Der Singular יעבר neben dem Plural הוות nach G-K 145 o. **3** גֹּמֵר ist 138 8 mit בַּעַד konstruiert, hier mit עַל. Das nur in den Psalmen vorkommende Wort ist nahe verwandt mit גָּמַל, weswegen LXX geradezu übersetzen *τὸν εὐεργετήσαντά με*, und Luzzatto, Perles lesen גֹּמֵל. Dagegen hält Aq. richtig die Bedeutung »vollenden« fest. Der Vollender heisst Gott, sofern er alles zum guten Ende hinausführt. Sym. (*τὸν ἐπιτιμήσαντα ὑπὲρ ἐμοῦ*) scheint גֹּעֵר gelesen zu haben; Hier. übersetzt *ultorem meum*. — Am Schluss von v. 3 haben LXX Aq. Quinta (gegen Hier. Targ.) סלה. — **4. 5** Die beiden Verse bieten eine Anzahl grosser Schwierigkeiten, und die oben gegebene Übersetzung ist nur ein Notbehelf und ein Versuch, dem überlieferten Text einen einigermassen erträglichen Sinn abzugewinnen. Dass der Text korrumpiert ist, zeigt ausser den zu besprechenden Einzelheiten das Versagen des Metrums. — Als Subjekt zu חֵרֵף betrachten LXX (*ἔδωκεν εἰς ὄνειδος τοὺς καταπατοῦντάς με*) und Hier. Jahve. Aber lästern (חֵרֵף) kann nicht von Gott ausgesagt werden. חֵרֵף שֹׁאֲפִי müsste vielmehr, wenn hier ursprünglich, ein verbaler Umstandssatz sein, der den Grund für die vorhergehende Aussage angäbe, wie 7 7 119 126, vgl. G-K 156 d, s. oben die Übersetzung. Allein schon das mitten im Vers stehende סלה (freilich bei LXX fehlend, aber von Aq. Quinta Hier. Targ. bezeugt) zeigt, dass חרף שאפי hier nicht ursprünglich ist. Vielleicht ist es mit

6 Erhebe dich über den Himmel, ‛Jahve’,
über die ganze Erde deine Herrlichkeit.
7 Sie haben meinen Füssen ein Netz gestellt,
meine Seele ‛ist gebeugt’;
Sie haben eine Grube vor mir gegraben, —
sie fallen hinein. Sela.
8 Mein Herz ist fest, ‛Jahve’,
mein Herz ist fest!
Ich will singen und spielen;
wach auf, mein Preis!

---

נפשי v. 5, das dort Schwierigkeiten macht, zu verbinden: »Es lästert mein Zermalmer (vgl. zu $56_{2}$) meine Seele.« — 4c Gnade und Treue sind personifiziert wie $43_{3}$. — **5** Der Sänger ist von einer Mehrzahl von Feinden umgeben, die er mit Löwen vergleicht. Es handelt sich aber, wie 5c zeigt, nicht um körperliche Wunden und Leiden, sondern um Verwundungen durch die Zunge, also wohl Verleumdungen oder Lästerungen, die ihm wie ein Schwert durch die Seele gehn. — Den überlieferten Text von 5a übersetzt Hier.: *anima mea in medio leonum dormivit ferocientium.* נפשי als zweites Subjekt zu אשכבה wie $3_{5}$ G-K 144l; der Kohortativ wie $55_{3}$; eigentlich: »ich muss liegen«. Für das Liegen der Seele vgl. Jes $51_{23}$. Immerhin ist beides eine ungewöhnliche Ausdrucksweise. להטים aber als Adjektiv mit לבאים zu verbinden, ist sachlich und sprachlich unmöglich, da es keine flammenden Löwen gibt und das Adjektiv nicht von seinem Substantiv getrennt sein dürfte. Es müsste Apposition zu לבאים sein und den Übergang vom Bild zur Sache vermitteln. Aber auch »flammende Menschen« für »flammensprühende«, d. h. solche, deren Wut wie das Feuer lodert, ist nicht unbedenklich. Vielleicht schrieb der Dichter לֹטְשִׁים (Job $16_{9}$) statt להטים. Wird dann נפשי mit חרק שאפי verbunden (s. oben), so ergeben sich für v. 5ab folgende auch metrisch völlig befriedigende Reihen: »Mitten unter Löwen liege ich. Es wetzen Menschen ihre Zähne.« Ist diese Änderung und Abteilung richtig, so fehlt hinter חצים eine Hebung. LXX übersetzen v. 5 (bis להטים) *καὶ ἐῤῥύσατο τὴν ψυχήν μου ἐκ μέσου σκύμνων, ἐκοιμήθην τεταραγμένος.* Ob und welche abweichende Vorlage dem zu Grunde liegt, kann ich nicht sagen. — **6** Gegenüber der Ruchlosigkeit und Lästerung bittet der Sänger Jahve, er möge sich in seinem vollen Glanze zeigen, den Seinen zur Rettung, den Feinden zum Verderben. Himmel und Erde sind rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt; logisch gehört beides zu jedem. Der Sänger meint: Erhebe dich dadurch, dass du Gericht übst, über den Himmel und über die ganze Erde, und lass beide Zeugen deiner hierbei zu Tage tretenden Glorie sein. Grammatisch ist 6b ein selbständiger Satz: lass deine Herrlichkeit sich erstrecken u. s. w. **7** Nach dem Kehrvers kömmt der Sänger nochmals auf die Nachstellungen der Feinde zurück, vgl. $56_{7}$. — פְּעָמִם ist im Phönizischen das gewöhnliche Wort für hebräisches רֶגֶל und scheint hier in der Poesie ebenso gebraucht zu sein. — כָּפַף wird sonst nur transitiv gebraucht, von dem Neigen des Hauptes Jes $58_{5}$; das Part. Pass. in übertragenem Sinne: die Gebeugten Ps $145_{14}$ $146_{8}$. Danach scheint נפשי Objekt zu כָּפַף zu sein; Subjekt zum Verbum wäre jeder einzelne Feind: »er hat gebeugt meine Seele«. Dies wird die Auffassung der Punktatoren sein. Aber der Singular zwischen lauter Pluralen wäre sehr auffallend, weswegen LXX (*κατέκαμψαν τὴν ψυχήν μου*) und danach Luther den Plural einsetzen. Zudem ist das Verbum für die Tätigkeit der Feinde zu schwach. Ein völlig befriedigender Sinn ergibt sich, wenn man mit Hupfeld כָּפוּף (ursprünglich defektiv geschrieben, כָּפֻף) ausspricht. Das Wort ist Zustandspartizip, daher nicht כְּפוּפָה, vgl. Job $26_{6}$ G-K 118o. Die unrichtige Vokalisation wurde dadurch veranlasst, dass diese Syntax verkannt wurde. — Die beiden Glieder 7b und 7d bilden einen schönen Gegensatz. Die Nachstellungen der Feinde wirkten freilich auf die Seele des Sängers niederdrückend; ihr endlicher Erfolg aber ist das Verderben für die Frevler

9 Wach auf du Harfe und Zither,
ich will das Morgenrot wecken.
10 Ich will dich preisen unter den Völkern, Herr,
will von dir singen unter den Nationen,
11 Dass deine Gnade gross bis zum Himmel ist,
und bis zu den Wolken deine Treue.
12 Erhebe dich über den Himmel, ‘Jahve’,
über die ganze Erde deine Herrlichkeit.

## 58. *Gegen ungerechte Richter.*

1 Dem Vorspieler; »Verdirb nicht«. Von David ein Miktam.

---

selbst. — נפלו ist Perfekt der Gewissheit. Zum Gedanken vgl. 7 16. **8** Der Sänger hat den Untergang der Feinde im Geiste bereits geschaut. Darum ist sein Herz getrost in Gott, und auch jetzt schon kann er ihm danken und spielen. — נָכוֹן nachdrucksvoll wiederholt bedeutet hier schwerlich »bereit« (so Luther nach LXX Hier.) sondern »fest«, vgl. Sym. *ἑδραία*, oder »unerschütterlich«. **9** עורה כבודי gehört noch zu v. 8, s. 108 2. — Unter כבודי wird meistens die Seele verstanden wie 7 6 16 9. Theod. v. Mops. deutet es als Lied, was neben den im folgenden genannten Instrumenten grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. — Der Artikel in הַנֵּבֶל ist bei dem zweiten Nomen וכנור nicht wiederholt; andere Beispiele für diesen ungewöhnlichen Sprachgebrauch Neh 1 5 Jer 29 23. — אעירה שחר übersetzt Luther nach LXX Hier. »frühe will ich aufwachen«, so dass שַׁחַר ein Accus. temp. wäre wie sonst בֹּקֶר. Aber neben dem Qal עוּרָה kann das Hifil nicht intransitive Bedeutung haben. Richtig hat bereits Raschi erklärt: ich will das Morgenrot wecken, nicht aber soll das Morgenrot mich wecken. Wenn unser deutscher Dichter das Echo des Berges wach werden lässt, so kann es nicht zu gekünstelt sein, wenn der hebräische dasselbe von der Morgenröte aussagt. Grade sie ist auch sonst von hebräischen Dichtern gern personifiziert. Sie hat Wimpern (Job 3 9 41 10), Flügel (Ps 139 9), wird mit einem flüchtigen Reh verglichen (Ps 22 1), und der Morgenstern ist ihr Sohn (Jes 14 12). **10** Die Völker sollen Zeugen des Dankes sein, den der Sänger Gott abstattet; dies ist nur dann recht verständlich, wenn es die Gemeinde ist, in deren Namen er spricht. **11** Der Inhalt des Lobpreises. Mit חסדך und אמתך greift der Dichter auf v. 4 zurück. Die von Jahve gesandten Hülfstruppen sind so viel mächtiger gewesen als die Feinde, wie der Himmel höher ist als die Erde. **12** Die Wiederkehr der Bitte aus v. 6 zeigt deutlich, dass der Sänger nicht bereits tatsächlich über die Feinde triumphiert hat, sondern dass er seinen Lobgesang in der Gewissheit der zukünftigen Errettung anstimmt.

### 58

Das Thema des Psalms bildet die Ungerechtigkeit der Richter, oder, was in alter Zeit vielfach dasselbe bedeutet, der Regierenden. Der Dichter schildert ihr sündhaftes Treiben und verkündet, dass sie von der verdienten Strafe werden ereilt werden. Dann wird man erkennen, dass es doch noch eine Gerechtigkeit auf Erden gibt.

Mehrere Spuren (vgl. zu v. 2. 4. 5. 11) führen darauf, dass es eine heidnische Obrigkeit ist, gegen die der Dichter sich wendet. Daraus folgt, dass der Psalm einer Zeit angehört, in der Israels Selbständigkeit vernichtet war. Ob aber die schreienden Ungerechtigkeiten, über die der Sänger klagt, von Babyloniern, Persern oder Syrern verübt wurden, lässt sich aus dem Inhalt nicht ermitteln. An die letzteren denkt Theod. v. Mops. und Olsh. Keinenfalls handelt es sich, wie v. 11 zeigt, in dem Psalm um persönliche und nur einem einzelnen vor Gericht widerfahrene Unbilden, und am wenigsten konnte der König David, der einen menschlichen Richter über sich nicht anerkannte, diese Klagen und Verwünschungen aussprechen.

2 Sprecht ⸢ihr Götter⸣ in Wahrheit Recht?
richtet ihr die Menschen nach Gebühr?
3 Ja, ⸢ihr alle⸣ verübt sogar Frevel;
Auf der Erde ⸢wägen eure Hände Gewalttat dar⸣.

---

Dem Inhalt nach verwandt ist Ps 82. Die Vergleichung mit ihm dient dazu, eine im jetzigen Text unverständlich gewordene Pointe in v. 2 wieder herzustellen.

Metrum: Doppelvierer.

2 Mit einer halb vorwurfsvollen, halb ironischen Frage an die Richter, ob sie wirklich ihres Amtes walten wie sie sollen, beginnt der Sänger, und schleudert ihnen sodann v. 3, da sie die Antwort schuldig bleiben, den Vorwurf ins Gesicht, dass sie anstatt des Rechtes vielmehr den Frevel darwägen. Dass es sich wirklich um Richter handelt, zeigt v. 2 תשפטו, und der hierauf zurückbezügliche v. 12b. In dem ursprünglichen Text sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach auch direkt in der Anrede genannt. Das Wort אֵלֶם, von Aq. (*ἀλαλία*) und Targ. bereits so ausgesprochen, gibt im Zusammenhange keinen Sinn. Der älteste jüdische Zeuge (das Targum) erklärt den Satz folgendermassen: Meint ihr wirklich Gerechtigkeit zu reden, weil die Gerechten zur Zeit des Haders schweigen? Aber אֵלֶם kann nicht bedeuten: beim Schweigen des Gerechten. Die neueren Erklärungen sind nicht weniger willkürlich, z. B. »sprecht ihr wirklich das Recht, das so lange verstummt ist«, oder Luthers: »seid ihr denn stumm, dass ihr nicht reden wollt, was recht ist«, und z. T. nicht einmal zu verstehn. Die Vergleichung des nahe verwandten 82. Psalms, besonders des 6. Verses, macht es so gut wie sicher, dass der Dichter אֵלִם = אֵלִים gesprochen wissen wollte (so zuerst Houbigant), und hiermit in ironischer Weise die Richter angeredet sein liess. Wie heidnische Fürsten und Könige, so mochten auch Satrapen und Statthalter auf das Prädikat »Gott« Anspruch machen. Der Sänger gesteht es ihnen in sarkastischer Weise zu, indem er zugleich zeigt, wie wenig sie in Wirklichkeit darauf Anspruch erheben können. Spätere Leser, die den Sarkasmus nicht verstanden, nahmen an dieser Bezeichnung Anstoss und suchten sie in verschiedener Weise zu eliminieren. LXX *ἄρα*, Hier. *utique* sprachen אֻלָּם aus; Sym. hat שרבתא d. i. *φῦλον* = אֻלָּם (?), das er mit לְאֹם 2 1 identifizierte. Der Syrer endlich lässt das Wort ganz aus. — צֶדֶק ist der gerechte Spruch. Parallel damit steht מישרים. Recht und Gebühr sind die göttlichen Grundlagen aller staatlichen Ordnung (vgl. zu 9 9); die Aufgabe der Richter ist es, darüber zu wachen, dass sie unverletzt erhalten werden. Während צֶדֶק Objekt zu תדברון ist, ist מישרים ein adverbieller Akkusativ (G-K 118q) zu תשפטו im Sinne von בְּמֵישָׁרִים 9 9. — בני אדם fassen LXX Hier. Luther als Vokativ auf; aber diese Bezeichnung der Richter wäre, besonders nach dem vorhergehenden אֵלִים sehr auffallend und wenig wirksam. Mit dem Targ. wird es daher besser als Objekt zu תשפטו aufgefasst. 3 אַף erklärt sich aus einer Ellipse; sie unterlassen nicht nur das Rechtsprechen, sondern üben auch selbst Frevel. — Die folgenden Worte sagen nach dem jetzigen Text: ihr übt im Herzen Frevel. Dies könnte höchstens bedeuten, dass sie böse Gedanken schmieden, obgleich auch dieser Gedanke sehr auffallend ausgedrückt wäre. »Mutwillig« (so Luther) kann das Wort nicht bedeuten. Ausserdem macht der Sänger den Richtern Schlimmeres zum Vorwurf (v. 7), und der Gedanke würde gegenüber v. 2 keine Steigerung enthalten, die doch durch אַף deutlich angezeigt ist. Mit dem Syrer ist כֻּלְּכֶם für בְּלֵב zu lesen. כ verdarb zu ב auch 45 6, und das ם wurde wohl durch einen Strich ausgedrückt (כלכ'), der leicht verlöschen konnte. Wellh. dagegen will בלבול für בלב lesen: »ihr stiftet vielmehr [?] Wirrwarr auf Erden«. LXX Hier. Targ. fanden den jetzigen Text vor. — בארץ bedeutet nach v. 12, der auf v. 3 zurückweist, nicht: im Lande (Palästina), sondern: auf der Erde. Das Wort steht an betonter Stelle. Der Dichter scheint sagen zu wollen: ihr, die ihr euch zu den Himmelsbewohnern zählt, erscheint auf der Erde als ruchlose Frevler. — Das Bild von der Wage des Rechts ist auch dem Hebräer bekannt, vgl. Job 31 6. Anstatt, wie es die Aufgabe der

4Vom Mutterleib an sind die Gottlosen abtrünnig . . .,
es irren die Lügenredner seit der Geburt.
5Sie haben Gift gleich dem Gift einer Schlange,
wie eine taube Otter, die ihr Ohr verschliesst,
6Damit sie die Stimme des Beschwörers nicht hört,
des gewitzigten Zauberspruchredners . . .

---

Richter ist, nach dieser Wage das Recht auszuteilen, wägen diese Richter vielmehr ihre eigne Gewalttat dar. Nach der überlieferten Punktation, mit der Aq. Sym. Hier. übereinstimmen, heisst es: »den Frevel eurer Hände wägt ihr dar«, d. h. den Frevel, welchen eure Hände verübt haben. LXX Theod. Quinta Syr. Targ. vokalisierten חָמָס יְדֵיכֶם תְּפַלְּסוּן. Ausser durch die stärkere kritische Bezeugung empfiehlt sich diese Aussprache durch die grössere Einfachheit und Natürlichkeit des Gedankens. **4** Die hier geschilderten Gottlosen sind von den bisher angeredeten Richtern nicht verschieden, sondern die letzteren gehören zu ihnen, und der Dichter will sagen, dass jene Richter dem Charakter ihrer Gattung, der רְשָׁעִים entsprechen. Man darf sich über ihr Treiben nicht wundern, da sie zu einer Menschenklasse gehören, die vom Mutterleib an Gott entfremdet ist. — 4a fehlt eine Hebung. — זֹרוּ für sonstiges זָרוּ von זור (זרר). Die intransitive Aussprache wie בֹּשׁוּ, טֹבוּ deutet an, dass das Abweichen nicht eine einmalige Handlung, sondern ein dauernder Zustand ist; sie sind *ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ*. — Wahrscheinlich versteht der Dichter unter den רשעים die Heiden, die Lügenredner heissen, weil sie von Lügengöttern sprechen. Der Ausdruck in 4b erinnert an Am 2 4 וַיַּתְעוּם כִּזְבֵיהֶם. **5ff.** Die Schilderung der Schlechtigkeit und Bösartigkeit der (heidnischen) Richter wird fortgesetzt. Der Dichter vergleicht sie zuerst mit giftigen Schlangen (v. 5. 6), und dann mit reissenden Löwen v. 7. Das erste Bild deutet auf den unauslöschlichen Hass, von dem sie gegen die Juden erfüllt sind, und der sich durch kein Zureden begütigen lässt. Sie bleiben taub gegen alle Bitten wie eine Schlange, die sich nicht zähmen lassen will. Das Bild vom Löwen dagegen bezeichnet die offene Vergewaltigung. Beides zusammen, Schlangengift und der Zahn reissender Tiere, wird den abtrünnigen Israeliten Dtn 32 24 angedroht. — חמת למו ist nach Hier. (*furor eorum*) ein Relativsatz; eigentlich: das Gift, das sie haben, ihr Gift. Erst die Worte כדמות חמת נחש würden dann das Prädikat bilden. Die Ausdrucksweise wäre sehr umständlich für einfaches חֲמָתָם. Man wird daher besser mit LXX חמת als Subjekt und למו als Prädikat auffassen. Der stat. constr. als Verbindungsform ausserhalb des Genetivverhältnisses wie Thr 2 18 פּוּגַת לָךְ, vgl. G-K 130a. — »Wie eine Otter« ist eine verkürzte Vergleichung für: wie das Gift einer Otter. Diese ist als besonders bösartige Schlangenart genannt. — יַאְטֵם ist Relativsatz, G-K 155g. Die Jussivform (statt יַאְטִים) erklärt Kautzsch G-K 109k aus rein rhythmischen Gründen; die Übersetzung: »welche ihr Ohr verschliessen möchte« ist gekünstelt. »Hatte eine Schlange sich in ein Wohngemach eingeschlichen und liess sich durch keine Zauberformeln und -gesänge hervorlocken, so entschuldigte sich der Beschwörer mit der Ausflucht, die Schlange sei taub«; s. Hitzig, und daselbst die Belege; vgl. auch Shakespeare, Heinrich VI. 2. Teil 3. Akt 2. Szene: »Was? bist du wie die Natter taub geworden?« **6** אֲשֶׁר fassen LXX und die Neueren als Relativ; lebendiger wird die Schilderung, wenn man es mit Sym. Hier. Luther als Absichtspartikel ansieht. — Dass die noch heute in Indien und Ägypten ausgeübte Kunst der Schlangenbeschwörung auch den alten Hebräern bekannt war, zeigen die Stellen Jer 8 17 Koh 10 11 JSir 12 13. Die Beschwörung heisst לַחַשׁ von dem leisen Murmeln, mit dem sie ausgeübt wird. — Die drei letzten Worte des Verses sind noch abhängig von לְקוֹל und bilden eine Apposition zu מְלַחֲשִׁים. Übrigens fehlt 6b eine Hebung. — Der חֹבֵר חֶבֶר erscheint unter anderen Zauberern auch Dtn 18 11, vgl. JSir 12 13. Das Wort wird jetzt meistens erklärt als binden (bannen), indem der Zauberer durch magische Knoten irgend einen (entfernten) Gegenstand fest macht. Aber die gesamte alte Tradition, einschliesslich Targ.

7 Gott, zerbrich ihre Zähne in ihrem Munde,
reiss ein das Gebiss der Junglöwen, Jahve!
8 Sie sollen vergehn wie Wasser, die sich verlaufen;
er spannt seine Pfeile ʿauf sieʾ, — da sinken sie hin (?),
9 Wie die Schnecke (?), die zerfliessend dahingeht,
die Fehlgeburt (?) des Weibes (?), die die Sonne nicht gesehn.

---

Aquila und Sym. (letzterer: *ἐπαστοῦ ἐπῳδὰς σεσωφισμένου*) denkt vielmehr an Zaubersprüche, also Verknüpfung von Zauberworten. — מְחֻכָּם heisst der Zauberer, sofern er durch die lange Ausübung seiner Kunst geschickt in ihr geworden ist. **7** Der Sänger wendet sich nunmehr an Gott mit der Bitte, die Frevler unschädlich zu machen; das Bild der Schlange weicht dem des Löwen. הרס und נתץ wird sonst vom Einreissen der Mauer gebraucht; letzteres in der aramäischen Form נתע, jedoch auch Job 4 10 von den Zähnen. LXX sprachen beide Verba als Perfekt aus הָרַס und נָתַץ, was als Perfekt der Gewissheit genommen werden müsste. In den folgenden Versen 8—11 drücken die Imperfekta jedenfalls nicht allein den Wunsch, sondern auch die sichere Erwartung aus. Die Bilder wechseln im folgenden ausserordentlich rasch. **8** מאס mit gleicher Bedeutung wie מסס, wie Job 7 5, vgl. auch G-K 77. Das Bild bezeichnet das vollständige Verschwinden. Es wird den Frevlern gehn wie den von Regengüssen angeschwollenen Bächen, die sich schnell wieder verlaufen, vgl. Job 6 15ff. למו ist Dativus ethic. beim Verb der Bewegung G-K 119 s. — Als Subjekt von ידרך betrachtet ein Teil der Ausleger (auch Luther) den Frevler. Delitzsch übersetzt: »Mög' er spannen seine Pfeile — sie werden wie entkuppt« und erklärt dies nach Gesenius: gleich wie vorn abgekuppt, d. i. so wirkungslos als ob sie keine Spitze hätten, werden sie werden. Allein diese Erklärung verlangt, vor כְּמוֹ ein יִהְיוּ zu ergänzen; statt des Imperfekts יתמוללו müsste das Perfekt stehn, und endlich wäre der hebräische Ausdruck יתמוללו = »als wäre ihnen die Spitze abgebrochen« ebenso sonderbar wie Delitzschs deutsches Äquivalent. כְּמוֹ, das, wo es sonst vor einem Verbum steht (Gen 19 15 Jes 26 18), soviel wie כַּאֲשֶׁר ist und »sobald als« bedeutet, gibt im Zusammenhange keinen befriedigenden Sinn. Zudem wird es an den andern beiden Stellen mit dem Perfekt konstruiert. Olsh. u. a. wollen daher hinter כְּמוֹ nach 90 5. 6 חָצִיר ergänzen und יתמוללו im Sinne von יְמוֹלְלוּ verstehn oder letzteres gradezu einsetzen: »Er (Jahve) spannt seine Pfeile: da welken sie wie das Gras«. Diese Emendation würde nur dann annehmbar sein, wenn Jahve den Bogen Appollos führte und durch die Sonnenstrahlen tötete. Als Subjekt zu ידרך ist allerdings mit den alten Versionen und Raschi Jahve zu betrachten. ידרך חצו ist kurz gesagt für יִדְרֹךְ קַשְׁתּוֹ לִירוֹת חִצָּו »er spannt seinen Bogen um Pfeile zu schiessen«, ebenso 64 4. Für כמו lese man nach dem Targ. (אמטולהון = *propter eos*) בָּמוֹ und setze den trennenden Akzent hierher. Die Bedeutung des nur hier vorkommenden Hithp. יתמוללו (von מול) steht nicht fest; LXX übersetzen *ἕως οὗ ἀσθενήσουσιν*, Hier. *donec conterantur*, Targ. ויהון מתגוררין = *et erunt iaculis confecti.* Jedenfalls bezeichnet das Wort die Wirkung des Pfeilschiessens, wenn der Dichter auch vielleicht das Bild nicht bis zum Schluss strenge inne hält oder zu einem neuen überspringt (werden abgeschnitten?). Dass übrigens Gott v. 7 angeredet ist, während v. 8 in der dritten Person von ihm gesprochen wird, hat im Sprachgebrauch der Psalmen zahlreiche Analogieen. Auch diese Unebenheit würde noch wegfallen, wenn man v. 7 mit LXX הָרַס und נָתַץ liest. **9** Der Vers schildert augenscheinlich unter weiteren Bildern die Vernichtung der Gottlosen. Aber im einzelnen ist er zum grossen Teil nicht mehr sicher zu verstehn. Zu Anfang wird aus יתמוללו ein Verb wie »sie werden vergehn« zu ergänzen sein. Über die Bedeutung des *ἅπαξ λεγόμενον* שַׁבְּלוּל mit Dagesch forte dirimens sind schon die Alten nicht einig. Nach LXX Syr. bedeutet es Wachs; nach Aq. *γῆς ἔντερον*; nach. Sym. *χόριον* (die Nachgeburt); nach Hier. Wurm; nach Targ. חבללא Schnecke. Letzteres hat die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, da sich das hebräische und aramäische Wort lautlich decken. Nach dem Talmud

10 Bevor eure Töpfe den Stechdorn merken,
wenn es roh noch ist, stürmt er ihn ˹im˺ Zorn hinweg.
11 Der Gerechte wird sich freun, weil er Rache geschaut,
wird seine Füsse baden in des Gottlosen Blut,
12 Und die Leute werden sagen: ja dem Gerechten wird Frucht,
ja, es gibt Götter, die auf der Erde richten.

---

(s. Levy s. v. כתית) dient שבלול als Heilmittel gegen Quetschungen. — תֶּמֶס ist Substantiv und adverbielle Näherbestimmung zu יהלך (G-K 118q). Die Schnecke, die auf ihrem Wege reichlichen Schleim zurück lässt, scheint sich selbst dabei aufzulösen. — Die zweite Vershälfte bringt ein weiteres Bild für die Vernichtung. נֵפֶל, sonst נֶפֶל mit Segol geschrieben, ist die Fehlgeburt. אֵשֶׁת bedeutet im nachbiblischen Hebräisch Maulwurf. Danach übersetzt Targ.: »Wie eine Fehlgeburt und ein Maulwurf, die blind sind und die Sonne nicht sehn«. Aber im biblischen Hebräisch heisst der Maulwurf חֹלֶד; dazu wäre die Zusammenstellung sehr auffallend. Daher wird schon von Aq. Sym. Theod. נפל אשת *ἔκτρωμα γυναικός* erklärt. אֵשֶׁת muss dann mit G-K 96 als Stat. abs. für sonstiges אִשָּׁה angesehn werden, obgleich die Fälle Dtn 21 11 I Sam 28 7, wo eine Apposition folgt, durchaus nicht analog sind (s. Hitzig). — Die letzten drei Worte fassen die Neueren meistens als Relativsatz zu נֵפֶל auf, was durch Job 3 16 Koh 6 3—5 nahe gelegt wird. Der Plural חָזוּ muss dann daraus erklärt werden, dass נֵפֶל kollektivisch gebraucht ist. Aq. Sym. Luther betrachten als Subjekt zu חָזוּ die Frevler: sie werden [wie] die Fehlgeburt eines Weibes die Sonne nicht sehn. **10** In diesem Verse scheint der Dichter ein Sprichwort verwendet zu haben wie etwa das deutsche: es wird nicht so heiss gegessen wie gekocht. Er will augenscheinlich sagen, dass Jahve die Anschläge der Frevler zu nichte machen wird, und, wie aus v. 11 zu schliessen, dass sie selbst dabei ihren Untergang finden werden. סִירוֹת sind immer Kochtöpfe; Dornen heissen סִירִים, und nur für die übertragene Bedeutung »Fischerhaken« wird Am 4 2 regelrecht die Femininform des Plural gebraucht. אָטָד ist der Stechdorn; da seine Kohlen die Glut lange halten, wird er im Orient gern zum Kochen verwendet. בִּין wird auch von leblosen Dingen gesagt, Job 6 30 13 1; vgl. auch Jdc 16 9, wo der Strick das Feuer riecht. Das erste Versglied bedeutet danach: bevor eure Töpfe durch das darunter angefachte Feuer auch nur heiss werden. Luthers Übersetzung: »Ehe eure Dornen reif werden am Dornstrauch« geht auf das Targum zurück, mit dem Sym. übereinstimmt (*πρὶν ἢ αὐξηθῶσιν αἱ ἄκανθαι ὑμῶν ὥστε γενέσθαι ῥάμνος*). Sie scheitert aber daran, dass סירות nicht Dornen bedeutet. — Das doppelte כְּמוֹ wird meistens im Sinne von *sive . . . sive* oder *tam . . . quam* verstanden, חַי auf das rohe, חָרוֹן auf das gekochte (= מְבֻשָּׁל) Fleisch bezogen; also: mag das Fleisch noch roh oder schon gekocht sein. Aber חָרוֹן ist nie Adjektiv, bedeutet nur Glut, und wird zudem ausschliesslich von der Zornesglut Gottes gebraucht. In dieser Bedeutung aber gibt das Wort bei dem vorliegenden Text keinen Sinn. LXX übersetzen *ὡσεὶ ἐν ὀργῇ*, Hier. *quasi in ira;* dies führt auf die richtige Lesart בְּמוֹ חָרוֹן; beide Übersetzer drücken neben der jetzigen noch die ursprüngliche aus. חָרוֹן ohne nähere Bestimmung vom Zorn Gottes wie Neh 13 18, vgl. auch 59 14 בְּחֵמָה = בַּחֲמָתְךָ. — כְּמוֹ־חַי übersetzt Sym. richtig *ἔτι ζῶντα*. Das Suffix in ישׂערנו geht auf jeden einzelnen der Frevler (LXX dem Sinne nach *καταπίεται ὑμᾶς* oder nach Sinait. *αὐτούς*). Während das Fleisch noch roh ist, d. h. bevor die Pläne zur Ausführung gekommen sind, führt Gott den Frevler im Sturme hinweg. ישׂערנו wie Job 27 21. **11** Das göttliche Strafgericht über den Frevler erfüllt den bisher unterdrückten Frommen mit Genugtuung. Wie הָרָשָׁע so wird auch צַדִּיק kollektivisch zu verstehn sein; ersteres bezeichnet die gottlosen heidnischen Richter und Herren, letzteres die von ihnen bedrückten Israeliten. Das Bild im zweiten Glied besagt, dass die Erde vom Blut der Feinde bedeckt sein wird, vgl. Job 29 6. Auch dieser starke Ausdruck spricht dafür, dass die ungerechten Richter Heiden sind. — פעמיו wie 57 7. **12** Der Schluss greift abrundend auf den Anfang v. 1

## *59. Gegen eine Rotte frecher Räuber.*

1 Dem Vorspieler; »Verdirb nicht«, von David ein Miktam, als Saul sandte, und sie das Haus bewachten um ihn zu töten.

2 Rette mich vor meinen Feinden, mein Gott,
meinen Widersachern entrücke mich.
3 Rette mich vor Übeltätern,
und gegen Blutmenschen hilf mir.

---

zurück. Der dort ausgesprochene berechtigte Zweifel, ob die Gerechtigkeit noch eine Stätte auf Erden habe, wird dann der Einsicht weichen, dass dies im höheren Sinne doch noch der Fall ist. — אָדָם scheint hier im allgemeineren Sinne von »man« gebraucht zu sein. Der Ausdruck ist wohl veranlasst durch בני אדם v. 2. — אַךְ bestätigt die nunmehr gewonnene Erkenntnis wie 731. Sym. ἀληθῶς, Hier. *vere.* — פְּרִי ist die Frucht, die das Leiden der Gerechten getragen hat, Jes 310. Der Lohn, den die Gottlosen empfangen, ist zugleich eine Belohnung für die Frommen. Die Änderung פֹּרֵק »ein Erretter« (de Lag.) ist nicht notwendig. — Der Plural שֹׁפְטִים ist nicht rein grammatisch zu erklären wie I Sam 1726; sondern der Dichter versetzt sich auf den Standpunkt der heidnischen Anschauung: es gibt noch göttliche Mächte, die für die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit sorgen. Selbstverständlich denkt er dabei an den Gott Israels. So steht אלהים einerseits in Parallele mit den אֵלִים v. 2, anderseits aber auch im Gegensatz zu ihnen.

59

Der Sänger bittet um Hülfe gegen gewalttätige Feinde, die ihn ohne Anlass bekämpfen. Allabendlich streifen sie gierig in der Stadt umher um zu rauben. Er bittet Jahve, sie zu bestrafen, und ist zugleich von dem festen Vertraun erfüllt, dass seine Bitte gewährt werden wird. Darum singt er jeden Morgen ein Lied zum Preise seines Gottes, der ihn errettet hat und weiter bewahren wird.

Der Psalm ist sehr kunstvoll angelegt. Er zerfällt in zwei Hauptteile (2—11. 12—18), von denen jeder mit einem ursprünglich gleichlautenden Kehrvers schliesst. Einige jetzt eingedrungene Störungen lassen sich leicht heben. Bei den zwei Unterabteilungen der beiden Hauptteile steht dagegen ein Kehrvers am jedesmaligen Anfang v. 7. 15.

Metrum: Doppeldreier; statt dessen v. 7. 8. 12a. 13a. 14a. 15 Sechser; v. 4c. 12b 13b 14a einfache Dreier.

Der Sänger spricht, da er v. 12 »Herr unser Schild«, nicht »mein Schild« sagt, im Namen einer Mehrheit. Die Angriffe, über die er und seine Leidensgenossen zu klagen haben, gehn von Heiden aus, denn v. 6 werden sie direkt als solche bezeichnet, und v. 12 werden sie zu den Israeliten in Gegensatz gesetzt. Sie werden Übeltäter und Blutmenschen genannt v. 3, sind stark v. 4, und scheinen einen Krieg zu führen v. 5. Anderseits aber verfügen sie doch nicht über ein regelrechtes Heer, sondern gleichen mehr einer Räuberbande, die beim Einbruch der Dunkelheit die friedlichen Bürger schreckt v. 7. 8. 15. 16. Besonders hebt der Sänger die Sünden ihres Mundes, Hoffart und Lüge hervor v. 13, und v. 8 lästern sie den Gott Israels. Es ist klar, dass alles dies nicht auf das I Sam 1911 berichtete Ereignis passt, auf das die Überschrift den Psalm bezieht. Vielmehr redet die von heidnischen Feinden hart bedrängte Gemeinde. Hiergegen spricht auch nicht der Ausdruck עַמִּי, womit der Sänger sich von seinem Volk zu unterscheiden scheint. Dass dies in der Tat nur Schein ist, zeigt deutlich der analoge Sprachgebrauch I Sam 510. Da die heidnischen Feinde ungehindert in der Stadt ihr Wesen treiben, so kann der Psalm nur in einer Zeit entstanden sein, als Israels Selbständigkeit vernichtet oder doch mindestens sehr geschwächt war. Theod. v. Mops.

4 Denn siehe, sie lauern auf meine Seele,
es streiten gegen mich Starke,
Ohne mein Verbrechen und ohne mein Vergehn, Jahve.
5 Ohne dass Schuld vorhanden, laufen sie heran und richten sich;
wach auf mir entgegen und schaue,
6 Und du, Jahve, Gott Zebaoth,
Gott Israels erwache,
Um heimzusuchen alle Heiden;
verschone nicht all' die treulosen Sünder. Sela.
7 Allabendlich kommen sie wieder, heulen wie die Hunde und durchstreifen [die Stadt.

---

und Olsh. denken an die makkabäische Periode; andere, vielleicht mit grösserer Wahrscheinlichkeit, an die Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exil, als die kleine Gemeinde den heftigsten Angriffen und Unbilden von seiten der Nachbarn ausgesetzt war.

**4** Über יגורו vgl. zu 56 7. — לא פשעי für sonstiges בְּלֹא פ״. — *Jahve* ist metrisch überschüssig. — **5** בלי עין ist ebenso aufzufassen wie das vorhergehende; Sym. *μὴ οὔσης ἁμαρτίας*. Dass die Schuld auf Seite des Sängers geleugnet wird, ergibt sich aus dem Zusammenhang von selbst, so dass also nicht notwendig עֲוֹנִי gesagt werden brauchte. Gut Hier. *non egi inique, et illi currunt et praeparantur*. Die feindliche Schar läuft herbei und stellt sich zum Angriff auf. יִכּוֹנְנוּ für יִתְכּוֹנְנוּ. **6** Die Häufung der Gottesnamen, wenn ursprünglich, wie 50 1. Aber schon das ungrammatische אלהים צבאות zeigt, dass אלהים hier nur das in den Text gedrungene Qere zu יהוה ist. — Die גוים sind diejenigen, von denen die ungerechten Angriffe auf die Israeliten ausgehn; das Wort zeigt, dass es sich um auswärtige Feinde handelt. Unter den בגדי און (vgl. 25 3) liegt es nahe abtrünnige Israeliten zu verstehn (so Theod. v. Mops.); jedoch führt der Parallelismus nicht darauf, dass im zweiten Gliede eine andere Klasse ins Auge gefasst wäre als im ersten, und auch die Heiden sind Abtrünnige, vgl. 9 18. LXX *πάντας τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀδικίαν* und Hier. *universis qui operantur iniquitatem* lasen כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן wie v. 3. **7** Aq. Hier. Luther u. a. fassen diesen Vers als eine Verwünschung der Feinde auf. Theod. v. Mops. erläutert: Wie die Hunde von Hunger getrieben bei Nachtzeit heulend die ganze Stadt durchlaufen, so mögen auch die Feinde, von Gottes Strafe getroffen, heulen wie die Hunde. ישובו bezieht man dann auf die Rückkehr von den Nachstellungen (v. 4), die keinen Erfolg gehabt haben. Aber v. 8, in dem das Bild noch fortgesetzt wird, enthält nicht einen Wunsch, sondern berichtet etwas tatsächlich Geschehendes. Somit wird auch schon v. 7, der einen neuen Ansatz bildet, als Aussage aufgefasst werden müssen. Um die Bitte v. 6 zu unterstützen, schildert der Sänger weiter das Treiben der Feinde, wie sie allabendlich bei hereinbrechendem Dunkel wie eine heulende Meute durch die Stadt ziehn. — Das ל in לערב ist distributiv wie in לַבֹּקֶר v. 17. Die Frage, wie es kam, dass die Feinde grade abends ihre Angriffe erneuerten, brauchte der Dichter von seinen Zeitgenossen, für die er schrieb, nicht zu erwarten. Wir können sie nicht mehr mit Sicherheit beantworten. Vielleicht handelt es sich um Marodeure, räuberisches Gesindel, das unter dem Schutz der Dunkelheit sein Wesen trieb. »Viel weniger als bei uns war bei den Israeliten und ist noch heutzutage in Palästina der Hund in den unmittelbaren Dienst des Menschen gestellt . . . Den Tag über liegen sie meist schlafend und träumend an sonnigen Orten oder schleichen träge umher . . . Mit Anbruch der Dunkelheit durchstreift aber die hungrige Schar mit lautem Gebell und Geheul die Stadt und fällt gierig über alles her, was ihr zum Frass dienen kann. Abfälle aller Art, die aus den Häusern auf die Strasse geworfen worden sind, und namentlich die Aase grösserer und kleinerer Tiere müssen ihren Heisshunger stillen; daher das Gebot II Mos 22 30 und das arabische Sprüchwort: »Gieriger als ein Hund auf Aas«. Riehm HbA. s. v. Hund. Diese Schilderung macht es wahrscheinlich,

8 Siehe, sie geifern mit ihrem Munde, Schwerter sind auf ihren Lippen, denn [»wer hört es«?
9 Aber du Jahve lachst ihrer,
du spottest aller Heiden.
10 ‛Mein’ Hort, von dir will ich ‛singen’,
denn ‛Jahve’ ist meine Burg.
11 Mein Gott, seine Gnade kommt mir entgegen,
‛Jahve’ lässt mein Auge sich weiden an meinen Feinden.
12 Töte sie nicht, damit mein Volk nicht vergisst; mach sie unstät durch [dein Heer,
Und stürze sie, Herr, unser Schild,

---

dass ויסובבו עיר nicht vom Umkreisen der Stadt zu verstehn ist, sondern vom Umherstreifen in ihr, wie I Sam 7 16 II Reg 3 9 Jes 23 16. So deutete das Wort bereits der Autor der Überschrift, der es auf die von Saul gegen David ausgesandten Boten I Sam 19 11 bezog. Der Vers handelt also nicht wie viele Ausleger annehmen, von einer Belagerung der Stadt. **8** הנה zählt im Metrum nicht. — Zu יַבִּיעוּן ist als Objekt etwa עָתָק 94 4 zu ergänzen. Die freche Schar stösst Schmähungen und Drohungen gegen die Frommen aus und lästert sogar ihren Gott, der ja ihr Gebet doch nicht höre. Die Schmähworte werden selbst Schwerter genannt, weil der Fromme sie wie einen Schwerthieb empfindet. Hitzig u. a. wollen חֲרָפוֹת 69 11 emendieren, womit der dichterische Ausdruck durch den prosaischen ersetzt wird. — מי שמע sind Worte der Frevler, die behaupten, der Gott Israels höre das Flehen seines Volkes ja doch nicht, da er bei ihrem Treiben untätig bleibe, vgl. 10 4 64 6. **9** Über solche Lästerungen lacht und spottet Jahve, weil er weiss, dass die Lästerer bald genug seine Macht spüren werden, vgl. 2 4. **10** In der Gewissheit, dass das Strafgericht über die Frevler, das den Frommen Errettung bringt, nicht ausbleiben wird, stimmt der Sänger ein Loblied an. Die Texteslesart wird erklärt: »Was seine (des Feindes) Macht anbelangt — ich achte oder warte auf dich«. Aber alle alten Zeugen haben עֻזִּי gelesen, wie v. 18; fast alle neueren Ausleger haben diese Lesart, die als Anrede an Gott allein einen befriedigenden Sinn gibt, angenommen. Ebenso muss aber auch für אשמרה, das LXX Hier. Targ. freilich bereits gelesen haben, mit dem Syr. nach v. 18 אֲזַמֵּרָה eingesetzt werden; wegen אל vgl. zu v. 18; vgl. auch v. 17. Denn שָׁמַר אֶל I Sam 26 15 heisst nicht: vertrauensvoll auf jemanden warten oder achten, sondern: über jemandem wachen um ihn zu beschützen, was im Psalm keinen Sinn gibt. Der jetzige Text beruht auf einem Gehörfehler. **11** Das vom Targum bezeugte Qere אֱלֹהֵי חַסְדִּי würde bedeuten: mein Gnadengott, d. i. mein gnädiger Gott. Aber dies Qere ist erst aus Vergleichung mit v. 18 entstanden; gegen seine Richtigkeit spricht, dass nacktes קִדֵּם nicht »hülfreich entgegenkommen« bedeuten kann, da es 18 19 vielmehr im feindlichen Sinne steht. Das von LXX, einem *ἄλλος*, Hier. Syr. bezeugte Kethib ist אֱלֹהַי חַסְדּוֹ auszusprechen. אלהי ist erstes, חסדו zweites Subjekt zu יקדמני; so LXX *ὁ θεός μου, τὸ ἔλεος αὐτοῦ προφθάσει με,* und etwas freier Hier. *dei mei misericordia praeveniet me.* **12** Das Targ. ergänzt, um den Widerspruch mit v. 14 zu heben, מִן יַד *statim* hinter אל תהרגם, und Theod. v. Mops. erläutert dies dahin, dass die Feinde zunächst verschiedenen Leiden unterworfen werden möchten; *ὁ γὰρ παρελκυσμὸς τῶν δεινῶν ὑπόμνησιν ἐμποιεῖ τῶν ἁμαρτιῶν.* Andere erklären den Widerspruch aus der erregten Stimmung des Sängers. Vielleicht ist der Text verderbt. — עַמִּי ist nicht Objekt zu ישכחו (LXX Aq. Theod. Hier. *ne forte obliviscantur populi mei*), sondern Subjekt (Sym.). Der Sänger wünscht, dass sie nur verjagt werden, damit sie für das Volk ein warnendes Wahrzeichen sind, und dies seines Gottes nicht vergisst. — חַיִל wird sonst nie von der Macht Gottes gebraucht und wird daher sein himmlisches Heer meinen, vgl. Jo 2 25 (Hitz.). — הורידמו »stürze sie«, nämlich von ihrer jetzigen stolzen Höhe, wie 56 8. Vielleicht ist mit dem Syrer וַהֲנִידֵמוֹ »mache sie flüchtig« zu lesen, so dass eine

13 ʿWegenʾ der Sünde ihres Mundes, des Wortes ihrer Lippen; und möchten
[sie gefangen werden in ihrem Stolz
Und wegen des Fluchs und der Lüge, die sie reden.
14 Vertilge im Grimm, vertilge, dass sie nicht mehr sind,
Und lass sie erfahren, dass ʿJahveʾ über Jakob herrscht bis an der Erde
[Enden. Sela.
15 Und allabendlich kommen sie wieder, heulen wie die Hunde und durch-
[streifen die Stadt.
16 Sie schweifen umher nach Frass,
und ʿknurrenʾ, wenn sie nicht satt werden.
17 Ich aber will singen von deiner Macht
und allmorgendlich jubeln über deine Gnade,
Dass du mir eine Burg gewesen bist
und Zuflucht zur Zeit meiner Not.
18 Mein Hort, von dir will ich singen,
denn ʿJahveʾ ist meine Burg.
ʿMein Gott, seine Gnade kommt mir entgegen,
Jahve lässt mein Auge sich weiden an meinen Feindenʾ.

---

Anspielung auf Gen 4 12 נָע וָנָד vorliegt. LXX Sym. Hier. Targ. bezeugen den jetzigen Text. **13** Der jetzige Text »Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen« scheint bedeuten zu sollen: jedes Wort, das sie sprechen, ist eine Versündigung ihres Mundes. Freilich ist der Zusatz פִּימוֹ überflüssig, da es schon aus dem Subjekt דבר שפתימו erhellt, dass es sich um Sünden des Mundes handelt. Sym. Hier. Targ. verbinden v. 13 eng mit v. 12: *in peccato oris sui, in sermone labiorum suorum* (Targ. *propter peccata* etc.). Gewiss befriedigt dieser Gedanke mehr; man muss dann aber בְּחַטַּאת oder מֵחַטַּאת emendieren. Graetz vermutet, dass im Anfang des Verses ein Verb wie יִכָּשְׁלוּם ausgefallen ist, wogegen das Metrum spricht. — Der Übermut, nämlich die lästerlichen Worte מִי שֹׁמֵעַ v. 9, sind das Fangnetz, in dem die Frevler sich fangen werden. — יספרו ist Relativsatz. Das Verb scheint hier der Bedeutung nach nicht verschieden zu sein von יְדַבֵּרוּ. **14** Die nochmalige Vergegenwärtigung des sündlichen Treibens erregt den Dichter so sehr, dass er nun dringend um Vernichtung der Frevler bittet. — Das zweite כלה ist metrisch überschüssig. — Das letzte Glied »bis an der Erde Enden« lässt sich sowohl auf die Ausdehnung der Herrschaft Jahves beziehn, als auch mit וידעו verbinden, so dass der Dichter sagt, die Kunde von der Vernichtung der Feinde möge bis zu den fernsten Ländern dringen. Die alten Übersetzer teilen sich in die beiden Auffassungen. Eine Entscheidung ist nicht möglich. **15** Von der Zukunftshoffnung v. 14 blickt der Sänger noch einmal auf die Gegenwart und das Treiben der Gegner zurück. Der Gegensatz zwischen beiden wird durch die Kopula in וְיָשֻׁבוּ angedeutet, die von Hier. Targ. bezeugt wird, während sie bei LXX Sym. Theod. Syr. fehlt. Die Wiederkehr desselben Verses dient dazu, um das Ununterbrochene jenes Treibens zu malen. **16** Der Sänger stellt das Tun der Gegner in Gegensatz zu seinem eignen Verhalten v. 17. Jene gehn allabendlich knurrend auf Raub aus; der Sänger preist allmorgendlich seinen Gott, der ihn gnädig bewahrt. — Das vom Qere geforderte Hifil יְנִיעוּן hat immer transitive Bedeutung (s. v. 12) und ist daher hier nicht zu gebrauchen. — Das zweite Glied übersetzt Nowack nach der Texteslesart: »Wenn sie nicht satt sind, so übernachten sie, d. h. sie setzen auch über Nacht ih Treiben fort«. Aber sie fangen ja erst des Abends damit an, bleiben also unter allen Umständen über Nacht dabei. Hier. übersetzt *et cum saturati non fuerint, murmurabunt;* auch LXX Aq. haben *γογγύσουσιν* d. i. וַיַּלִּינוּ, und so richtig Luther. Wenn die Gier der in in der Stadt umherstreifenden feindlichen Rotte von den bedrückten Bürgern nicht befriedigt wird, dann knurren jene Räuber wie bissige Hunde; vgl. auch Ex 16 2. 3. וילינו führt den Nachsatz ein, G-K 111 r; vielleicht ist aber וְיַלִּינוּ auszusprechen. **17** Im Gegensatz zu dem Treiben der Räuber stimmt der

## *60. Gebet des Volks nach einer Niederlage.*

1 Dem Vorspieler, nach »Lilie des Zeugnisses«, ein Miktam von David zum Lehren, 2 als er mit
den Syrern der beiden Ströme und den Syrern von Zoba stritt, und Joab zurückkehrte und die
Edomiter im Salztal schlug, zwölf Tausend Mann.

---

Sänger aufs neue das Loblied v. 10 an; es ist v. **18** der Kürze halber von einem Schreiber unvollständig hergesetzt, und dadurch ist in das letzte Wort ein Fehler eingedrungen. Nach dem jetzigen Text ist אלהי חסדי »mein Gnadengott« Apposition zu משׂגבי; nach der Absicht des Dichters sollte aber vermutlich der ganze v. 11 hinter v. 18 wiederholt werden, so dass wie dort zu lesen ist אֱלֹהֵי חַסְדּוֹ יקדמני וגו. Noch LXX und Hier. sprachen אֱלֹהַי aus. — Da das Verbum זִמֵּר sonst immer mit לְ oder dem Akkusativ konstruiert wird, so wird אֶל in der Bedeutung des lateinischen *de* zu verstehn sein wie Job 42 7 דִּבַּרְתֶּם אֵלַי ***locuti estis de me.***

60

Das Volk klagt über eine schwere Niederlage, die es erlitten hat; es ist von seinem Gott verstossen und dem Untergang nahe. Und doch war es unter Seinem Panier in den Kampf gezogen: es hatte die Verheissung, dass Jahve selbst als Kriegsheld in den Kampf ziehn wollte um aufs neue das wiedereroberte Land an sein Volk zu verteilen, ja ihm auch die Nachbarvölker Moab, Edom und Philistäa zu unterwerfen. O gelangte es doch zu der festen Stadt, nach Edom hin! Aber Jahve hat es verworfen. Möge er seinen Beistand gewähren, denn Menschen können nicht helfen. Mit der gewissen Zuversicht, dass diese Hülfe nicht ausbleiben und der Sieg über die Feinde ein vollständiger sein wird, schliesst der Psalm.

Die Stimmung ist im ersten und im letzten Teil des Psalms eine gedrückte, dagegen in den Versen 8—10 eine mutvoll kriegerische. Die Verse werden als ein Gottesspruch eingeführt, und es scheint nach v. 6, dass das Volk den Kampf im Vertrauen auf ihn unternommen hat, aber in seinen Siegeserwartungen getäuscht ist. Der angeführte Gottesspruch ist daher schwerlich eine freie Schöpfung des Dichters, sondern ein wirkliches Orakel, das er in sein Lied verwebt hat. Man braucht deswegen nicht anzunehmen, dass er wörtlich zitiert; aber dass er ein tatsächlich ergangenes Gotteswort, wenn auch in freier Reproduktion, in sein Lied aufgenommen hat, macht sowohl die Einführung mit אלהים דבר בקדשו wahrscheinlich, als auch der von dem übrigen Teil des Psalms völlig verschiedene Ton der Verse 8—10.

Die Veranlassung des Psalms ist zweifelsohne ein bestimmtes geschichtliches Ereignis. Nach der Überschrift bezieht er sich auf Davids Kampf mit den Aramäern, II Sam 8 (vgl. I Chr 18 3—13) und den sich daranschliessenden Sieg über die Edomiter, II Sam 8 13 (wo nach v. 14, I Chr 18 12 und den alten Übersetzungen אֱדוֹם für אֲרָם zu lesen ist). Aber während die geschichtliche Quelle von Siegen Davids erzählt, klagt der Psalm über eine schwere Niederlage des Volks. Der Glossator, der die Überschrift verfasste, scheint ausschliesslich auf das Orakel v. 8—10 Rücksicht genommen zu haben, in dem allerdings Siege verheissen werden. Da der Psalm als davidisch galt, v. 10 aber von Edom, Moab und Philistäa die Rede ist, so galt es, ein Ereignis in Davids Leben aufzufinden, in dem ebenso wie im Psalm diese Staaten als Davids Gegner erschienen. Das ist aber in dieser Verbindung ausschliesslich II Sam 8 der Fall. Eben hier findet sich v. 2 das Wort וַיְמַדְּדֵם und וַיְמַדֵּד, worauf der Glossator das אֲמַדֵּד in v. 8 des Psalms bezog. Dass Moab v. 10 als Waschbecken erscheint, wurde mit II Sam 8 2 kombiniert, wo es Davids Sklave wird. Die Worte der Überschrift ויך את אדום בגיא מלח sind aus II Sam 8 13 geflossen; וישב יואב aus בשובו II Sam 8 13 in Verbindung mit v. 16 וְיוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה עַל־הַצָּבָא; ארם צובה aus II Sam 8 3. Das in der geschichtlichen Quelle nicht erwähnte ארם נהרים der Überschrift endlich scheint eine Kombination aus בַּנָּהָר II Sam 8 3 und אֲרָם ebenda v. 5 zu sein.

3 ᶜJahveᵓ, du hast uns verworfen, hast uns durchbrochen,
hast zürnend uns zurückweichen lassen.
4 Du hast die Erde erschüttert, hast sie gespalten,
heile ihre Brüche, denn sie wankt.
5 Du hast dein Volk Hartes sehn lassen,
hast uns Taumelwein trinken lassen.
6 Hast deinen Frommen ein Panier gegeben —
um sich vor dem Bogen zu flüchten. Sela.

---

Der Psalm ist in einer Zeit gedichtet, als mindestens das Nordreich nicht mehr bestand, s. zu v. 8. In der nachexilischen Zeit hatte Israel keine Heere, die zum Kampf auszogen (v. 12). Will man den Psalm auf die Zeit des Josias beziehn, der Teile des ehemals ephraimitischen Reichs wiedergewann (vgl. v. 8), so muss man jedenfalls eingestehn, dass von einem verunglückten Zuge dieses Königs gegen Edom nichts bekannt ist. Theod. v. Mops., Rudinger, Olsh. u. a. denken an die makkabäischen Zeiten. Eine Schwierigkeit für diese Datierung liegt in dem Umstande, dass bereits der Verf. von Ps 108 sich die Verse 7—14 aus unserm Psalm angeeignet hat (108 7—14), wodurch mindestens eine spätere Periode der makkabäischen Kämpfe ausgeschlossen ist.

Metrum: Doppeldreier; v. 8a. 9a. 10a einfache Dreier.

2 נָצָה bedeutet im Arabischen: raufen, jemanden bei den Haaren fassen. Das Hifil הִצָּה findet sich Num 26 9 in der Bedeutung »hadern«. Hier. übersetzt *quando pugnavit*, vgl. מַצּוּת Jes 41 12. Klostermann will lesen בְּהִכּוֹתוֹ. LXX (ὅτε ἐνεπύρισε) und Sym. lasen בְּהַצִּיתוֹ von יָצַת »als er entflammte« (vgl. Midrasch), was eine verdächtige graphische Ähnlichkeit mit לְהַצִּיב יָדוֹ I Chr 18 3 hat. — Über die geographischen Eigennamen vgl. Riehm HbA. — Statt 12 000 liest II Sam 8 13 18 000; die Differenz erklärt sich aus einem Schreibfehler (שנים und שמנה). 3 פְּרַצְתָּנוּ] Jahve hat einen Riss (פֶּרֶץ) in Israels Schlachtreihen gemacht (vgl. Jdc 21 15 II Sam 5 20), d. i. Jahve hat bewirkt, dass das feindliche Heer Israels Schlachtreihen durchbrach. — תשובב wird vom Targ. (kehre zu uns zurück) und den meisten Neueren als Bitte aufgefasst; Luther: »tröste uns wieder« mit Ergänzung von נַפְשֵׁנוּ 23 3 (vgl. aber dort); andere: stelle uns wieder her. LXX Aq. Sym. Quinta Hier. dagegen übersetzen es durch das Präteritum: Aq. θυμωθεὶς μετέστρεψας ἡμᾶς. Die grosse Ähnlichkeit der Stelle mit 44 10. 11 lässt diese Auffassung als die richtigere erscheinen. תְּשׁוֹבֵב ist für וַתְּשׁוֹבֵב ganz ebenso gesagt wie 44 11 תְּשִׁיבֵנוּ. Auch der Bedeutung nach wird תשובב לָנוּ übereinkommen mit תְּשִׁיבֵנוּ אָחוֹר מִנִּי צָר 44 11. לָנוּ vertritt nach aramäischem und jüngerem hebräischen Sprachgebrauch die Stelle des Objekts, vgl. G-K 117 n. 4 Die Niederlage, die mit dem Volke auch das Land gefühlt hat, wird unter dem Bilde eines Erdbebens dargestellt. — פָּצַם nur hier, bedeutet nach dem Arabischen und Aramäischen »spalten«, und geht auf die Risse, die ein Erdbeben verursacht. Hitzig führt das arabische Sprichwort an: »Das ist eine Sache, welche die Erde spaltet« (Meidani III p. 265). — רְפָה für רְפָא G-K 77 d. — Die Brüche sind die durch das Erdbeben in Gebäuden und Mauern verursachten, vgl. Jes 30 13. 5 Jahve hat seinem Volk einen Becher des Zornes zu trinken gegeben, durch dessen Inhalt es trunken geworden ist, so dass es haltlos hin und her taumelt und jeden Augenblick fallen kann unter dem Spott und Gelächter der Zuschauer, vgl. 75 9 Jes 51 17 Jer 25 15 Ez 23 33. תַּרְעֵלָה steht in Apposition zu יֵין (G-K 131 c): einen Wein, der Taumel ist; der Taumel selbst ist das Gift, welches das Volk getrunken hat. 6 Der Sinn dieses Verses ist nach verschiedenen Richtungen hin streitig und nicht mehr sicher zu erkennen. Da die Rede in Perfektform fortgesetzt wird, lässt sich נָתַתָּה nicht in der Bedeutung eines Imperativs oder Futurs auffassen (»gib . . . ein Panier«). Auch als eine Wohltat, deren Israel sich in seiner Not getröstet, kann der Vers nicht wohl verstanden werden, da der Übergang allzu schroff wäre, und eine Partikel des Gegensatzes kaum entbehrt werden könnte. Daher kann der Vers nur eine Fortsetzung der Klage enthalten, die hier in der Form

7 Auf dass deine Lieben gerettet werden
hilf mit deiner Rechten und erhöre mich.
8 ʿJahveʾ hat in seinem Heiligtum geredet:
»Ich will frohlocken, will Sichem verteilen,
das Tal Sukkoth ausmessen;

---

des Sarkasmus auftritt. Jahve hat seinen Frommen ein Panier gegeben, nicht damit sie, um dasselbe geschart, die Feinde zu Boden schlügen, sondern damit sie vor dem Bogen der Feinde flüchteten. Dies Panier war das v. 8—10 angeführte Orakel, in Vertraun auf dessen Zuverlässigkeit und unter dessen Schirm das Volk in den Kampf gezogen war, das ihm aber in Wirklichkeit Veranlassung zu seiner Niederlage und Flucht geworden ist. Das Fehlen der Partikel אַךְ vor להתנוסס macht den folgenden Gedanken überraschender und entspricht dem scharfen Sarkasmus. — יְרֵאֶיךָ sind die Israeliten als die Jahve Fürchtenden. — Die zweite Vershälfte übersetzen LXX Sym. Hier. *ut fugerent a facie arcus.* הִתְנוֹסֵס von נוס, und קֹשֶׁט, wie das aramäische קוּשְׁטָא = קֶשֶׁת der Bogen. Dass der Bogen und nicht etwa das Schwert als Symbol der Feinde genannt wird, hat vermutlich darin seinen Grund, dass das feindliche Heer der Hauptsache nach aus Bogenschützen bestand. Bei dieser im wesentlichen auch von Ew. und Olsh. vertretenen Auffassung ist allerdings die Schwierigkeit vorhanden, dass קֹשֶׁט im Hebr. in der Bedeutung »Bogen« sonst nicht nachweisbar ist, und dass הִתְנוֹסֵס an der einzigen Stelle, an der es sonst noch vorkommt, nicht »fliehen« bedeutet (s. u.). Daher verstehn Aq. Targ. Luther, Delitzsch u. a. den Vers ganz anders. Sie fassen die Aussage נָתַתָּה als Grundlage für die folgende Bitte, leiten התנוסס von נסס ab in der Bedeutung »sich erheben« (vgl. Zch $9_{16}$), und verstehn קֹשֶׁט als »Wahrheit« (vgl. Prv $22_{21}$). Delitzsch übersetzt: »Du hast gegeben den dich Fürchtenden ein Panier sich emporzuheben von der Wahrheit wegen«, und erläutert dies folgendermassen: »Israel fasst seinen Kampf gegen die Heiden wie jetzt gegen Edom als berufsmässige Erhebung für die Wahrheit«. Gegen diese Auffassung entscheidet, dass מִפְּנֵי nie die Bedeutung »um . . . willen« hat; auch Neh $5_{15}$ Dtn $28_{20}$ bedeutet es nur »infolge von«. Der von Delitzsch vorausgesetzte Gedanke würde verlangen עַל־דְּבַר קֹשֶׁט, vgl. $45_{5}$. **7** Der Umstand, dass in Ps 108 die Entlehnung aus dem vorliegenden mit v. 7 beginnt, während v. 3—6 fortgelassen sind, macht es wahrscheinlich, dass mit diesem Verse ein neuer Absatz anfängt; vgl. auch Sela am Schluss von v. 6. Bevor der Sänger das Orakel anführt, das dem Volk als Panier im Kampf dienen sollte, schickt er ein Gebet um Rettung aus der gegenwärtigen Gefahr voraus. — Der Satz mit לְמַעַן ist abhängig von 7b wie Ez $21_{20}$. — Die Geliebten sind, wie die Jahve Fürchtenden in v. 6, die Israeliten. — ימינך ist zweites Subjekt zu הושיעה wie $3_{5}$, G-K 144m. — Das Qere וַעֲנֵנִי wird von allen alten Übersetzern bezeugt und ist daher wohl ursprünglich. Das Singularsuffix bezieht sich auf das redende Volk v. 5. Das Kethib וַעֲנֵנוּ ist die richtige Erklärung und wurde hervorgerufen durch den vorhergehenden Plural חסידיך. **8—10** Diese Verse enthalten den Gottesspruch, durch den Jahve sich selbst und damit seinem Volke den Besitz der im folgenden aufgezählten Landstriche vindiziert hat. — בקדשו übersetzen die Alten: in seinem Heiligtum d. i. seinem Tempel; man hat dabei an ein priesterliches Orakel zu denken. Andere erklären nach $89_{36}$ »Gott hat bei seiner Heiligkeit geredet d. i. geschworen«, doch würde man dann נִשְׁבַּע erwarten. — Das Subjekt in אעלזה וגו׳ muss dasselbe sein wie in דִּבֶּר, also Jahve. Er tritt auf als ein siegesgewisser Kriegsheld (vgl. Jes $42_{13}$), der schon im voraus das Triumphlied erschallen lässt. Duhm meint, dass Bild in v. 10 sei doch allzu menschlich, um Jahve in den Mund gelegt werden zu können, und lässt daher den Dichter selbst sprechen. Aber die hebr. Dichter sind mit Anthropomorphismen nicht so ängstlich gewesen; vgl. z. B. $78_{65}$. — V e r t e i l e n will der Held das eroberte Land an seine Kriegsleute, die Israeliten. Der Ausdruck spielt ebenso wie das folgende »ausmessen« an die Eroberung des Landes Kanaan unter Josua an. — S i c h e m und

9 »Mein ist Gilead und mein ist Manasse,
»Und Ephraim ist meines Hauptes Wehr,
»Juda mein Scepter . . .;
10 »Moab ist mein Waschbecken,
Auf Edom werfe ich meinen Schuh;
»⸢über⸣ Philistäa ⸢will ich jauchzen⸣«.

---

Sukkoth sind zwei altberühmte Orte im West- und Ostjordanlande und stehn wohl als Repräsentanten dieser beiden Landstriche. Sichem war die Hauptstadt des Stammes Ephraim; Sukkoth ist aus der Josephgeschichte bekannt, Gen 33 17. Beide Orte sind Gen 33 17. 18 neben einander in der Erzählung von Jakobs Wanderung genannt. Danach scheint der Dichter mit Beziehung auf diese Stelle sagen zu wollen: Ich will das Land im Westen und Osten des Jordan, auf das Jakob durch seine Wanderung Anspruch hat, unter mein Volk verteilen. Übrigens setzt diese Verheissung voraus, dass diese Landstriche sich zur Zeit des Dichters in fremden Händen befanden. Dies war der Fall seit der Zerstörung des Nordreiches 722. **9** Auch Gilead und (das westjordanische) Manasse stehn als Repräsentanten des Ost- und Westjordanlandes. Manasse und nicht Ephraim nennt der Dichter, weil er letzteres sofort in anderer Weise poetisch verwerten wollte. — Bei den beiden wichtigsten Repräsentanten des Landes, den Führerstämmen Ephraim und Juda, wird nicht nur hervorgehoben, dass sie Jahve gehören, sondern auch, wozu sie ihm dienen. Ephraim ist die Wehr seines Hauptes. Darunter versteht man meistens den Helm als die wichtigste Schutzwaffe des Kriegers. Da aber Ephraim doch schwerlich allein der Verteidigung dienen soll, so denkt man vielleicht richtiger an das Bild von den Hörnern, mit denen die Feinde zermalmt werden, vgl. Num 23 22. — Die Bezeichnung Judas als des Führerstabes oder Scepters spielt an auf Gen 49 10. Die Bedeutsamkeit der beiden Stämme ist durch diese Bilder treffend gekennzeichnet; Ephraim repräsentiert die Kraft, Juda die Klugheit. — 9c fehlt eine Hebung. **10** Nicht nur die Wiedergewinnung des Landes Palästina stellte der Gottesspruch in Aussicht, sondern auch die Unterwerfung der seit alter Zeit mit Israel verfeindeten und einstmals schon von ihm unterjochten Nachbarvölker. Wie die von Ephraim und Juda gebrauchten Bilder zur Verherrlichung dieser Stämme dienen, so wird umgekehrt durch die für Moab und Edom gewählten die Schmach bezeichnet, der diese Völker unterworfen werden sollen. Moab dient als Becken, in dem der Held den Schmutz von den Füssen abwäscht. »Dem persischen Könige trug im Feld und auf Reisen ein hoher Diener das Waschbecken nach« (Delitzsch). Ein anderes verächtliches Bild in Bezug auf Moab findet sich Jes 25 10. — Das von Edom gebrauchte Bild erklärt das Targ. dem Sinne nach richtig: Ich werde den Vornehmen Edoms den Fuss auf den Nacken setzen. Jedoch ist das Bild selbst eigentlich nur ein Ausdruck für Besitzergreifung. »Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland No. 483) weist nach, dass wenigstens die habessinischen Könige zum Zeichen der Besitzergreifung einen Schuh auf etwas warfen. Auch angenommen, dieser Gebrauch gründe sich auf obige Psalmstelle, so ist damit doch immer bewiesen, dass ein morgenländisch denkendes und redendes Volk dem Werfen des Schuhes auf etwas diesen Sinn beilegte«. Fleischer bei Delitzsch. — Das letzte Versglied lautet nach dem überlieferten Texte: »Über mich jauchze (65 14), Philistäa«, was ironisch zu verstehn wäre: jauchze, wenn du kannst. Da aber solche Ironie recht frostig sein würde, so verstehn andere התרעעי־ vom Schreien vor Schmerz (Jes 15 4): ob meiner, meines Sieges, jammere laut, Philistäa. Das Targum lässt die Gemeinde angeredet sein und spricht עֲלֵי־ aus: über Philistäa jauchze, Gemeinde Israels. Noch andere wollen הִתְרֹעֲעִי־ als Infinitiv aussprechen: über Philistäa ergeht mein Jauchzen. Am einfachsten und natürlichsten liest man nach der Parallelstelle 108 10 עֲלֵי־ פלשת אֶתְרוֹעָע. Die Verwechslung der Gutturale durch Abschreiber ist nicht selten; war aber einmal statt des א versehentlich ein ה eingedrungen, so musste, um einen Sinn zu gewinnen, die Maskulinform des Im-

11 Wer wird mich bringen zur festen Stadt?
wer wird ʿmich hinführenʾ nach Edom?
12 Hast du, ʿJahveʾ, uns doch verstossen,
und ziehst nicht aus, Gott, mit unseren Scharen!
13 Verleih' uns Hülfe gegen den Feind,
denn eitel ist Menschenhülfe.
14 Mit ʿJahveʾ werden wir Heldentaten vollbringen,
und Er wird unsere Feinde niedertreten.

---

perativ in die Femininform verwandelt werden, da nur Philistäa oder die Gemeinde, beides Feminina, angeredet sein konnte. **11—14** Die Vergegenwärtigung des verheissungsvollen Gottesspruchs weckt den sehnlichen Wunsch nach seiner Erfüllung v. 11. Aber ach, wie viel fehlt zur Zeit daran, da Jahve sein Volk verstossen hat und nicht mit ihm in den Krieg zieht v. 12. Möge er denn helfen, denn nicht durch menschlichen sondern nur durch göttlichen Beistand kann der Sieg errungen werden 13. 14. **11** Das redende Subjekt ist, wie v. 12 zeigt, ebenso wie in v. 3ff. die Gemeinde, oder ihr im Felde stehendes Heer. מִי mit folgendem Imperfekt entspricht lateinischem *utinam*. — Die feste Stadt ist nach dem Parallelgliede und nach dem vorhergehenden nicht irgend eine feste Stadt, in welcher der Sänger Schutz suchen möchte, sondern das Ziel des Kriegszuges, vermutlich die edomitische Hauptstadt סֶלַע oder Petra, gegen die der Kriegszug gerichtet war, vgl. II Reg 14 7. Statt מצור liest 108 11 מִבְצָר, beides in gleicher Bedeutung. Winckler und Wellhausen wollen עַד מָצוֹר lesen für עיר מצור: nach der Landschaft Maṣor. »Die geschlagenen Makkabäer wünschen, sich auf ptolemäisches oder nabatäisches Gebiet retten zu können«. — נָחַנִי kann dem Zusammenhang gemäss nicht auf die Vergangenheit sondern nur auf die Zukunft gehn (LXX Hier.). Da aber das Perfekt hier ebensowenig wie 11 3 diese Bedeutung haben kann, so wird man mit Olsh. יַנְחֵנִי lesen müssen. Das Jod fiel hinter מִי leicht aus. **12** Der Erfüllung des Wunsches stehn, wie es scheint, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, da der, welcher allein Israel helfen könnte, sein Volk verlassen hat. Die klagende Frage: »hast du uns nicht verstossen« deutet darauf hin, dass das Vertraun des Sängers die feste Stadt einzunehmen v. 11, nur ein geringes ist. Der Kleinmut hat sich seiner bemächtigt. Er überwindet ihn durch die Bitte v. 13, und schwingt sich zum Schluss v. 14 wieder zum festen Gottvertraun auf. LXX Sym. Hier. Luther und viele Neuere fassen זנחתנו v. 12 als Relativsatz auf (*nonne tu deus, qui projecisti nos*), d. h. wer anders als du vermag uns dazu zu verhelfen. Diese Auffassung, nach der bereits in v. 12 das Vertraun des Sängers zum Ausdruck käme, beruht vermutlich darauf, dass man sich scheute, ihm einen solchen Kleinmut zuzuschreiben, wie unsere Erklärung ihn voraussetzt. Aber das v. 13. 14 ausgesprochene Gottvertraun wird nur um so wertvoller, wenn es sich aus dem völligen Verzagen herausgearbeitet hat. Auch würde, wenn זנחתנו relativisch, und nicht wie v. 3 44 10 hätte verstanden werden sollen, die Partikel אֲשֶׁר kaum zu entbehren gewesen sein. Unsere Erklärung findet sich bereits bei Targ. und Syr. — Das zweite אלהים ist metrisch überschüssig und stilistisch lästig. **13** Über die alte Form עֶזְרָת, aus der die gewöhnliche עֶזְרָה erst entstanden ist, vgl. G-K 80g. — Die zweite Vershälfte begründet die Bitte durch die einfache Kopula, G-K 158. Richtig Hier. nach Sym. *vana est enim salus ab homine.*

## 61

Der Sänger wendet sich vom Ende der Erde her im Gebet zu Jahve, denn auch dort ist dieser ein starker Schutz gegen den Feind. Er spricht das Verlangen aus, immer in Jahves Zelt zu weilen, und schliesst mit einer Bitte um gnädigen Schutz des Königs.

Deutlich betet v. 7 nicht ein König für sich selbst, sondern ein dritter für ihn, woraus sich ergibt, dass der Psalm nicht von David sein kann. Der Sänger befindet sich am Ende der Welt v. 3, also fern von Palästina, und zwar ist er von Feinden um-

## *61. Gebet aus der Ferne für den König.*

1 Dem Vorspieler, mit Saitenspiel, von David.
2 Höre, ʿJahveʾ, mein Geschrei
und achte auf mein Gebet.
3 Vom Ende der Welt rufe ich zu dir, da mein Herz verschmachtet.
Auf einen Felsen, der mir zu hoch ist, führe mich!
4 Denn du bist mir eine Zuflucht,
ein starker Turm gegen den Feind.
5 Dürft' ich in deinem Zelt ewiglich gasten,
mich bergen im Schirm deiner Flügel! Sela.
6 Denn du, ʿJahveʾ, hörst mein Gelübde,
gewährst das Betitztum derer, die deinen Namen fürchten.

---

geben, gegen die sein Gott ihn schützt v. 4. Unmöglich kann der König, für den er bittet, der Herrscher dieses feindlich gesinnten Volks sein, sondern nur ein israelitischer König; also ist der Psalm vor 586 gedichtet. Theod. v. Mops. und Theodoret deuten ihn auf das Volk in Babel, das um Hülfe fleht, und verstehn unter dem Könige Zerubabel. Aber der ist nie König gewesen und konnte von dem Sänger nicht mit diesem Titel bezeichnet werden. Vermutlich gehörte der Sänger zu den im Jahre 597 mit Jechonja Exilierten, und der König, für den er bittet, ist Zedekia. v. 8 wird bereits Prv 20 28 zitiert. — Das Metrum erkenne ich nicht.

**1** נְגִינַת, als Singular punktiert, hält G-K 80f zweifelnd für eine alte Femininendung. Aber die Massoreten, die das Wort durch die Akzentuation eng mit לְדָוִד verbinden, haben einen Stat. constr. darin erblickt, der von seinem zugehörigen Wort durch eine Präposition getrennt ist (G-K 130a): »nach Saitenspiel Davids«, d. h. mit Begleitnng davidischer Musik zu singen. Wahrscheinlich ist die Vokalisation als Singular nur durch die scriptio defectiva veranlasst und mit allen alten Übersetzern (LXX Sym. Hier. Targ.) בִּנְגִינוֹת zu lesen wie 54 1 al. **3** קְצֵה הָאָרֶץ bedeutet Jer 12 12 wielleicht das Ende des Landes (Kanaan), vgl. Ex 16 35; sonst aber immer das Ende der Erde oder der Welt. Dieser gesicherte Sprachgebrauch wird auch hier am besten befolgt. Man hat dabei vermutlich an Babylonien zu denken, wo der Sänger sich aufhält. Luther (»hienieden auf der Erde«) versteht es von der Erde im Gegensatz zum Himmel; doch ist dieser Gegensatz hier durch nichts angedeutet. — Das Herz verschmachtet, d. h. der Mut ist gebrochen. — ירום ממני ist ein Relativsatz. Der Fels ist zu hoch, als dass der Sänger ihn aus eignen Kräften erklimmen könnte, d. h. er vermag durch sich selbst nicht auf einen sicheren Standpunkt zu gelangen. LXX (*ἐν πέτρᾳ ὕψωσάς με*) Syr. lasen בְּצוּר תְּרוֹמְמֵנִי, und darauf führt auch Aq.'s Lesart *ἐν στερεῷ ὑψώτηθι παρ' ἐμέ* = תָּרוּם מֶנִּי, vgl. 27 5. Aber dabei schliesst sich תַּנְחֵנִי unbequem an. Sym. Hier. Targ. lasen wie der jetzige Text, jedoch haben die beiden ersten ihn missverstanden *(cum fortis elevabitur adversum me)*. **4** היית bezieht sich schwerlich auf die Vergangenheit: »du bist mir auch früher eine Zuflucht gewesen«, wobei Bar Hebr. an die Errettung aus der ägyptischen Not denkt; denn dann könnte ein בִּימֵי קֶדֶם oder dgl. nicht fehlen. Vielmehr erklärt sich das Perfekt nach G-K 106g. Auch im fernen fremden Lande ist Jahve des Sängers Zuflucht, und deswegen darf er zu ihm beten, wie er v. 3 getan. — Ein starker Turm heisst Jahve auch Prv 18 10. **5** Über die Bedeutung des Ausdrucks »gasten« vgl. zu 15 1. Der Kohortativ ist nicht mit den Alten im Sinne des Imperfekts zu verstehn (*habitabo*), sondern drückt den sehnsüchtigen Wunsch aus. Dass auch hier das Zelt nicht der Tempel in Jerusalem zu sein braucht, zeigt das Parallelglied, das nach 63 8 nicht auf den Schutz am Wohnsitz Jahves beschränkt werden darf. **6** Auch hier ist es ebensowenig wie v. 4 gestattet, ein »auch früher« zu ergänzen und die Perfekta auf die Vergangenheit zu beziehn; vielmehr sind es perfecta confidentiae, G-K 106n, und כִּי be-

7 Füg' Tage zu den Tagen des Königs hinzu,
seine Jahre mögen dauern wie Geschlecht auf Geschlecht.
8 Mög' er ewig vor ʿJahvesʾ Angesicht thronen,
Gnade und Treue entbiete, dass sie ihn beschützen.
9 So will ich deinen Namen für ewig besingen,
indem ich mein Gelübde bezahle Tag für Tag.

## *62. Stille in Gott.*

1 Dem Vorspieler, nach Jeduthun; ein Psalm von David.

---

gründet die Bitte wie v. 4. — לִנְדָרַי verstehn bereits die Alten mit Recht als Gebete; gemeint sind die mit Gelübden verbundenen Bitten. — Das »Besitztum« ist immer das Land Kanaan, vgl. Dtn 121. Buhl will nach Hupfeld lesen אֲרֶשֶׁת »den Wunsch«, wie 213. — Die Empfänger des Besitztums sind nicht genannt; von selbst ergibt sich, dass es die יִרְאֵי שְׁמֶךָ d. i. die Israeliten sind. Ist die oben gegebene Datierung des Psalms richtig, so spricht der Sänger hier sein Vertraun aus, dass das heilige Land, auf das Israel Rechtsanspruch hat, in seinen Händen verbleiben und, soweit es ihm entrissen war, ihm zurückgegeben werden wird. Hieran schliesst sich sehr naturgemäss die Bitte für den König, »den Gesalbten Jahves, von dem Israel sagte: unter seinem Schatten wollen wir leben unter den Heiden« Thr 420. 7 Statt תּוֹסִיף ist wohl תּוֹסֵף zu lesen. Die massoretische Punktation als Futur (LXX Sym. Targ. Hier. *adicies*) ist dadurch hervorgerufen, dass der König als der Messias verstanden wurde, bei dem eine solche Bitte nicht schicklich gewesen wäre. — Zu שְׁנוֹתָיו ist יִהְיוּ zu ergänzen. כְּמוֹ דֹר וָדֹר übersetzt Hier. nach Sym. *donec est generatio et generatio*, also כְּמוֹ als Zeitpartikel fassend. Einfacher fasst man es als Vergleichungspartikel: gleich der Summe mehrerer Generationen. LXX ἕως ἡμέρας γενεᾶς καὶ γενεᾶς lasen כְּיוֹם דּוֹר וָדוֹר. 8 Vor Jahves Angesicht, d. i. so, dass Jahves gnadenreiches Angesicht über ihm leuchtet. — מַן ist apokopierter Imperativ von מַנֵּה für מַנֵּה, wie צַו für צַוֵּה, und ist zugleich ein Synonym für letzteres, vgl. 445. Die Alten haben dies מַן nicht verstanden, und schon in dem Zitat Prv 2028 ist es ausgelassen; ebenso von Sym. Hier. Jedoch wird es ven LXX Aq. Quinta Sexta Syr. Targ. graphisch bezeugt. Die Bedeutung wird erläutert durch Jon 21 46ff. — Gnade und Treue sind wie 4012 als gute Engel gedacht, die Jahve zum Schutz des Königs entbietet. — יִנְצְרֻהוּ mit nicht assimiliertem Nun in der Pausa ist abhängig von dem Imperativ מַן. 9 כֵּן drückt aus, dass das Tun des Sängers dem göttlichen Tun entsprechend sein wird; demgemäss. — לְשַׁלְּמִי bezeichnet nach LXX (τοῦ ἀποδοῦναί με) Vulg. (*ut reddam*) den Zweck des Singens; besser versteht man es mit Sym. (ἀποδιδούς) und Hier. (*reddens*) wie den Ablat. eines Gerundiums, vgl. G-K 114 d.

62

Still ergeben vertraut und harrt der Sänger auf Jahve, der ihm helfen wird. Feinde stürmen gegen ihn an und suchen ihn, der schon dem Falle nahe ist, durch Gewalt und durch listige Lockungen völlig zu stürzen. Da ermahnt er sich selbst und seine Volksgenossen, am Gottvertraun festzuhalten und sich durch den ungerechten Reichtum der Gegner nicht verblenden zu lassen; denn es ist eine von Jahve selbst verbürgte Wahrheit, dass er wie die Macht so den Willen hat, einem jeden nach seinem Tun zu vergelten.

Der Sänger spricht nicht in seinem Namen allein, und seine Mahnungen gelten nicht nur ihm selbst, sondern der ganzen Volksgemeinde, mit der er sich zusammenfasst v. 9. Daraus folgt, dass es sich nicht um private Anfeindungen handelt, sondern um Bedrückungen der Gemeinde. Wer die Widersacher sind und aus welcher Zeitlage heraus der Psalm gedichtet ist, lässt sich nicht nachweisen. In scharfsinniger Weise

2 Ja, zu ⸢Jahve⸣ ist still meine Seele, von ihm kommt meine Hülfe.
3 Ja, er ist mein Fels und meine Hülfe,
meine Burg: ich werde nicht viel wanken.
4 Wie lange wollt ihr einen Mann anschrein?
Ihr alle [ihn] morden, der gleich einer sinkenden Wand, einer gestürzten [Mauer?
5 Ja, von seiner Hoheit planen sie zu stürzen;
Sie lieben die Lüge; mit ihrem Munde segnen sie und fluchen im Her- [zen. Sela.

---

hat Theod. v. Mops. ihn auf die I Mak 7 erzählten Ereignisse bezogen, vgl. ZATW 1887 S. 29 ff.

Metrum: v. 3. 7. 8. 9a. b Doppeldreier; v. 2. 4b. 5b. 6. 10a. 12. 13 Sechser; v. 4a. 5a. 9c. 10b einfache Dreier; v. 11 ein auffallender Doppelvierer.

**2** אַךְ, in diesem Psalm sechs Mal vorkommend, kann versichernd (»ja«), restringierend (»nur«) oder auch in der Bedeutung »dennoch« (vgl. Hier. *attamen*) verstanden werden. v. 10 und 39 6 und besonders v. 5 sprechen für die erste Bedeutung. — דּוּמִיָּה ist Substantiv und Prädikat zu נַפְשִׁי; eigentlich: Meine Seele ist Stille, vgl. zu 45 9 und 109 4. Des Sängers Seele ist still auf Gott gerichtet, weil er weiss, dass seine Hülfe nicht ausbleiben wird. Wellh. liest דֹּמִּי wie v. 6. **3** רַבָּה ist adverbial gebraucht wie 65 10 רַבַּת, eigentlich מוֹטָה רַבָּה »ein grosses Wanken« (G-K 118n), vgl. Luther. Es deutet an, dass der Sänger allerdings auf Wanken gefasst ist, jedoch vertraut er, dass es nicht zu stark werde, vgl. 37 24. Das Wort ist durch das Metrum geschützt und muss v. 7 eingesetzt werden. **4. 5** Der Sänger wendet sich nunmehr gegen seine Gegner, deren Anfeindungen der Anlass zu dem Ausdruck stiller Ergebung in v. 2. 3 waren. — Das *ἅπαξ λεγόμενον* תהותתו übersetzen LXX *ἐπιτίθεσθε*, Aq. *ἐπιβουλεύετε* (danach Hier *insidiamini*), Sym. *ματαιοπονήσετε*, Syr. מתגרגרין d. i. *rixamini*, Targ. מתרגשין d. i. *tumultuamini.* Letztere Übersetzung scheint dem Sinne des Wortes am nächsten zu kommen. Nach Wetzstein-Delitzsch ist das Piel von arabischem הות noch jetzt in Damaskus gebräuchlich und wird mit על konstruiert in der Bedeutung »mit Geschrei und erhobener Faust auf jemanden eindringen um ihn einzuschüchtern«. הוֹתֵת ist also von הות abzuleiten wie קוֹמֵם von קום. — Unter dem אִישׁ versteht Theod. v. Mops. richtig das israelitische Volk. — Die in den meisten Drucken befolgte Vokalisation תְּרָצְּחוּ ist die Lesart des ben Ascher (s. aber Del.). Einige betrachten die Form als Piel mit aufgegebener Verdoppelung und dafür eingetretener Ersatzdehnung (tᵉrāṣᵉḥu); andere (so Targ.) als Pual, ebenfalls mit aufgegebener Verdoppelung und Umlautung des *ŭ* in *ŏ* (tᵉrŏṣᵉḥu für tᵉrŭṣṣᵉḥu). Aber das Passiv passt nicht in den Zusammeuhang, und LXX Hier. (*interficitis*) drücken das Aktiv aus. ben Naphtali liest die gewöhnliche Form תְּרַצְּחוּ, und so jetzt Del. — Das Bild כְּקִיר נָטוּי וגו׳ beziehn LXX Sym. Hier. (*quasi murus inclinus*) auf das Subjekt, die Frevler, welche dann mit einer einstürzenden Wand verglichen würden, die alles unter sich begräbt. Hierfür könnte Jes 30 13 sprechen; allein an letzterer Stelle ist der Einsturz eine Strafe für die Frevler, wovon im Psalm nicht die Rede ist. Man wird daher mit den meisten Neueren anzunehmen haben, dass der Angefeindete mit der Wand verglichen wird; er ist bereits dem Falle nahe; warum da noch gegen ihn anstürmen, also: *in virum . . . similem muro inclino.* — In גָּדֵר הַדְּחוּיָה hat in ungewöhnlicher Weise nur das Attribut den Artikel, G-K 126w. גָּדֵר ist Ez 42 7 Maskulinum, aber Prv 24 31 auch als Feminin gebraucht. Die Änderung גְּדֵרָה דְחוּיָה ist daher jedenfalls nicht notwendig. Zudem bedeutet גְּדֵרָה sonst einen Zaun oder eine Hürde. **5** Ausser den gewaltsamen Angriffen schmieden die Feinde auch hinterlistige Pläne, indem sie äusserlich freundlich tun, wärend ihr Inneres Verderben sinnt. — שְׂאֵת »die Erhebung« ist die Würde, die der אִישׁ einnimmt. Theod. v. Mops. versteht darunter Israels Vorzug vor den Heiden, nämlich seine Religion, die ihm gewaltsam und durch heuchlerische

6 Ja, zu ʿJahveʾ sei still meine Seele, denn von ihm kommt mein Hoffen.
7 Ja, er ist mein Fels und meine Hülfe,
meine Burg: ich werde nicht ʿvielʾ wanken.
8 Auf ʿJahveʾ ruht mein Heil und meine Ehre,
meinen starken Hort, meine Zuflucht hab' ich an ʿJahveʾ.
9 Vertrauet auf ihn, ʿganze Volksgemeindeʾ,
schüttet euer Herz vor ihm aus;
ʿJahveʾ ist eine Zuflucht für uns. Sela.
10 Ja, ein Hauch sind die Menschen, eine Lüge die Grossen, auf der Wage [emporschnellend;
Sie sind leichter als ein Hauch allesamt.
11 Vertraut nicht auf Gewalt und setzt nicht auf Raub eitle Hoffnung;
wenn das Vermögen sprosst, achtet nicht darauf!

---

Lockungen genommen werden sollte, vgl. I Mak 7 10. Meistens übersetzt man: »Von seiner Höhe planen sie [ihn] zu stossen«. Es fällt aber auf, dass לְהַדִּיחַ nicht ein auf איש zurückbezügliches Pronominalsuffix hat (לְהַדִּיחוֹ); LXX übersetzen משׂאתו τὴν τιμήν μου d. i. מַשְׂאֵתִי, Hier. *partem eius* = מַשְׂאֵתוֹ als Objekt zu להדיח. Da auch הִדִּיחַ sonst nicht »herabstürzen« sondern »umstürzen« heisst, so scheint diese Lesart auf den ersten Blick die bessere zu sein. Aber מַשְׂאֵת kommt in der Bedeutung Ehre, Vorzug sonst nicht vor, und die Bedeutung Geschenk oder Anteil (Hier.) passt nicht in den Zusammenhang. Daher bleibt nur übrig, מִשְּׂאֵתוֹ als Objekt zu לְהַדִּיחַ und מִן partitiv zu fassen. Die Gegner wollen dem Sänger nicht seine volle Ehre lassen. Vgl. König, Syntax § 81. — Das Singularsuffix in בפיו neben dem Plural יברכו steht distributiv wie Jes 5 23 29 13. Hier. *ore suo singuli benedicunt*. Vielleicht ist aber, wie 5 10, בְּפִיהֶם zu lesen; so LXX Syr. Targ. **6** An die Stelle der Aussage v. 2 tritt hier die Selbstaufforderung דּוֹמִּי (von דמם). Die Vergegenwärtigung des hinterlistigen feindlichen Treibens hat den Sänger so erregt, dass er sich selbst beruhigen muss. Er tut es, indem er sich vergegenwärtigt, dass Jahve selbst die von den Feinden angegriffene Ehre retten wird. — 6 Ende will sagen: Jahve ist der Grund meines Hoffens. Vielleicht ist aber ישועתי statt תקותי zu lesen wie v. 2. **8** Da Jahve selbst sonst ein starker Hort heisst, so wird ב in באלהים als Beth essentiae (G-K 119i) aufzufassen sein: besteht in Jahve. **9** Der Sänger wird nicht allein angefeindet; er hat Leidensgenossen, oder vielmehr sein ganzes Volk leidet. Er fordert es auf, indem er sich mit ihm zusammenfasst (vgl. לָנוּ), auf Jahve zu vertraun und ihm sein Herz auszuschütten. — Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: vertraut auf ihn allezeit, Volk. Nacktes עָם kommt als Anrede sonst nicht vor; man erwartet עַמִּי. LXX (*ἐλπίσατε ἐπ' αὐτὸν πᾶσα συναγωγὴ λαοῦ*) lasen בִּטְחוּ בוֹ כָּל־עֲדַת עָם, was das Ursprüngliche zu sein scheint. Der Ausfall des ד, I Reg 9 18 Dan 2 9 durch einen leeren Raum markiert, ist hier durch Pasek hinter עת angedeutet. **10** Nur auf Jahve, nicht auf Menschen soll man vertraun, denn diese sind vergänglich wie ein Hauch, und die auf sie gesetzte Hoffnung wird zu Schanden. Der Sänger will davor warnen, dass man sich durch die heuchlerischen Lockungen der Gegner (v. 5 בפיו יברכו) umgarnen lasse. — הֶבֶל wie 39 6. 12. Die Menschen selbst werden eine Lüge genannt, insofern sie nicht halten, was sie versprechen, vgl. 33 17. — Über בני איש s. 49 3. — לעלות eigentlich: *oportet eos ascendere*, vgl. G-K 114k. Das fehlende Subjekt (wie II Reg 13 9) wird leicht aus dem Vorhergehenden ergänzt. — Das betonte הֵמָּה steht im Gegensatz zu Jahve. — מֵהֶבֶל LXX *ἐκ ματαιότητος*; sie gehören der Nichtigkeit an, Jes 41 24. Aber das vorhergehende Bild von der Wage macht es doch ratsamer, mit Aben Esra, Luther u. a. מִן komparativisch zu fassen; vgl. Jes 40 15. — **11** אַל תִּבְטְחוּ tritt gegenüber dem בִּטְחוּ v. 9. Der Sänger warnt seine Volksgenossen, ihr Vertraun auf den durch Gewalttat und Raub gewonnenen Reichtum der Unterdrücker zu setzen; sie sollen sich durch den schimmernden Glanz desselben nicht verführen lassen. תהבלו bildet ein Wortspiel mit הֶבֶל v. 10. Das Wort wird II Reg

12 Ein Mal hat ʿJahveʾ geredet, zwei Mal hab' ichs gehört, dass Macht [bei ʿJahveʾ ist.
13 Und bei dir, Herr, ist Gnade; denn du vergiltst einem Jeden nach sei- [nem Tun.

## *63. Sehnsucht nach Gott.*

1 Ein Psalm von David, als er in der Wüste Juda war.
2 ʿJahveʾ, du bist mein Gott, ich suche dich!
meine Seele dürstet nach dir;
Es lechzt nach dir mein Leib,
in einem dürren und schmachtenden Land ohne Wasser.

---

17 15 vom nichtigen Tun (Götzendienst), Job 27 12 vom nichtigen Reden, im Psalm vom nichtigen Denken (Vertrauen) gebraucht. — עשק und גזל, so verbunden auch Ez 22 29, sind rhythmisch auf die zwei Versglieder verteilt, während logisch beide Ausdrücke zu jedem der beiden Glieder gehören, vgl. 73 9. — חַיִל ist der Reichtum der ungerechten Bedrücker; die Israeliten sollen an dem Wachstum desselben keinen Anstoss nehmen und an der göttlichen Weltregierung nicht irre werden, denn v. **12** Jahve hat Macht, d. h. er ist allmächtig und kann die Unterdrücker leicht vernichten. Diese Wahrheit wird eingeführt als ein von Jahve selbst mehrfach ausgesprochenes, vom Dichter ebenso oft gehörtes Wort. אחת und שתים sind rhythmisch ebenso verteilt wie עשק und גזל v. 11; vgl. Job 33 14 40 5. זו ist nicht Objekt zu שמעתי, sondern dient zur Verstärkung von שתים. Andere nehmen an, dass es sich um zwei Worte Jahves handle, eines betreffend die Allmacht Jahves, das zweite (v. 13) seine Gnade. Aber die Form der Anrede an Jahve v. 13 macht es wahrscheinlich, dass hier der Dichter vielmehr selbst spricht und ein neues Moment beibringt, um sich und seine Genossen im Ausharren zu bekräftigen. **13** Zu dem begründenden Satz mit כי vgl. 18 25. — לְאִישׁ = einem jeden (anders לָאִישׁ Prv 24 29 »dem Manne«), d. h. den Bedrückern und den ausharrenden Bedrückten; jenen gemäss seiner Macht, diesen gemäss seiner Gnade.

63

Der Sänger schmachtet sehnsuchtsvoll nach Jahve. So hat er einst im Heiligtum nach ihm ausgesehn, um seine Herrlichkeit zu schaun; so will er es auch sein Leben lang halten. Zu Jahve zu beten, seinen Namen zu preisen soll seine höchste Wonne sein. Denn Jahve ist sein Schutz und seine Stütze; Er wird die Feinde vernichten zur Freude des Königs und aller frommen Israeliten.

Der Sänger ist fern vom Tempel; er lebt unter Feinden, die ihm nach dem Leben trachten, aber er erwartet ihre blutige Niederlage. Es handelt sich daher nicht um private Feindschaft, um so weniger, als jene Niederlage für König und Volk ein Anlass zur Freude ist. Die Erwähnung des Königs setzt das Bestehn des Staates voraus. Theod. v. Mops. hat den Psalm gedeutet »auf die Edlen des Volkes in Babel, die sich nach der Rückkehr sehnten«. Vermutlich ist er aus denselben Verhältnissen heraus gedichtet wie der 61. Die Überschrift ist aus buchstäblicher Auffassung von v. 2b geflossen und aus der Deutung von v. 10 auf Saul. Aber v. 12 redet nicht ein König; David selbst führte zu Sauls Lebzeiten diesen Titel nicht, und endlich spricht gegen ihn die Erwähnung des Heiligtums. Dass der Verfasser der Überschrift nicht an die Flucht vor Absalom dachte, zeigt der Ausdruck »Wüste Juda«, die Davids Aufenthalt auf der Flucht vor Saul, nicht der vor Absalom war.

Metrum: Doppeldreier; v. 12c einfacher Dreier.

**2** LXX Aq. Sym. betrachten אלהים אלי als zwei Vokative, wobei dann אַתָּה als vorweggenommenes Objekt zu אשחרך gelten muss, vgl. Gen 49 8: »Gott, mein Gott, dich

3 So hab' ich im Heiligtum nach dir ausgeschaut,
deine Macht und Herrlichkeit zu sehn.
4 Denn deine Gnade ist besser als das Leben;
meine Lippen priesen dich.
5 So will ich dich segnen mein Leben lang,
in deinem Namen meine Hände aufheben.
6 Wie an Mark und Fett sättigt sich meine Seele,
und mit Jubellippen preist mein Mund,

---

suche ich«. Die Akzentuation, Targ. und Hier. (*deus, fortitudo mea tu es*), sehn אלי אתה als selbständigen Satz an. — Sicher schrieb der Dichter יהוה אלי אתה, vgl. $140_{7}$. — אשחרך betrachten die Alten als ein Denominativ von שַׁחַר Morgenröte; LXX *πρὸς σὲ ὀρθρίζω* (vgl. Lk $21_{38}$), Targ. אקום בצפרא קדמך, Hier. *de luce consurgam ad te,* vgl. Luther. Deshalb gilt der Psalm in der alten Kirche als Morgenlied, s. Delitzsch. — Das *ἅπαξ λεγόμενον* כָּמַהּ haben LXX Theod. Quinta falsch als *quoties* (כַּמָּה) verstanden; nach dem arabischen *kamiha* und syrischen *keмah* bedeutet es »schmachten«; Sym. *ἱμείρεται,* Hier. *desideravit te.* Seele und Leib des Sängers dürstet nach Gott, vgl. $42_{2.3}$. — בארץ hat bereits der Nachahmer $143_{6}$ nicht in eigentlichem Sinne verstanden, und der Syrer übersetzt »wie ein Land«. Dass der Sänger sich wirklich in einer Wüste befinde, ist im Psalm durch nichts angedeutet, und v. 10 scheint dagegen zu sprechen. Hitzig meint, er bezeichne sch selbst als ein dürres Land, das nach Regen lechzt, vgl. Ez $19_{13}$ und für בְּ Ps. $39_{7}$ בְּצֶלֶם. Natürlicher aber fasst man den Ausdruck als verkürzte Vergleichug; der Sänger kömmt sich vor wie ein in der Wüste verschmachtender Reisender, vgl. Sym. *ὡς ἐν γῇ.* — Dass עָיֵף trotz der Maskulinform nicht auf בְּשָׂרִי zu beziehn ist, sondern auf ארץ, zeigt $143_{6}$ Jes $32_{2}$. Wie das entfernter stehende Prädikat (Jes $33_{9}$ G-K 145t) so fällt auch das entferntere Attribut gelegentlich in die Maskulinform zurück, I Sam $15_{9}$ I Reg $19_{11}$ רוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק. Da aber das Versglied eine Hebung zu viel hat, so wird entweder ועיף oder בלי מים als Glosse zu streichen sein. — **3** כֵּן wird am natürlichsten auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen: so, d. i. mit gleicher Inbrunst wie jetzt, hat der Sänger einst im Heiligtum nach Jahve ausgeschaut. חָזָה bezeichnet das scharfe, durchdringende Sehn, das Eindringen, vgl. Job $8_{17}$. Es ist intensiver als הִבִּיט, das sonst für »ausschauen nach« gebraucht wird. Allerdings ist חזה = »ausschauen nach« nicht belegt. — לראות drückt die Absicht aus, die der Sänger bei seinem Ausschaun hatte; er wollte Jahves Macht und Herrlichkeit sehn. Gemeint ist nicht die sinnliche Wahrnehmung des grossen herrlichen Tempels, der zahlreichen Dienerschaft, der vielen Opfer u. s. w. (Hitzig), denn dafür ist der Ton des Psalms zu innerlich. Sondern der Sänger wünschte im andächtigen Aufblick zu Gott seiner Macht und Herrlichkeit inne zu werden, sie mit dem Auge des Geistes zu schauen, etwa wie Jesaias c. 6. **4** Der Sänger fährt nicht fort: denn der Anblick deiner Majestät ist besser als das Leben, sondern er substituiert die Gnade der Herrlichkeit. Die letztere kann der Mensch nicht sehn ohne zu sterben, Jes $6_{5}$; der Gnade aber ist der Sänger teilhaftig geworden, als er verlangend nach Jahve ausgeschaut hat, und diese Empfindung der göttlichen Gnade ist ihm ein höheres Gut gewesen als das physische Leben, dessen Wert von den alttestamentlichen Sängern gewiss nicht unterschätzt wird. — Das Imperfekt ישבחונך drückt das wiederholte Tun in der Vergangenheit aus, G-K 107e. Mit diesem Lobpreis beantwortete der Sänger die ihm widerfahrene Gnade. — ישבחונך ist die vollere Form auf *ûn* mit dem Suffix, G-K 60e. Die Maskulinform des Verbs bei dem Feminin שְׂפָתַי nach G-K 145p. **5** כֵּן steht parallel dem כֵּן v. 3, geht aber im Gegensatz zu diesem auf die Zukunft und schliesst sich zunächst an den Schluss von v. 4 an. So wie der Sänger Jahve einst im Tempel gepriesen hat, so will er es auch sein Lebtag halten, auch wo er nicht mehr im Tempel weilen kann. Er hat sich hinaufgeschwungen auf die Höhen des Glaubens, der des sichtbaren Tempels nicht bedarf, um Gott zu preisen. — בשמך d. i. indem er den

7 Wenn ich dein auf meinem Lager gedenke,
in den Nachtwachen über dich sinne.
8 Denn du bist meine Hülfe,
und im Schatten deiner Fittige jubele ich.
9 Meine Seele hängt an dir, dir nach,
mich hält deine Rechte.
10 Und jene, die nach meiner Seele trachten, sie zu verderben,
werden in die Tiefen der Erde fahren.
11 Man wird ihn hinstürzen in die Gewalt des Schwerts,
sie werden den Füchsen zur Beute werden.
12 Und der König wird sich freun über ʿJahveʾ,
preisen wird jeder, der bei ihm schwört,
Weil den Lügenrednern der Mund gestopft wird.

---

Namen Jahve preisend ausruft. **6** Dieser Preis Jahves ist für die Seele der höchste Genuss, ein ebenso grosser, als wenn der Sänger an dem fettesten Opfermahl teilnähme. — 6a hat eine Hebung zu viel; vielleicht ist ודשן *we*-Glosse. שׂפתי ist ein zu יהלל gehöriger Akkusativ, welcher das Organ bezeichnet, durch das der Jubel zu stande kömmt, G-K 117s. Der Plural רְנָנוֹת ist von שׂפתי attrahiert. **7** אִם ist Zeitpartikel (Jes 24 13 Am 7 2) und das Perfekt זכרתיך bezeichnet das, was der Sänger häufig getan hat und noch immer tut. Im Parallelismus damit steht das Imperfekt אהגה nach G-K 106 l. Der Vers wird am einfachsten eng mit dem vorhergehenden verbunden. Andere betrachten 7a als Vordersatz, 7b als Nachsatz; so Hier. nach Sym. *recordans tui in cubili meo singulas vigilias meditabor tibi,* was sachlich und sprachlich bedenklich ist. **8** Der Satz enthält den Grund für das Jubeln 6b. Das Perfekt היית wie 61 4. — Über die alte Kasusendung עֶזְרָתָה vgl. G-K 90g. — Auch fern vom Heiligtum weiss der Sänger sich jetzt im Schatten der Flügel seines Gottes geborgen und kann daher Jubellieder anstimmen. **9** Auch hier geht das Perfekt auf die Gegenwart. דבק mit אחרי nur hier; die Konstruktion ist prägnant. Im christl. Palästin. ist אתדבק = ἐκολλήθη Lk 15 15, ZATW Bd 22 S. 95. — Das zweite Glied sagt aus, dass auch Jahve den Sänger nicht lässt. Dieser Gedanke bildet den Übergang zu der Erwähnung der Feinde v. **10**. Mit וְהֵמָּה weist der Sänger auf sie hin; in dem Relativsatz (mit ausgelassenem אֲשֶׁר) charakterisiert er sie. Sie trachten nach der Seele des Sängers zum Verderben, d. h. um sie zu verderben, vgl. Hier. *interficere quaerunt animam meam.* Delitzsch u. a. wollen לְשׁוֹאָה auf die Verfolger beziehn: »Jene aber trachten nach meiner Seele zu (ihrem eignen) Verderben«; wollte aber der Dichter dies sagen, so konnte er unmöglich das Suffix auslassen. LXX (*εἰς μάτην*) dachten an לַשָּׁוְא, d. h. ihr Trachten ist ein vergebliches, was einen guten Sinn geben würde; aber es ist nicht ersichtlich, wie das ה in den Text gekommen sein sollte; שׁוֹאָה im Sinne von שָׁוְא kömmt nicht vor. Da das Wort im Metrum überschüssig ist, wird man es als eine Glosse ansehn dürfen wie לספותה 40 15. **11** Der Sänger erwartet und hofft, dass die Feinde dem Schwert zur Beute fallen und unbegraben auf dem Schlachtfelde liegen bleiben. Diese Erwartung zeigt, dass es sich wieder nicht um persönliche Feindschaft handelt; sondern die Feinde sind die Zwingherren, und der Sänger hofft, dass durch ein stärkeres Volk der Zwingherrschaft ein Ende bereitet werden wird. Bar Hebr. denkt nach Theod. v. Mops. an die Perser und Meder, welche die babylonische Macht stürzen werden. — Der Ausdruck הִגִּיר על ידי חרב findet sich auch Jer 18 21 Ez 35 5; einfaches »überliefern« (LXX *παραδοθήσονται*) kann er nicht bedeuten; vermutlich ist er nach Mch 1 6 »hinstürzen« zu erklären, wobei der Erfolg des Mordens vorweggenommen ist. Der Plural יַגִּירוּ bezeichnet das unbestimmte »man«; genauer ist als Subjekt hinzuzudenken הַמַּגִּירִים. Das Singularsuffix erklärt sich daraus, dass die Gesamtheit der Gegner als der eine grosse Feind zusammengefasst wird. **12** Die Bitte für den König kömmt nicht mehr überraschend, wenn man bedenkt, dass es sich schon v. 11 um die Ange-

## *64. Gottes Strafgericht über hinterlistige Feinde.*

1 Dem Vorspieler, ein Psalm von David.
2 Höre, ʿJahveʾ, meine Stimme in meiner Klage,
behüte mein Leben vor dem Schrecken des Feindes.
3 Schirme mich vor dem Verein der Bösen,
vor dem Lärmen der Missetäter,
4 Die ihre Zunge schärfen wie ein Schwert,
ihren Pfeil spannen, eine bittere Rede,
5 Im Verborgenen den Rechtschaffenen zu schiessen;
sie schiessen auf ihn plötzlich ohne Scheu.

---

legenheit des ganzen Volks handelte. Die Niederlage der Feinde muss für den König in erster Linie ein Anlass zur Freude sein. — בּוֹ könnte an und für sich auf den König gehn, denn auch bei ihm schwört der Israelit (חֵי נַפְשְׁךָ), aber nach 64 11 ist wahrscheinlicher an Jahve zu denken. »Jeder der bei Jahve schwört« ist Bezeichnung der Israeliten, sofern Jahve ihre höchste Autorität ist und demgemäss von ihnen verehrt wird, vgl. Dtn 6 13 Jes 19 18. — Die Lügenredner sind dieselben wie diejenigen, denen der Untergang auf dem Schlachtfelde angewünscht wird; daher kann es sich nicht wohl um einfache Verleumder handeln; vielmehr meint der Dichter, worauf auch der Gegensatz zu 12b führt, הַנִּשְׁבָּעִים בְּכִזְבֵיהֶם Am 8 14 2 4, d. i. die Götzendiener. Ihnen wird auch der Mund gestopft dadurch, dass sie vernichtet werden.

64

Eine Vereinigung hinterlistiger Feinde stellt dem Sänger nach und bedroht sein Leben, nicht durch offene Gewalttat, sondern durch Heimtücke und besonders durch Verleumdung. Aber grade in dem Augenblick, wo sie alles wohl vorbereitet zu haben glauben, um die Frommen zu stürzen, werden sie vom göttlichen Strafgericht ereilt. Das wird für alle Welt eine heilsame Lehre sein; die Gerechten aber werden sich ihres Gottes freun.

Der צַדִּיק v. 11 ist einerseits mit dem Sänger identisch, anderseits mit den יִשְׁרֵי לֵב v. 11b, d. h. es handelt sich in dem Psalm um die Sache der Rechtschaffenen überhaupt gegenüber ihren heimtückischen Gegnern. Auf welche historischen Verhältnisse er sich bezieht, lässt sich nicht mehr mit einiger Sicherheit bestimmen; jedenfalls aber hatte die Gemeinde nach ihrer Rückkehr aus dem Exil häufig genug Gelegenheit, über solche Anfeindungen zu klagen, wie der Psalm sie schildert.

Metrum: Der ursprüngliche Psalm scheint in regelmässig abwechselnden Doppelvierern (v. 2. 4. 6. 9. 11) und Doppeldreiern (v. 3. 5. 8. 10 — v. 10 ein Sechser —) gedichtet zu sein. In 5b ist פתאם überschüssig und wohl aus v. 8 eingedrungen. In 6b zählt אמרו im Metrum nicht mit. Das zweite auch stilistisch unbequeme למו würde besser fehlen. v. 7 scheint — auch aus sprachlichen und sachlichen Gründen — eine stärkere Korruption erlitten zu haben. Man erwartet an dieser Stelle einen Doppeldreier und einen Doppelvierer, wovon der jetzige Text in v. 7 vielleicht nur Trümmer erhalten hat.

**2** Schrecken des Feindes ist der Schrecken, den der Feind einflösst, G-K 128 h. אוֹיֵב ist Kollektiv; im folgenden tritt überall der Plural dafür ein. **3** סוֹד, vgl. 55 15, geht auf die geheimen Beratungen der Gegner v. 6. 7. רִגְשָׁה, vgl. 55 15, ist das tobende Lärmen bei diesen Beratungen. **4** Zum ersten Gliede vgl. 55 22 59 8; zum zweiten 58 8. דָּבָר מָר ist erklärende Apposition zu חִצָּם, und aus dem bildlichen Ausdruck »spannen« ist per zeugma der eigentliche »sie reden« zu ergänzen. **5** Die verwundenden und bitteren Worte sollen dazu dienen, den Unschuldigen ins Unglück zu stürzen; sie sind, wie בַּמִּסְתָּרִים zeigt, nicht an diesen gerichtet, sondern es handelt sich um Verleumdungen hinter dem Rücken des Sängers. — ולא ייראו ist Umstandssatz, G-K 156 f. Sie

6 Sie bestärken sich zur bösen Tat,
erzählen davon, Fallstricke legen zu wollen; meinen: »wer wird es sehn«?
7 Sie denken Verbrechen aus:
»Wir sind fertig; ein Gedanke gut ausgedacht«!
Denn das Innere eines Jeden und Herz ist ʿvoll Tückeʾ.
8 Da trifft sie ʿJahveʾ mit dem Pfeil,
plötzlich erfolgen ihre Schläge;
9 Und man bringt ihn zu Fall, indem ihre Zunge über ihn kommt (?);
es schütteln sich alle, die auf sie blicken.

---

lassen sich von ihrem ruchlosen Treiben durch keine Scheu vor Gott abhalten, Dtn 25 18. **6** יחזקו Hier. *confortaverunt*; der Ausdruck ist prägnant für: sie fassen einen bösen Anschlag und machen ihn zu einem festen, d. h. sie bestärken sich darin. — יספרו kann schwerlich heissen: »sie verabreden«; auch eine von Delitzsch aus dem Talmud angeführte Stelle beweist dies nicht, denn dort bedeutet es einfach »reden«. LXX Sym. Hier. haben *narraverunt*. Der Dichter scheint sagen zu wollen, dass sie kein Hehl aus ihren Absichten machen. Das Objekt des Erzählens ist durch לְ eingeführt. — Das Perfekt אָמְרוּ, weil die hiermit eingeführten Worte jenem frevelhaften Treiben vorangingen. — לָמוֹ beziehn LXX und Neuere auf die Frevler, wobei dann die ganze Frage als oratio obliqua aufgefasst wird: »wer auf sie sehen werde«; Hier. Syr. substituieren der Einfachheit halber לָנוּ »wer wird uns sehn«. Aber solche oratio obliqua ist sehr unwahrscheinlich. Besser fasst man לָמוֹ mit Hitzig als dativus ethicus für לוֹ, vgl. G-K 103e Fussnote 3. S. aber oben. **7** תַּמְנוּ geben die Alten durch die 3. Pers. Plur. = תַּמּוּ wieder. Die Konsonanten führen auf die erste Person Pluralis für תַּמּוֹנוּ. Entweder wird man so zu vokalisieren haben, oder die sonst gewöhnliche Einfügung eines langen Vokals hinter der Stammsilbe ist hier in ungewöhnlicher Weise aufgegeben, vgl. G-K 67e. Dass die Frevler selbst redend eingeführt werden, macht die Schilderung nur lebendiger. Die in zahlreichen Handschriften auftretende Variante טַמְנוּ, das für טָמְנוּ stehn soll, befriedigt in keiner Weise. Wellh. will עוֹלָתָמוֹ für עולת תמנו lesen. — Auch חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ sind wohl Worte der Frevler und als ein triumphierender Ausruf zu fassen. Das letzte Glied bestätigt und erklärt diesen Ausruf daraus, dass das Herz jener Frevler voll Tücke ist. Nach der Texteslesart עָמֹק würde nur gesagt sein, dass es tief oder unergründlich ist; doch scheint dieser Vorwurf hier zu schwach zu sein. Lies nach Jer 17 9 עָקֹב. — Für וְלֵב wäre nach sonstigem Sprachgebrauch zu erwarten וְלִבּוֹ. Zu dem ganzen Vers vgl. oben. **8** Unter diesen emsigen Veranstaltungen, den Frommen zu verderben, werden die Frevler plötzlich vom göttlichen Gericht ereilt. Die gebrauchten Worte sind zum Teil dieselben wie in v. 5, um anzudeuten, dass eben das Verderben, das die Frevler dem Frommen bereiten wollten, sie selbst trifft. — Wegen des Imperf. consec. וַיֹּרֵם vgl. G-K 111i. — Nach der Akzentuation, die bereits LXX Aq. Sym. befolgen, wäre zu übersetzen: da trifft Gott sie; ein Pfeil plötzlich (d. i. ein plötzlicher Pfeil) sind ihre Schläge. Aber bei dieser Verteilung der Worte ist der Umfang der Versglieder allzu ungleichartig, das zweite Glied ist nicht recht verständlich, und zudem spricht die Analogie von 5b dafür, das zweite Versglied erst mit פתאם beginnen zu lassen. Alle diese Gründe entscheiden auch gegen die Auffassung des Targ. und Hier. *sagittabit ergo eos deus iaculo repentino; inferentur plagae eorum.* הוֹרָה ist mit doppeltem Akkusativ konstruiert, G-K 117cc. — Das Perfekt הָיוּ, weil der Dichter das Strafgericht im Geiste bereits vollzogen sieht. — Bei מַכּוֹתָם ist an Schwerthiebe zu denken; das Bild ist also in 8b etwas abgewandelt. **9** Wenn das erste Glied richtig überliefert ist, so wird das Subjekt zu ויכשילהו wie 63 11 das unbestimmte »man« zu betrachten sein (הַמַּכְשִׁילִים); das Singularsuffix geht auf den Feind, vgl. v. 2 und 63 11. עלימו לשונם ist ein Umstandssatz (G-K 156c) und besagt, dass ihre Zunge, d. h. die Folgen ihrer Zungensünden über sie kommen. Jedoch wäre der Ausdruck sehr hart, und die Vermutung liegt nahe, dass der Text korrumpiert

10 Da fürchten sich alle Menschen und verkünden ‘Jahves’ Tun und achten [auf sein Werk.
11 Der Gerechte wird sich Jahves freun und Schutz bei ihm suchen,
und alle frommen Herzen werden triumphieren.

### 65. *Dank für Jahves Wohltaten.*

1 Dem Vorspieler, ein Psalm, von David ein Lied.
2 Dir ‘gebührt’ Lobgesang,
‘Jahve’ in Zion,
Und dir werde Gelübde bezahlt
‘in Jerusalem’.

---

ist. Aber die Änderung עֲלוּמֵי (»und zu Fall bringen ihn die Tücken ihrer Zunge«) ist nicht annehmbar, da עֲלוּמִים ($90_8$) diese Bedeutung nicht hat. — יתנודדו von נוד »den Kopf schütteln« als Gestus des Hohnes, Jer $48_{27}$. Hier. u. a. *et fugient* von נדד. — Wegen רֹאֵה בָם vgl. zu $2_{12}$. **10** Die Folge des Unterganges der Frevler ist, dass alle Welt von einem heilsamen Schrecken befallen wird, von Jahves Strafgericht erzählt und es wohl beachtet. — Sym. und Luther haben וַיִּרְאוּ ausgesprochen. **11** Die Frommen aber nehmen daraus neuen Anlass, bei Jahve Bergung zu suchen und ihn wegen seines Waltens zu preisen.

65

Die im Tempel versammelte Gemeinde stattet Jahve ihren Dank ab für die Wohltaten, die er erwiesen hat. Sie dankt zuerst für die Sündenvergebung und für die Gnadengüter, die aus der Gemeinschaft mit ihm fliessen (v. 1—5); dann für sein allmächtiges Walten in Natur und Geschichte (v. 6—9), und endlich für die dem Lande verliehene Fruchtbarkeit (v. 10—14). Dieser letzte Teil scheint der eigentliche Anlass der Dankfeier zu sein. Es handelte sich bei ihr nicht um ein Erntedankfest; vielmehr weist die Schilderung auf die Zeit, wo nach reichlichem Regen die Fluren und Felder sich mit jungem Grün bekleiden. Es ist die Zeit der Frühlingssaat. Da die Feier v. 2 als die Erfüllung eines Gelübdes bezeichnet wird, darf man wohl annehmen, dass eine anhaltende Dürre vorangegangen war, bei welcher Gelegenheit Bittgebete und Gelübde ergangen waren (vgl. Jo $2_{15}$ff.), die jetzt eingelöst werden. — Die Überschrift in einigen Handschriften der LXX *ᾠδὴ Ἱερεμίου καὶ Ἰεζεκιὴλ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἔμελλον ἐκπορεύεσθαι* setzt den Psalm in Beziehung zum babylonischen Exil, und Theod. v. Mops. deutet ihn »auf das Volk in Babel, das sich nach der Rückkehr sehnt«. Die Verse 8b. 9 deuten in der Tat auf gewaltige Bewegungen in der Völkerwelt hin, die Jahve zu Israels Heil hat ausschlagen lassen. Bar Hebr. denkt bei ihnen an den Sturz Babels. Aber aus v. 10 ff. vgl. mit v. 2 ff. folgt mit Sicherheit, dass die Gemeinde (bereits) im heiligen Lande ist. Die universalistischen Züge in v. 3. 6. 9 führen jedenfalls in die Zeit nach Deuterojesaias herab.

Metrum: v. 2—8 Fünfer (v. 3: 2 + 3); v. 12—14 Doppeldreier und zum Schluss ein einfacher Dreier; v. 9—11 weisen in ihrer jetzigen Gestalt Doppelvierer auf (10a: 4 + 2); die Vermutung liegt aber nahe, dass der Text hier nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist und dass auch hier das Schema 3 + 2 angewandt war. Der Text des Psalms hat noch zu Zeiten der alten Übersetzer mehrfach geschwankt, vgl. JprTh 1882 S. 640 f.

**2** Nach der überlieferten Punktation ist zu übersetzen: »dir ist das Stillesein (vgl. $62_2$) ein Lobgesang«. Dieser schöne Gedanke, wonach schon die stille Ergebung in den Willen Gottes von ihm als ein Lobgesang angenommen wird, scheitert jedoch an dem Parallelgliede und dem gesamten Inhalt des Psalms, wonach der Dichter Gott mit lauten Tönen preist. Die alten Übersetzer mit Ausnahme des Targ. haben דֹּמִיָּה als Partizip ausgesprochen, und darauf führt auch die scriptio defectiva. Mit Beibehaltung der $62_2$ vorliegenden Bedeutung übersetzt Aq. *σοὶ σιωπῶσα αἴνεσις*, und danach Hier. *tibi silens*

3 Erhörer des Gebets,
zu dir kommt alles Fleisch.
4 Verschuldungen aller Art hatten mich überwältigt,
du, du sühnst unsere Sünden.
5 Glücklich, den du erwählst und nahen lässt,
in deinen Vorhöfen zu wohnen,
Dass wir uns sättigen am Gute deines Hauses,
der Heiligkeit deines Tempels.

---

*laus* im Sinne von *tibi silet laus.* Dies würde etwa bedeuten können: auf dich harrt still (62$_2$) der Lobgesang, d. i. die lobsingende Gemeinde, dass du dich gnädig zu ihr wenden mögest, vgl. 101$_2$. Allein im Grunde würden sich Subjekt und Prädikat in diesem Satze doch ausschliessen. LXX Syr. übersetzen *σοὶ πρέπει ὕμνος*, was allein einen natürlichen und zum Parallelgliede passenden Sinn gibt. Freilich kömmt דָּמָה in dieser Bedeutung sonst nicht vor, wohl aber findet sich das synonyme שָׁוָה, das sonst ebenso wie דמה »gleich sein, ähnlich sein« bedeutet, Est 3$_8$ in der Bedeutung »passend, angemessen sein«. — Das Gelübde, das bezahlt werden soll, ist eben die jetzige Feier, bei welcher der Psalm gesungen wird. — »In Jerusalem« am Schluss von v. 2 wird von LXX Luc. Vulg. (vgl. auch ZATW Bd. 22 S. 127) bezeugt und durch Metrum und Parallelismus als ursprünglich bestätigt. **3** Als Gebetserhörer hat sich Jahve gezeigt, als er auf Israel reichen Segen ausgoss. Zu עַד vgl. Dtn 30$_2$ verglichen mit v. 10, wo statt dessen אֶל gebraucht ist. Der Sänger meint nicht, dass man zu Gott komme, damit er Gebete erhöre, sondern weil er sie erhört hat. — Bei כָּל־בָּשָׂר ist freilich zunächst an das im Tempel zusammenströmende Volk (v. 5) zu denken; aber der Sänger drückt sich allgemeiner aus; er meint: so wie wir jetzt dankend zu dir kommen, so geschieht es in aller Welt. Der Sänger steht auf demselben universalen Standpunkt wie Mal 1$_{11}$. Dieser Universalismus tritt auch v. 6cd und v. 9 deutlich hervor. Der Sänger spricht den kühnen Gedanken aus, dass alle Dankgebete, auch die von den Heiden an ihre Götter gerichteten, in Wirklichkeit zu dem allein wahren Gott dringen. **4** Von hier an handelt es sich wieder um Israel im besonderen. Die Gemeinde bringt in erster Linie ihren Dank für die Sündenvergebung dar, weil sie diese als das grösste göttliche Gnadengeschenk empfindet. — Die Umschreibung mit דִּבְרֵי dient dazu, die Vielfältigkeit der Sünden anzudeuten, wie 105$_{27}$ 145$_5$. Zum Gedanken vgl. 38$_5$. — מֶנִּי übersetzen LXX als ob sie מִנּוּ gelesen hätten, jedenfalls dem Sinne nach richtig, vgl. 4b. Ist der Singular ursprünglich, so redet die personifizierte Gemeinde. — Das betonte Du deutet an, dass nicht Israel selbst diese Sünden sühnen konnte, sondern dass dies Gottes Werk ist. — Das Imperfekt תכפרם ist gebraucht, weil die Vergebung eine sich immer wiederholende ist. — v. 4 ist metrisch nicht in Ordnung; es ist ein Siebener, der unter den Fünfern gewiss nicht ursprünglich ist. Ein Fünfer mit gutem Sinn würde sich ergeben, wenn man die zwei Worte דברי עונת streicht: »überwältigten mich unsere Sünden, — du, du sühntest sie«. Aber woher der Zusatz? **5** Das hohe Gut der Gemeinschaft mit Gott, welche dieser Vers preist, ist eine Folge der Sündenvergebung. Israel preist sich selbst glücklich, dass es Jahve in seinem Tempel nahen und sich an den von hier ausströmenden Heilsgütern sättigen darf. — אַשְׁרֵי תִּבְחַר ist aufzulösen in אַשְׁרֵי הָעָם אֲשֶׁר תִּבְחַר, vgl. G-K 155. — יִשְׁכֹּן ist ein von den beiden vorhergehenden Verben abhängiger Finalsatz, G-K 120c. — Das Bild von dem Wohnen in den Vorhöfen Jahves ist zu erklären nach Analogie von 27$_4$. Der Sänger denkt nicht ausschliesslich an den äusserlichen Besuch des Tempels, sondern an alle die Segnungen, die dem Volk als Hausgenossen Jahves zu teil werden. — נשׂבעה kann Selbstaufforderung sein: »wir wollen uns sättigen«; so das Targum. Vielleicht aber lässt man es richtiger noch von תבחר ותקרב abhängig sein, so dass es auf gleicher Stufe mit יִשְׁכֹּן steht. — קְדֹשׁ היכלך kann nicht mit Aq. *ναοῦ ἁγίου σου* übersetzt werden, sondern nur »an dem Heiligen (d. i. der Heiligkeit) deines Tempels«; vgl. Hier,

[6]Mit furchtbaren Taten antwortest du uns in Gerechtigkeit,
Gott unsers Heils,
Du Zuversicht aller Enden der Erde
und des Meeres der Fernen;
[7]Der die Berge feststellt in seiner Kraft,
gegürtet mit Macht;
[8]Der das Brausen der Meere stillt,
das Brausen ihrer Wellen
Und das Getöse der Völker,
[9]So dass die Bewohner der Enden sich fürchten
vor deinen Zeichen;
Die Aufgänge des Morgens und Abends machst du jubeln.
[10]Du hast das Land heimgesucht und es getränkt,
machst es sehr reich.
Gottes Bach ist voll Wasser, —
du bereitest ihr Getreide, wenn du es so zubereitest.

---

*sanctificatione templi tui* als Apposition zu טוּב בֵּיתֶךָ. Hitzig will die beiden Worte als Anrede fassen: »Du Heiliger deines Tempels«. Die Ausdrucksweise ist allerdings echt semitisch; vgl. den syrischen Götternamen מרי דכלבוהי »Mâr(i) mit seinen Hunden«; aber von den alten Übersetzern vertritt keiner diese Auffassung. LXX *ἅγιος* (קָדֹשׁ) *ὁ ναός σου.* **6—9** Jahves Lobpreis wegen seiner Wundertaten; er bändigt die Natur und die Menschenwelt. **6** נוראות heissen die Taten Jahves für sein Volk, weil sie dessen Feinden Verderben bringen, wie etwa die Befreiung aus Ägypten. — Das Imperfekt תעננו zeigt, dass dies Walten Jahves noch immer fortdauert; so oft Israel ruft, antwortet ihm sein Gott durch Erweisung furchtbarer Taten. Das Verb ist mit einem doppelten Akkusativ der Person und der Sache konstruiert Job $9_{3}$. — In 6c heisst Jahve Gegenstand des Vertrauens aller Erdenenden. Die Völker, die seine Fürsorge für sein auserwähltes Volk sehn, werden sich vor diesem Gott nicht nur fürchten, sondern sie setzen auf ihn auch ihr Vertraun, vgl. $40_{4}$. — יָם ist status const.: das Meer in den fernen Gegenden. LXX erläutert richtig *καὶ τῶν ἐν θαλάσσῃ μακράν.* Wellh. liest אִיִּם. **7** Das Partizip מֵכִין geht nicht allein auf das Feststellen der Berge bei der Schöpfung, sondern auch auf die Erhaltung. 7b ist virtuell ein Zustandssatz zu 7a. **8** Die beiden letzten Worte sind metrisch überschüssig und wohl erklärende Glosse nach Jes $17_{12}$. LXX Syr. *turbabuntur gentes* lasen יֶהֱמוּן לאמים. **9** Der Vers schildert die Folge der göttlichen Regierung; vgl. über das Vav consec. G-K 111l. — קְצוֹת = קַצְוֵי־אֶרֶץ v. 6. — Die Zeichen Jahves sind die Erweisungen seiner Macht in Natur und Geschichte. Mit der Furcht wechselt im Parallelgliede der Jubel, wie ähnlich v. 6. — Die Aufgänge des Morgens und des Abends sind nach dem Parallelismus der äusserste Osten und Westen. מוֹצָא, im sonstigen Sprachgebrauch auf den Morgen beschränkt, an dem die Sonne aufgeht, ist hier durch ein Zeugma auch mit עֶרֶב verbunden. Auch die Araber sprechen von den beiden Aufgängen مَشْرِقَانِ Koran $43_{37}$. Morgen- und Abendland jubeln selbst, wie Job $38_{7}$ die Morgensterne. **10—14** Der dritte und vermutlich speziellste Anlass zu der תְּהִלָּה ist die Fruchtbarkeit der Felder und Weiden, die als ein Gnadengeschenk Gottes gepriesen wird. **10** פקדת vom gnädigen Heimsuchen wie $8_{5}$. — ותשקקה von שוק wird meistens übersetzt: »du lässt es überströmen«, nämlich vom Überfluss, vgl. Jo $2_{24}$. Jedoch haben die Alten die Bedeutung »tränken« in dem Wort gefunden: LXX *καὶ ἐμέθυσας αὐτήν*, Sym. *καὶ ποτιεῖς αὐτήν*, Hier. *et inriga eam*, Targ. ואשקיתה *et inrigasti eam.* Sie haben entweder וַתַּשְׁקֶהָ gelesen, und dafür spricht das Metrum, oder שָׁקַק im Sinne von שָׁקָה verstanden. Über die Verwandtschaft der Verba ע"ו und ל"ה vgl. G-K 77. Dass der Dichter wirklich an Tränken gedacht hat, zeigt die Erwähnung des Regens im

11 Du tränkst seine Furchen, ebnest seine Schollen,
mit Regengüssen machst du es weich, segnest sein Gewächs.
12 Du hast das Jahr deiner Güte gekrönt,
und deine Geleise triefen von Fett.
13 Es triefen die Auen der Steppe,
und mit Jubel gürten sich die Hügel;
14 Anger bekleiden sich mit der Herde,
und Täler hüllen sich in Korn;
Sie jauchzen um die Wette und singen dazu.

### *66. Lob und Dank des Volks für seine Errettung.*

1 Dem Vorspieler ein Lied, ein Psalm.
Jauchzt ⸢Jahve⸣ zu, alle Welt.

---

Parallelgliede. — רַבַּת ist Adverb, vgl. 120 6. — Wegen der kürzeren Hifilform תְּעַשְּׁרֶנָּה vgl. G-K 53n und 60g. — Der Gottesbach ist der Regen, der in einem Kanal oder einer Rinne (פֶּלֶג) aus dem über dem Himmelsgewölbe lagernden Ozean auf die Erde herabgeleitet wird, vgl. Job 38 25: »Wer hat dem Platzregen eine Rinne geteilt« (פֶּלֶג). Auch die Araber nennen den Regen Gottes Strom. — Die vier Worte פלג וגו׳ werden am natürlichsten mit LXX als selbständiger Satz gefasst, enthalten aber logisch den Grund für das Vorhergehende und Folgende. — תָּכִין wie 78 20. — Das Suffix in דְּגָנָם wie 4 8 (das Getreide der Menschen). — Das Suffix in תכינה geht auf הארץ, »wenn du das Land so, nämlich durch Regen zubereitest«. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Worte כי כן תכינה, mag man sie übersetzen wie oben, oder: »denn so bereitest du es zu«, auffallend matt und frostig sind. Metrisch sind sie überschüssig. **11** Die Infin. absoluti רַוֵּה und נַחֵת setzen die Schilderung fort, G-K 113y. Über die Form vgl. G-K 75aa. — גדודים bezeichnet die vom Pfluge aufgeworfene Erde neben der tieferen Furche. Diese »Schollen«, die bei trockenem Wetter besonders auf fruchtbarem Lande oft steinhart werden, müssen durch Walzen u. dgl. zerkleinert und niedergedrückt werden. Dasselbe Ziel wird aber auf viel leichtere Weise durch strömende Regengüsse erreicht, welche die Schollen auflösen und so den Acker ebnen. **12** Der fruchtbare Regen gewährt die Aussicht auf eine reiche Ernte; deswegen darf das Jahr schon jetzt ein Jahr der Güte Jahves genannt werden, vgl. Jes 61 2. Womit Jahve dies Jahr gekrönt hat, versteht sich von selbst: mit seinem reichen Segen. — Die Geleise Jahves sind die Spuren seines Wagens, auf dem dahinfahrend er den fruchtbaren Gewitterregen über das Land gebracht hat. **13** Die Spuren des göttlichen Segens zeigen sich überall. Die Steppe, deren Vegetation erstorben war, bedeckt sich nach dem fruchtbaren Regen in wenigen Tagen mit üppigem Pflanzenwuchs. Ebenso sind die Hügel mit Blumen besät und lachen den Schauenden an. **14** Das Frühlingsgemälde wird noch weiter ausgeführt. Auf den grasreichen Triften erscheint die Herde, und das schwarze Erdreich der fruchtbaren Täler wird verhüllt von einem Teppich wogenden Getreides. Sechow liest חָצִיר (»mit Gras«) statt הצאן, vielleicht richtig. — Das Hithpol. יתרועעו hat reziproke Bedeutung; gut Ewald: »um die Wette jauchzt man«; jedoch ist das Subjekt zu den beiden letzten Verben Anger und Täler. (Parallelen bei Hupfeld).

66

Der Sänger, d. i. die feiernde Gemeinde, fordert alle Welt zum Preise Jahves auf, der wunderbar in der Führung der Völker waltet. Ihm gebührt Lobgesang, denn er hat das schwergeprüfte Israel nunmehr befreit. Dafür bringt die Gemeinde ihm Opfer und Dank dar; er sei gepriesen.

Dass der Psalm ein Gemeindelied ist, beweist für den ersten Teil der hier durchgängig gebrauchte Plural »wir« und »uns«. Von v. 13 an tritt dafür der Singular ein.

2 Singt von der Herrlichkeit seines Namens,
macht herrlich seinen Lobgesang.
3 Sprecht zu ʿJahveʾ: »Wie furchtbar sind deine Werke,
ob der Grösse deiner Macht heucheln dir deine Feinde«.
4 Alle Welt werfe sich vor dir nieder und lobsinge dir,
besinge deinen Namen. Sela.
5 Geht hin und seht die Taten ʿJahvesʾ,
der furchtbar ist mit seinem Tun über den Menschenkindern.
6 Er wandelt das Meer in trockenes Land,
zu Fuss geht man durch den Strom;
Da wollen wir uns seiner freuen.

---

Ein neues, selbständiges Lied, wie Ewald meinte, kann hier nicht beginnen; denn v. 12 ist kein befriedigender Schluss, und v. 13 würde ein abrupter Anfang sein. Auch besteht zwischen beiden Versen deutlich ein innerlicher Zusammenhang, sofern v. 13 der Dank für die v. 12 berichtete Errettung dargebracht wird. Daher muss das Ich des zweiten Teiles identisch sein mit dem Wir des ersten, mit anderen Worten: es redet hier die personifizierte Gemeinde. Dass die Ausdrücke נַפְשִׁי und לִבִּי v. 16. 18 auf die Gemeinde angewandt werden können, zeigen Stellen wie Thr 116 Jer 431. — Der Psalm ist gedichtet, als Israel vor kurzem von schwerem Druck befreit war v. 10—12. Die hier gebrauchten Ausdrücke, die sich z. T. auch bei Deuterojesaias mit Beziehung auf das babylonische Exil finden, machen es wahrscheinlich, dass der Psalm bald nach der Rückkehr gedichtet ist; jedoch war der Tempel bereits wieder erbaut (v. 13). So bereits Theodoret.

Metrum: Doppeldreier; v. 1. 6c. 7c. 12c. 15c. 16c einfache Dreier; v. 20 Sechser; v. 3. 4. 5 Doppelvierer; v. 11a (und 17a?) fehlt eine Hebung.

**2** שִׂים ist mit einem doppelten Akkusativ konstruiert wie Jes 2815: macht seinen Lobpreis zu Herrlichkeit, d. i. zu einem herrlichen, vgl. 4514 כְּבוּדָּה; Sym. *τάξατε εἰς τιμὴν τὸν ὕμνον αὐτοῦ*. Immerhin ist der Ausdruck befremdlich und hart. Syr. übersetzt: »singt die Herrlichkeit seines Lobpreises«, wonach Perles lesen will שִׁירוּ כְּבוֹד תְּהִלָּתוֹ, vgl. 1455. (Auch Targ. las כְּבוֹד, gegen LXX Aq. Sym. Theod. Sext. Hier.). Aber auch dieser Ausdruck wäre mindestens ungewöhnlich. **3** Das Prädikat נוֹרָא steht im Singular neben dem Subjekt im Plural nach G-K 145r. Andere wollen unnötig מַעֲשֶׂךָ als Singular fassen. — Die Feinde heucheln Unterwürfigkeit, weil sie eine erzwungene ist. Der Ausdruck ist aus 1845 entlehnt. **5** Der Vers klingt deutlich an 469 an. — נוֹרָא ist Apposition zu dem Genetiv אלהים, und עלילה ein Akkusativ der näheren Bestimmung zu נוֹרָא, vgl. Jer 3219 רַב עֲלִילָה. — עַל besagt, dass Jahve hoch oben im Himmel über den Menschen waltet. **6** Dies Walten Jahves wird erläutert. Sym. Targ. und die meisten Neueren finden im folgenden eine Bezugnahme auf den Durchgang Israels durch das rote Meer und den Jordan Jos 3. Die Verba sind dann durch das Präteritum wiederzugeben: Er wandelte . . . sie zogen hindurch . . . . wir freuten uns. Dagegen übersetzt Hier. *convertet mare in aridum, in flumine pertransibunt pede: ibi laetabimur in eo*, und ähnlich LXX Syr., nur dass sie הָפַךְ nicht wie Hier. als ein Perfekt der Gewissheit auffassen, sondern nach Analogie von v. 7 הֹפֵךְ lesen. Diese Auffassung und Lesart scheint in der Tat den Vorzug zu verdienen. Der Sänger hat v. 6 aufgefordert, Jahves Taten zu sehn; diese Taten können daher nicht der uralten Vergangenheit angehören. Auch erklären sich das Imperfekt יעברו und der Kohortativ נשמחה am natürlichsten, wenn es sich um die Gegenwart oder Zukunft handelt. Der Sänger spricht von Machterweisungen Jahves, die noch immer geschehn, vgl. Mk 1617f. Für die Wahl der Bilder sind allerdings die grossen Erlebnisse Israels im Anfange seiner Geschichte massgebend gewesen. — Die Ausleger, die den ersten Teil des Verses auf die Vergangenheit beziehn, übersetzen die Worte שם נשמחה בו meistens (nicht das Targ.): »da freuten wir uns über ihn«, wobei die jetzt lebende Generation sich mit der damaligen als eine solidarische Einheit gefühlt

7 Er herrscht durch seine Macht in Ewigkeit,
seine Augen schauen auf die Völker;
Die Empörer dürfen sich nicht erheben. Sela.
8 Preiset, ihr Völker, unsern Gott
und lasst sein Loblied laut erschallen,
9 Der unserer Seele das Leben gab
und unsern Fuss nicht straucheln liess.
10 Denn du hast uns geprüft, ʿJahveʾ,
hast uns geläutert, wie man Silber läutert,
11 Hast uns ins Gefängnis gebracht, . . .,
hast Qual (?) in unsre Hüften gelegt,
12 Hast Menschen über unser Haupt dahinfahren lassen,
wir sind durch Feuer und Wasser gegangen,
Und du hast uns herausgeführt in die ʿFreiheitʾ.
13 So komme ich in dein Haus mit Brandopfern,
bezahle dir meine Gelübde,
14 Zu denen meine Lippen sich aufgetan,
und die mein Mund in meiner Not gesprochen.

---

hätte. Die Kohortativform erklärt Kautzsch (G-K 108g) aus rein rhythmischen Gründen. Viel näher liegt es, die Form als Selbstaufforderung aufzufassen. שָׁם bedeutet: beim Eintritt solcher Ereignisse, vgl. 14 5. **7** עוֹלָם für לְעוֹלָם wie 89 2. — סוררים sind hier die Heiden, vgl. 68 7. — אַל statt לֹא zum Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehn kann, G-K 107 o. — Bei dem Kethib יָרִימוּ wäre als Objekt etwa ראשׁ oder קֶרֶן zu ergänzen. לָמוֹ ist dativus commodi. **9** LXX haben schon hier die Singularsuffixe נַפְשִׁי und רַגְלִי. Bei dem ersten Gliede ist gemäss dem Parallelismus nicht an die natürliche Geburt zu denken. Jahve hat Israel aufs neue das Leben geschenkt, indem er es dem drohenden Untergange entriss. Wenn die Völker aufgefordert werden, wegen dieser Bewahrung Israels zu jubeln und Jahve zu preisen, so spricht sich darin das Bewusstsein von Israels welthistorischer Bedeutung aus, wie es besonders im Deuterojesaias zum Ausdruck gekommen ist. **10—12** Die Begründung von v. 9 ist tatsächlich erst 12c gegeben; die vorhergehende Schilderung der Gefahren, denen Israel ausgesetzt wurde, dient dazu, die schliessliche Errettung in ein um so helleres Licht zu stellen. **10** Israel ist wie edles Metall im Ofen des Elends geprüft, Jes 48 10 Mal 3 3. Das tertium comparationis ist aber hier nicht das Aussondern der Schlacken, sondern die quälende Glut. **11** במצודה verstehn LXX Syr. Targ. als Fangnetz, Aq. Sym. Quinta Hier. als Gefängnis, vgl. Jes 42 22 Ez 19 9. Die letztere Bedeutung ist nach dem Parallelgliede vorzuziehn. — Das *ἅπαξ λεγόμ.* מוּעָקָה übersetzt Targ. »eine Kette«, vgl. Sym. *κύκλωσιν* (מַצָּקָה?), was gut passen würde, aber nicht belegbar ist. Eine »Last« (so die meisten Neueren) wird nicht auf die Hüften gelegt. LXX Syr. *θλίψεις*. Die Hüften sind der Sitz des Schmerzes Jes 21 3 Nah 2 11. Die Konjektur מוּעָדָה *vacillatio* setzt ein sonst in dieser Bedeutung nicht vorkommendes Wort an die Stelle des *ἅπαξ λεγόμενον*. **12** Zu dem ersten Gliede vgl. Jes 51 23. Israel lag am Boden, und der Sieger fuhr über den halbtoten Körper, ja über das Haupt dahin. Die Auffassung des Hier. und der meisten Neueren *imposuisti homines super caput nostrum*, so dass Israel als ein Pferd gedacht wäre, auf dessen Rücken (oder vielmehr Halse) der Bändiger sitzt, würde ein fast komisches Bild ergeben. — Feuer und Wasser sind Gefahren aller Art, Jes 43 2. — Die Texteslesart לָרְוָיָה würde heissen: zu reichem Überfluss. Alle alten Übersetzer (s. JprTh 1882 S. 641) haben לָרְוָחָה gelesen, was gewiss ursprünglich ist, vgl. 18 20. **13** Für diese Befreiung aus der höchsten Not will die Gemeinde nunmehr ihren Dank abstatten. **14** אֲשֶׁר muss nach dem Parallelgliede Akkusativ sein, שׂפתי also Subjekt. פצה, sonst mit dem Akkusativ פֶּה verbunden (Jdc 11 35), ist hier prägnant gebraucht; Hier. *quae pro-*

15 Brandopfer von Feisten bring ich dir dar
samt dem Duft von Widdern;
Ich opfere Rinder samt Böcken. Sela.
16 Kommt, hört, ich will erzählen,
ihr Gottesfürchtigen alle,
Was er meiner Seele getan hat.
17 Zu ihm rief ich mit meinem Munde,
während [schon] Lobpreis unter meiner Zunge war.
18 Wenn ich Unrecht in meinem Herzen beabsichtige,
so hört der Herr nicht.
19 Jedoch ʿJahveʾ hat gehört,
hat auf meinen Gebetsruf geachtet.
20 Gepriesen sei ʿJahveʾ, der nicht entzogen mein Gebet und seine Gnade mir hat.

## *67. Gebet und Danksagung für Gottes reichen Segen.*

1 Dem Vorspieler, zu Saitenspiel, ein Psalm, ein Lied.
2 ʿJahveʾ sei uns gnädig und segne uns,
er lasse sein Antlitz bei uns leuchten, Sela.
3 Dass man auf Erden deinen Weg erkenne,
unter allen Heiden dein Heil.
4 Dich mögen die Völker loben, ʿJahveʾ,
dich mögen die Völker loben allesamt.

---

*miserunt labia mea.* **15** קטרת bezeichnet hier nicht den Weihrauch, sondern wie Jes 1 13 den Duft des verbrannten Opferfleisches. — עָשָׂה wie *ῥέζειν* vom Zurichten der Opfer. **17** Über die Konstruktion פי קראתי vgl. zu 3 5. — Das zweite Glied ist nominaler Umstandssatz zu dem ersten, G-K 156c. Während der Sänger um Hülfe rief, hatte er schon Erhebung Gottes (vgl. 149 6), d. i. Lobgesang für die sicher erwartete Erhörung, unter seiner Zunge (10 7) bereit; vgl. ZATW 1899 S. 164f. **18** Dies ist ein allgemeingültiger Satz (für die Form vgl. G-K 159n); er bildet den Obersatz einer Schlussfolgerung mit v. 19 als Untersatz. Der nicht ausgesprochene Schluss selbst lautet: also war mein Gebet ein lauteres, ich war unschuldig, vgl. 18 21ff. — רָאָה in der Bedeutung »beabsichtigen« wie Gen 20 10 und ganz gewöhnlich im Arabischen (gegen ZATW 1899 S. 345f.) **20** Die Gemeinde dankt auch dafür, dass ihr das Gebet nicht von Jahve entzogen ist, d. h. dass sie auch in der tiefsten Not hat beten können und nicht in Verzweiflung geraten ist. In solcher Stimmung würde ihr das Gebet unmöglich gewesen sein. — וחסדו, metrisch überschüssig, scheint Beischrift eines Lesers zu sein.

### 67

Der Psalm ist eine Variation der priesterlichen Segensformel Num 6 24f. Die Gelegenheit, die ihn hervorrief, war nach v. 7a eine gesegnete Ernte; aber dieser äussere Segen wird für die betende Gemeinde ein Anlass, das Heil Jahves in weit höherem Sinne zu erbitten und zu erhoffen. Mögen alle Völker Jahves Walten erkennen und ihm für seine Leitung danken.

Die messianischen Ausblicke des Psalms erinnern wie 66 8 an Deuterojesaias. Beide Psalmen werden ungefähr derselben Zeit angehören.

Metrum: Doppeldreier; v. 8 Sechser; v. 5c einfacher Dreier.

**2** אִתָּנוּ für אֵלֶיךָ Num 6 24. **3** Der auf Israel fallende Gnadenblick Jahves soll dazu dienen, dass sein heilsames Walten in aller Welt bekannt wird, mit anderen Worten: die Israel erwiesenen Wohltaten sollen die Heiden reizen, sich Israels Gott zuzuwenden, vgl. Jer 33 9. — Der Weg Jahves ist sein Tun, vgl. Jes 55 8, und nach dem Parallelismus

5 Sich freuen und jauchzen mögen die Nationen,
dass du die Völker recht richtest
Und die Nationen auf Erden leitest. Sela.
6 Dich mögen die Völker loben, ʻJahveʼ,
dich mögen die Völker loben allesamt.
7 Das Land hat sein Gewächs gegeben;
uns segnet ʻJahveʼ, unser Gott.
8 Uns segnen wird ʻJahveʼ, und fürchten werden ihn alle Enden der Erde.

## *68. Jahves Siegeszüge.*

1 Dem Vorspieler, von David, ein Psalm, ein Lied.

---

sein gnadenreiches Tun. **5** Das Richten der Völker ist hier, wiederum nach dem Parallelismus, nicht vom Strafgericht über sie zu verstehn, sondern von der gerechten und gütigen Regierung Jahves, deren sich auch die Heiden erfreun sollen. **7** יברכנו fassen LXX Hier. und Neuere hier, wie in v. 8, als Wunsch auf: er segne uns auch ferner. Aber dann läge v. 8 eine einfache Tautologie vor, und zudem würde man erwarten יְבָרְכֵנוּ לְעוֹלָם. Man wird daher 7b besser als Aussage fassen. Das Imperfekt nach dem Perfekt נָתְנָה ist gewählt, weil der Segen fortdauert. **8** Die Aussage aus v. 7 wird mit יברכנו wieder aufgenommen, aber nunmehr als Aussicht auf die Zukunft. Die Gemeinde weiss, dass Jahve sie segnen, und dass die ganze Erde sich zu ihm bekehren wird. — וייראו אותו d. h. sie werden יִרְאֵי יהוה, Verehrer des wahren Gottes, werden.

68

Der Dichter schaut mit prophetischem Auge, wie Jahve sich erhebt und seine und Israels Feinde infolge dessen zerstieben, Israel aber sich freut und jubelt 2—4. Er fordert seine Volksgenossen auf, dem Befreier und Rächer der Seinen dafür ein Loblied zu singen 5—7. Es folgt ein historischer Rückblick auf die Führungen des Volkes durch seinen Gott 8—19. Diese Erinnerung an Jahves frühere Grosstaten dient als Gewähr dafür, dass die im Anfang des Psalms ausgesprochene Erwartung tatsächlich in Erfüllung gehn wird; denn der, welcher früher geholfen hat, wird die Seinen auch jetzt und in Zukunft nicht in Stich lassen. Der Rückblick selbst spielt sich in drei Gemälden ab. Das erste zeichnet den Zug durch die Wüste nach der Befreiung aus Ägypten, und die Vorbereitungen, um Kanaan zum Wohnsitz Israels zu machen 8—11; das zweite feiert den Sieg über die Könige Kanaans 12—15; das dritte endlich schildert, wie Jahve nach Eroberung des Landes seine irdische Residenz auf dem Zion aufschlug und nach Beendigung des grossen Werks in den Himmel zurückkehrte 16—19.

Die zweite Hälfte des Psalms v. 20—36 hat es mit der Gegenwart und der Zukunft zu tun. Noch täglich trägt Jahve sein Volk, errettet es aus Todesgefahr, vernichtet die Feinde und hat versprochen, die gefangenen Israeliten zurückzuführen, damit sie an den Feinden Rache nehmen 20—24. Dafür wird ihm in feierlicher Prozession gedankt 25—28. Möge nun aber Jahve auch wirklich bald einschreiten und seine Weltherrschaft zur allgemeinen Anerkennung bringen; möge er die mächtigen Völker, die Krieg lieben, zur Ruhe bringen und dafür sorgen, dass sie der Weissagung der Propheten entsprechend Huldigungsgeschenke nach Jerusalem bringen 29—32. Schon sieht der Dichter im Geist diese messianische Hoffnung erfüllt; darum schliesst er mit der Aufforderung an die Reiche der Welt, dem mächtigen Herrscher des Himmels, der Israels starker Schutzgott ist, Loblieder anzustimmen 33—36.

Für die Altersbestimmung des Psalms ist der Umstand entscheidend, dass er eine grosse Anzahl von Zitaten oder doch Anspielungen enthält. Nicht mit Unrecht sagt Ewald: »Es ist, als wenn der Dichter selbst sich unfähig gefühlt habe, ein so hohes Lied ganz aus eigner Kraft hervorzubringen; denn die schönsten und kräftigsten

2 ‘Jahve’ steht auf, seine Feinde zerstreun sich,
und die ihn hassen, fliehn vor seinem Antlitz.

---

Stellen darin sind wie eine Blumenlese aus älteren Liedern, die wir teils noch sonst im alten Testament finden, teils 'als einst vorhanden gewesen voraussetzen müssen. Das ganze ist mehr aus einer Reihe von ältern Glanzstellen schön zusammengesetzt als neues Werk und feste Fügung; und da viele ältere Stellen sehr abgerissen sind (wahrscheinlich als den Sängern bekannt), so ist die Erklärung oft schwer«. Der Psalm beginnt mit den Signalworten Mosis Num 10 35. Das Lied der Debora Jdc 5 ist mehrfach zitiert und nachgebildet, vgl. v. 8. 9 und Jdc 5 4. 5; v. 13 und Jdc 5 30; v. 14 und Jdc 5 16; v. 19 und Jdc 5 12; v. 28 und Jdc 5 14. 18. An Berührungen mit Lied und Segen Mosis (Dtn 32. 33) notiert Grill v. 8 mit Dtn 32 10 יְשִׁימֹן; v. 10 mit Dtn 32 9 נַחֲלָתוֹ; v. 18 mit Dtn 32 2 רִבְבֹת קֹדֶשׁ; v. 5. 34. 35 mit Dtn 33 26f.; v. 27 mit Dtn 33 28 עֵין יעקב; v. 21. 22 mit Dtn 33 29 עַם נוֹשַׁע ביהוה. Auf Grund dieser Entlehnungen können auch die zahlreichen Anklänge an Deuterojesaias nur so erklärt werden, dass der Psalmdichter die Schrift des exilischen Propheten kannte. Man vergleiche v. 3 mit Jes 40 3 57 14 62 10; v. 4 mit Jes 51 11; v. 7 mit Jes 49 9 61 1; v. 10. 11 mit Jes 48 21; v. 12 mit Jes 40 9; v. 20. 21 mit Jes 63 8f.; v. 27 mit Jes 48 1 51 1; v. 30 mit Jes 49 7 60 3; v. 33 mit Jes 42 10—13. Weitere Berührungen mit anderen alttestamentlichen Stücken hat Grill zusammengestellt. Die Anklänge an Deuterojesaias genügen als Beweis dafür, dass der Psalm nicht der vorexilischen Zeit angehören kann. Aber auch während des Exils kann er nicht gedichtet sein. Denn abgesehn von der Schwierigkeit, dass dann für die Benutzung des gegen Ende des Exils schreibenden Deuterojesaias kaum noch Raum bliebe, setzt die Schilderung der Prozession v. 25 ff. das Bestehn des Kultus in Jerusalem voraus. Der Psalm gehört also der Zeit des zweiten Tempels an. Auf Grund von v. 28 (s. die Erklärung) und v. 31 hat Reuss die Ansicht aufgestellt, dass er die historische Situation zur Zeit der Kämpfe zwischen den Seleuciden und Ptolemäern (220—170 a. Chr.) widerspiegele. Olsh. dagegen verlegt ihn in diejenige Periode der makkabäischen Zeit, wo der eigentliche Glaubenskampf glücklich zu Ende geführt war, unter Jonathan oder auch unter Simon. Eine sichere Entscheidung zu treffen wird schwerlich gelingen. Nur dies lässt sich sagen, dass der Psalm von der sicheren Erwartung ausgeht, »dass Gott sich nun allernächstens erheben und seine Feinde verjagen und vernichten werde«. Dabei ist jedoch die Lage des Volks nicht etwa eine verzweifelte. »In dem ganzen Psalm herrscht durchaus keine gedrückte Stimmung, vielmehr ist er voll freudiger Zuversicht, und Israels Erwartungen sind so glänzend, wie die Farben des Dichters. Etwas fehlt allerdings noch an dem vollständigen Glück der Gläubigen, und dieses Fehlende macht eben den eigentlichen Gegenstand des Psalms aus: die Heimführung der zerstreuten Brüder, die blutige Rache an den Feinden und die Bekehrung der Heiden«. Olsh. Zu der Zeit, als unser Psalm entstand, scheint ein Ereignis stattgefunden zu haben, durch das die Verwirklichung dieser Hoffnung nahe gerückt zu sein schien. Es hat den Dichter zu seinem Gesange begeistert, den er von Anfang an dazu bestimmte, von der festlich versammelten Gemeinde gesungen zu werden. Welches dieses Ereignis war, lässt sich nicht mehr bestimmen. — Die eingehendste Behandlung unsers Psalms, der als Denkmal exegetischer Not und Kunst gilt, ist die von Grill, Der achtundsechzigste Psalm. 1883 (240 Seiten). Vgl. auch Noordtzy, De 68. en de 16. Psalm. 1900.

Metrum: Mehrfach sind Doppelvierer (v. 10. 17ab. 21. 22. 24. 32), Siebener (4 + 3 und 3 + 4) (v. 2. 5ab. 6. 7ab. 11. 12. 13. 23. 25. 26. 28ab. 29. 30. 31. 34), Sechser (v. 8. 9. 15. 20. 33. 35) und einfache Vierer (v. 5c. 7c. 17c. 28c) erkennbar. Ich durchschaue aber das Metrum in vielen Einzelheiten und als Ganzes doch noch nicht genau genug, um es durch den Druck in der Übersetzung überall anschaulich machen zu können. Erschwert wird seine Erkenntnis durch den teilweise stark korrumpierten Text.

2—4 Jahve erhebt sich; die Feinde vergehn; die Gerechten jubeln. 2 Das Lied

3 Wie Rauch verweht, ʿverwehenʾ —
Wie Wachs zerschmilzt vor dem Feuer,
vergehn die Frevler vor ʿJahvesʾ Antlitz;
4 Die Gerechten aber freun sich, jauchzen vor ʿJahveʾ,
und sind fröhlich in Freude.
5 Singet ʿJahveʾ, spielt seinem Namen,
macht Bahn dem, der durch Wüsten einherfährt;
Jah ist sein Name, so jubelt vor ihm;
6 Dem Vater der Waisen und Anwalt der Witwen,
ʿJahveʾ in seiner heiligen Wohnung.

---

beginnt mit einer Abwandlung des Worts, das Moses beim Aufbruch der Bundeslade in den Krieg sprach Num 10 35. Den dort gebrauchten Imperativ ersetzt der Dichter durch die Aussage. Er sieht mit prophetischem Auge, wie Jahve sich erhebt und infolge dessen die Feinde zerstieben. LXX Hier. (*exurgat Deus*) Luther und viele Neuere fassen die Verba als Jussiv. Hätte aber der Dichter eine Aufforderung aussprechen wollen, so würde er den Imperativ קוּמָה der Grundstelle beibehalten oder doch יָקֹם gesagt haben. Auch zeigt v. 5, dass es einer Aufforderung nicht mehr bedarf, da Jahve sich bereits erhoben hat. **3** הִנְדֹּף muss, weil von einer Präposition abhängig, Infin. constr. sein. Die Form ist jedoch völlig abnorm; man erwartet הִנָּדֵף oder Qal נְדֹף. Vielleicht haben die Massoreten durch ihre Vokalisation diese doppelte Möglichkeit der Aussprache andeuten wollen; vgl. einen ähnlichen Fall 7 6. Andere nehmen an, dass הִנְדֹּף an תִּנְדֹּף anklingen solle. Aber auch diese letzte Form ist befremdlich; sie kann nur die 2. Pers. sein: »so verwehst du [sie]«, vgl. wegen des nicht assimilierten Nun in grosser Pausa G-K 19c. 66f. Jedoch wird Jahve in dem ganzen Abschnitt 2—7 sonst nicht angeredet, und das Fehlen des Suffixes hinter תִּנְדֹּף wäre sehr hart. Alle alten Übersetzungen (LXX Hier. Syr. Targ.) geben die Form durch die dritte Pers. Plural wieder (*sicut deficit fumus deficiant* u. ä.). Es ist תִּנָּדֵף auszusprechen und dies als erstes Prädikat zu רְשָׁעִים aufzufassen. Über die Konstruktion des Plurals mit dem fem. sing. des verbalen Prädikats vgl. G-K 145k. Dass diese Konstruktion auch bei sogenanntem pluralis humanus vorkommt, zeigt Ez 25 10 לֹא תִזָּכֵר בְּנֵי עַמּוֹן. In unmittelbarer Nähe vor רשעים tritt statt dessen der plur. masc. יאבדו ein. Bachmann bei Kessler liest כהנדף עֶשֶׁן תַּנּוּר »wie der Rauch des Ofens verfliegt«. — Über den Inf. constr. הִמֵּס vgl. G-K 67t. — Die Gottlosen sind die heidnischen Feinde Israels, vgl. 9 18; ihnen stehn v. 4 gegenüber die Gerechten, d. i. die Israeliten. **5—7** Eine Aufforderung, dem Allmächtigen und Barmherzigen für diese zuversichtlich erwartete Rettungstat zu danken. **5** סֹלּוּ fassen Syr. Targ. bildlich *laudate*, vgl. רוֹמְמוּ; richtiger nach der Grundstelle Jes 40 3ff. 57 14 62 10 LXX Aq. Sym. Hier. *praeparate viam*. Wenn Jahve seinem Volk zu Hülfe kommen will, muss dies die Hindernisse entfernen, die sich dem entgegenstellen. Der Dichter denkt nicht sowohl an äusserliche Hindernisse, denn diese wird Jahve selbst beseitigen, als vielmehr an das, was innerhalb Israels selbst das Kommen der göttlichen Hülfe verzögert, wie Kleinmut und sonstiges ungöttliches Wesen. — Der Plural בערבות zeigt, dass es sich nicht um eine bestimmte Wüste handelt, durch die Jahve jetzt dahinfährt; sondern die Worte רֹכֵב בערבות sind eine Charakteristik des mächtigen Gottes, der schon zweimal sein Volk durch die unwegsame Wüste geführt hat, einmal beim Auszuge aus Ägypten, das zweite Mal bei der Rückkehr aus Babel Jes 40 3ff., und der es daher auch jetzt aus aller Not erretten kann. — Mit den Worten בְּיָהּ שְׁמוֹ spielt der Dichter auf Ex 15 2 (3) an, wo sich diese verkürzte Form des Gottesnamens zuerst findet. Es ist der Gott, der die Ägypter vernichtete, der auch jetzt helfen wird. Über das Beth essentiae in בְּיָהּ vgl. G-K 119i. Das ו in ועלזו hat konsekutive Kraft: weil es der alte, mächtige Gott ist, der auch jetzt helfen wird, so jubelt ihm zu. **6** Er ist nicht nur der mächtige, sondern auch der barmherzige; vgl. JSir 4 10. Die Substantive אֲבִי u. s. w. sind Appositionen zu dem Suffix in לפניו. — דַּיָּן eigentlich der Richter, d. i. der welcher den Witwen zu ihrem Recht verhilft. Hier.

7 Jahve bringt Vereinsamte nach Hause zurück,
führt Gefangene heraus zum Wohlstand(?);
Nur Widerspenstige wohnen im dürren Land.
8 ⸢Jahve⸣, als du auszogst vor deinem Volke, einherschrittest in der Wüste, Sela.
9 Da bebte die Erde und die Himmel troffen vor ⸢Jahve⸣,
Der Sinai da vor ⸢Jahve⸣, dem Gott Israels.
10 Reichlichen Segen sprengtest du, ⸢Jahve⸣;
dein Erbteil, das ermattet war, du hast es zubereitet.

---

*defensori.* — Die heilige Wohnung Jahves ist der Himmel, von dem herab er auf das Treiben der Menschen blickt und den Seinen hilft, vgl. 14 2 18 17. **7** Auch hier spricht der Dichter noch von der Fürsorge Jahves für die Hülfsbedürftigen, jedoch bereits mit spezieller Beziehung auf die Israeliten, besonders deutlich in 7b. — מוֹשִׁיב scheint bedeuten zu sollen *habitare facit* (Hier.). Jedoch legt der Accus. loci בַּיְתָה und das parallele מוֹצִיא die Vermutung nahe, dass der Dichter meinte »er lässt zurückkehren«. Des Gleichklanges mit מוֹצִיא halber bildete er מוֹשִׁיב von שׁוּב (für מֵשִׁב) wie Aboda Zara 35 אוֹבִין »ich werde unterweisen« von בִּין für אָבִין, vgl. הוֹבִישׁ von בּוֹשׁ. de Lag. u. a. lesen מֵשִׁיב. — Die Gefangenen sind sowohl diejenigen Israeliten, welche einst in Ägypten und Babylonien in der Knechtschaft waren, nun aber durch Jahve befreit sind; als auch die, welche noch auf die Erlösung zu hoffen haben, vgl. v. 23. — Die Bedeutung des ἅπαξ λεγ. כּוֹשָׁרוֹת ist ungewiss. LXX ἐν ἀνδρείᾳ, Hier. *in fortitudine* als adverbiale Bestimmung zu מוֹצִיא; dagegen Sym. εἰς ἀπόλυσιν, Theod. ἐν εὐθύτησιν. Nach dem verwandten späthebräischen כִּשְׁרוֹן Koh 2 21 4 4 »Gedeihen, Gelingen« erklären die meisten Ausleger »zum Glück, zur Wohlfahrt«, was jedoch nicht sicher ist. — Die Widerspenstigen sind entweder abtrünnige Israeliten, oder nach 19c wahrscheinlicher die Heiden, wie 66 7. — צחיחה ist Objektsakkusativ zu שׁכנו, vgl. 37 3. Das Wort ist bildlich zu verstehn; gemeint ist ein Land, dem die Ströme des göttlichen Segens fehlen, vgl. 63 2. — **8—19** Dass Jahve seinem Volke helfen kann und will, beweist der Sänger aus der früheren gnadenreichen Führung. Auch früher hat Jahve das Volk mit gewaltigem Arm durch die Wüste nach Kanaan geführt, hat sich auf dem Zion als Herrschersitz niedergelassen und thront als allmächtiger König. **8. 9** Eine Nachbildung von Jdc 5 4. 5. Danach ist als Ausgangspunkt des von Jahve geleiteten Zuges nicht Ägypten sondern der Sinai zu denken; die Wüste ist die arabische (edomitische, Jdc 5 4 שְׂדֵה אֱדוֹם). Die Farben für den Zug Jahves an der Spitze seines Volkes sind wie 18 8ff. vom Erdbeben und Gewitter mit strömendem Regen entlehnt. — Zu dem abgerissenen זה סיני »der Sinai dort« (G-K 136 d) ist als Prädikat aus רָעָשָׁה ein רָעַשׁ zu ergänzen. Grimme sagt die Unwahrheit, wenn er behauptet, ich liesse den Sinai gleich den Himmeln getröpfelt haben. In der Vorlage Jdc 5 5 ist der Ausdruck gefügiger, insofern die Worte הָרִים נָזְלוּ »die Berge wurden erschüttert« vorangehn, und der Sinai nun als Spezifikation der Berge erscheint. Olsh. vermutet, dass diese beiden Worte im Psalm versehentlich ausgefallen sind; andere wollen זה סיני als Glosse streichen. Grimme meint, es bedeute »der Herr des Sinai« (wie arab. ذو). Verlockend ist der Vorschlag von Graetz, an beiden Stellen זָע סיני »der Sinai bebte« zu lesen. **10** Der Gewitterregen, der v. 9 als Bestandteil der furchtbaren Theophanie in Betracht kam, wird mit einer leichten Wendung des Bildes nunmehr ein Symbol des Segens. »Die Erwähnung des reichlichen Regens ist durch das »Triefen des Himmels« veranlasst (vgl. Jdc 5 5 »und die Wolken träufelten Wasser«) . . . Man wird an die Versorgung des Landes Kanaan mit reichlichem Regen (vgl. Dtn 11 10ff.) zu denken haben, hier erwähnt als Vorbereitung für die Niederlassung Israels in Kanaan, wovon v. 11.« Riehm. גשם נדבות übersetzen LXX Aq. Sym. Theod. Hier. *pluviam voluntariam*, d. h. ein solcher, welcher sich freiwillig und daher reichlich ergiesst. Der Plural נדבות wie 110 3. Kessler: »einen Regen von Gaben«. — תָּנִיף übersetzen LXX Aq. Theod. ἀφοριεῖς, Hier. *elevasti*, und so Targ. ארימת, beides indem das

11 Deine Schar fand Wohnung darin;
du rüstest in deiner Güte dem Elenden zu, ʿJahveʾ.
12 Der Herr gewährt das Wort,
der Siegesbotinnen ist ein grosses Heer:
13 »Die Könige der Heerscharen fliehn, sie fliehn,
»und die Hausfrau(?) teilt Beute.

---

Wort mit dem Ritus der תְּנוּפָה, d. h. des »Webens« (Schwingens) der Opferstücke (Lev 14 24) in Verbindung gesetzt wurde. Aber unmöglich konnte die göttliche Spende als ein solcher Opferritus bezeichnet werden. Die Neueren erklären meistens unter Vergleichung von Prv 7 17 »sprengen«, was jedoch nicht sicher ist. de Lag. und Graetz emendieren תַּטִּיף. — Dein Besitztum (נחלתך) versteht ein Teil der Ausleger von dem noch auf der Wüstenwanderung befindlichen israelitischen Volk, wobei dann der Regen auf Manna und Wachteln gedeutet wird. Da aber יָשְׁבוּ בָהּ v. 11 sich augenscheinlich auf נחלתך zurückbezieht, und das Wohnen ein Land voraussetzt, so wird es wahrscheinlich das Land Kanaan bezeichnen, vgl. Ex 15 17 Jer 2 7 Ps 79 1 II Mak 2 4. LXX Syr. Targ. und mehrere Ausleger ziehn gegen die Akzente נחלתך noch zu 10a: »reichlichen Regen sprengtest du, Gott, auf dein Besitztum«. — וְנִלְאָה ist nachschlagendes Adjektiv mit epexegetischem ו zu נחלתך: »dein Besitztum, und zwar ein solches, welches ermüdet war«. Der Ausdruck ist nicht auffallender als II Sam 13 20. Aq. Sym. Hier. *haereditatem tuam laborantem;* doch berechtigt dies nicht, mit Olsh. הַנִּלְאָה zu emendieren. נִלְאָה ist von dem nach Regen lechzenden Lande gesagt, wie das nahe verwandte לָהָה Gen 47 13. Diese Stelle zeigt auch, weswegen der Dichter sagen konnte, dass das Land Kanaan vor dem Einzuge der Israeliten ermattet war; die dort herrschende Hungersnot war der tatsächliche Beweis. — כוננתה] nicht *confortasti* (Aq. Hier.), sondern *κατηρτίσω αὐτήν* (LXX), nämlich zum Bewohnen für Israel, vgl. das Folgende. **11** Zu חַיָּה = arab. *ḥajj*, eigentlich »Zelt«, dann Stamm, Familie, Schar, vgl. Ges.-Buhl. Gemeint ist die israel. Gemeinde (Raschi) oder das israel. Heer. — Der Singular חיתך ist als Kollektiv mit dem Plural ישבו verbunden, G-K 145b. — 11b ist ein allgemein gültiger Satz; aus dem, was Jahve für Israel getan hat, ist zu entnehmen, dass er sich der Elenden annimmt. Zur Kategorie des עָנִי gehörten auch die aus Ägypten geflüchteten und mit den Drangsalen der Wüste bekannten Israeliten. — Als Objekt zu תָּכִין ist zu ergänzen: was er braucht. **12**ff. Der Dichter schildert nicht den Kampf um die Eroberung Kanaans, sondern führt sofort die Siegesszene ein. Das Imperfekt יִתֶּן vergegenwärtigt lebendig Jahves Tun. Das Wort (אֹמֶר) ist nach dem Parallelismus vermutlich das v. 13ff. angeführte Siegeslied; da Jahve den Sieg verleiht, so auch das Lied. Hätte der Dichter sagen wollen, dass Jahve mit seiner Donnerstimme den Kampf begonnen habe, so wäre nach v. 34, vgl. 18 14, zu erwarten יִתֵּן בְּקוֹלוֹ. Auch wäre bei dieser Auffassung der Übergang von der Eröffnung des Kampfes in 12a zu dem Siegesliede in 12b allzu schroff. Wellh. will אֹמֶר = אִמְרָה als »Verheissung« verstehn. — Die Siegesbotinnen sind die Chöre der Frauen und Jungfrauen, die den Sieg mit Tänzen und Liedern feiern, wie Mirjam Ex 15 20f., Debora Jdc 5 und I Sam 18 6f. Die Verse 13—15 sind die Probe eines solchen Siegesliedes, das der Dichter den Jungfrauen in den Mund legt. **13** Die Könige der Heerscharen, ein sehr ungewöhnlicher Ausdruck, sind die von Moses und Josua besiegten Könige; zugleich denkt der Dichter aber auch noch an die Kämpfe der Richterzeit, wie die Entlehnung 13 Ende und v. 14 zeigt. ידדון von נדד, unrichtig Hier. (und danach Luther) *foederabuntur* von ידד. — נְוַת בַּיִת erklären die Neueren meistens als Hausbewohnerin (von נָוֶה wohnend) = Hausfrau; dagegen die alten Übersetzer *pulchritudo domus*, wohl in demselben Sinn. Die verteilte Beute sind die bunten Gewänder u. ä., was die weiblichen Mitglieder des Hauses erhalten; der Dichter scheint an Jdc 5 30 gedacht zu haben. Sicher liegt eine Bezugnahme auf das Lied der Debora in v. **14** vor. Jdc 5 16 verhöhnt Debora den Stamm Ruben, der sich dem Kampfe ent-

14 Wollt ihr zwischen den Hürden liegen?
»»Flügel der Taube bedeckt mit Silber,
»»und ihre Schwingen mit grünlich schimmerndem Golde.
15 »»Als der Allmächtige ausbreitete Könige in ihm schneite es auf dem Ṣalmon.««

---

zogen hat, mit den Worten: »Warum bliebst du bei den Hürden, die Schalmeien bei den Herden zu hören«? Die Worte אם תשכבון בין שפתים sind augenscheinlich eine Reminiscenz an לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם, und demnach wie die Grundstelle zu erklären, d. h. sie sind eine vorwurfsvolle Frage an solche Israeliten, die sich bisher vom Kampf fern gehalten haben. אִם an Stelle von לָמָּה ist also Fragepartikel wie Am 3 6. — Das zweite und dritte Versglied ist an und für sich klar, und nur die Beziehung zum ersten ist zweifelhaft. Sie schildern das Farbenspiel der im Sonnenschein fliegenden Taube, deren Flügel wie Silber und lichtgrünes Gold glänzen. Aber in welcher Beziehung der Dichter dies Farbenspiel erwähnt, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Ein Teil der Ausleger meint, es solle das idyllische Stillleben gemalt werden, an dem die vom Kampf ferngebliebenen Israeliten, oder auch Israel nach dem Kampf sich erfreue; zwischen den Hürden hingestreckt mache ein Hirt den andern auf das liebliche Farbenspiel aufmerksam. Aber wäre dies die Meinung des Dichters gewesen, so würde er doch gewiss in Anlehnung an die Grundstelle Jdc 5 16 lieber von den Schalmeien der Hirten gesprochen haben. Nach anderen sind die Tauben ein Bild der fliehenden Feinde: Israel werde aufgefordert, ihnen als Adler nachzujagen und sich die schimmernde Beute nicht entgehn zu lassen (Grill: »Seht sie fliegen — die Tauben silberweiss, im Goldglanz ihrer Schwingen«). Noch andere (Cheyne) betrachten 14b und c als ein Zitat aus einem alten Gedicht und leugnen überhaupt einen Zusammenhang mit 14a. Ursprünglich wären die Worte etwa die Schilderung der prachtvollen Kleidung einer vornehmen israelitischen Frau gewesen; vom Dichter des Psalms aber wäre dies auf die »Taube« Israel gedeutet (vgl. 74 19), die sich jetzt nach dem Wettersturm im Licht des Glückes sonne. Duhm meint sogar, die Taubenflügel und Schwungfedern hätten den Helmschmuck der feindlichen Könige gebildet; sie wären mit Gold oder Silber überzogen und mit Edelsteinen besetzt gewesen; es werde allerdings wohl meist Glasfluss gewesen sein. Ein reizendes Idyll, die Flügel der sanften Taube mit Similidiamanten auf dem Scheitel der trotzigen Heerführer. Wie würde sich der selige Reuss über dies Beispiel exegetischer Kunst gefreut haben. Mir scheint festzustehn, dass die beiden Glieder 14bc, die keinen vollständigen Satz bilden, in der Tat ein Zitat sind. Welchen Sinn es in seinem ursprünglichen Zusammenhange hatte, lässt sich, eben weil es ein abgebrochener Satz ist, nicht mehr ausmachen. Vom Dichter des Psalms ist es vielleicht in Bezug auf die Beute v. 13 Ende allegiert, so dass der Gedankenzusammenhang etwa folgender sein würde: »Wollt ihr müssig zwischen den Hürden lagern? Hier ist Beute zu machen an Gold und Silber und prächtigen Gewändern, wie der Dichter sie schildert mit seinem Wort: »»Flügel der Taube, bedeckt mit Silber«« u. s. w.«. Freilich muss man zugeben, dass ein solches abruptes Zitat immer auffällig bleibt. **15** Auch dieser Vers steht so abgerissen da, dass ein volles Verständnis nicht mehr möglich ist. Die »Könige« sind aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben wie die v. 13 genannten. פֵּרֵשׂ heisst immer, auch Zch 2 10, ausbreiten. Grill erklärt dies = auseinandertreiben. Ob mit Recht, muss dahingestellt bleiben. Worauf sich בָּהּ bezieht, ist nicht zu ersehn; vermutlich soll es auf das Land Palästina gehn. Da dies aber im vorhergehenden nicht genannt ist, liegt die Annahme nahe, dass auch dieser Vers ein abgerissenes Stück aus einem alten Siegesliede ist. — Die Jussivform תַּשְׁלֵג für תַּשְׁלִיג erklärt G-K 109k aus rhythmischen Gründen. Ob das Schneien im eigentlichen oder bildlichen Sinne zu verstehn ist, ist zweifelhaft. Sym. übersetzt *ὡς χιονισθεῖσα ἦν Σελμών.* Dass der Ṣalmon wie von Schnee bedeckt war, deuten die Ausleger dann entweder auf die weissen Gebeine der Erschlagenen (Verg. Aen. V 865. XII 36 *campique ingentes ossibus albent*), oder

16 Ein Gottesberg ist der Basansberg,
ein Gipfelberg ist der Basansberg.
17 Warum blickt ihr scheel, ihr Berge, ihr Gipfel,
nach dem Berge, den ʿJahveʾ als seinen Sitz begehrt hat,
Den Jahve auch ewig bewohnen wird?
18 Der Wagen Gottes sind Myriaden und Myriaden, Tausende ʿim Getümmelʾ;
der Herr ist in ihrer Mitte; ein Sinai an Heiligkeit!

---

auf die schimmernden und von den Flüchtlingen weggeworfenen Rüstungen (Homer Il. XIX 357—361), die so zahlreich umherlagen, wie der Schnee auf den Ṣalmon fällt. Aber eine so stark verkürzte Vergleichung ist auch im Hebräischen schwerlich möglich. Dazu kömmt, dass der bei Sichem gelegene Berg Ṣalmon (Jdc 9 48) sonst als besonders schneereich nicht bekannt ist. Grill u. a. fassen das Schneien im eigentlichen Sinne und deuten es auf einen Gewittervorgang, der die Niederlage der feindlichen Könige begleitet hätte. Da von einer solchen Niederlage auf dem Ṣalmon nichts bekannt ist, hat man weiter gemeint, Ṣalmon sei hier symbolischer Name des Hermon, der Zeuge der Kämpfe in der Mose-Josua- und in der Richterzeit war. Aber für den mit Schnee bedeckten Hermon, der auch טור תלגא »Schneeberg« hiess, und bei den Arabern *ġebel eš-šeiḫ* »Greisenberg« genannt wird, würde צלמון, etwa = »Schwarzwald« eine sehr unpassende Benennung sein. Während der bei Sichem gelegene Berg nach seiner (dunkeln) Bewaldung (Jdc 9 48) sehr wohl so benannt werden konnte, ist der Hermon jedenfalls jetzt ganz unbewaldet und war es vermutlich auch im Altertum. Vgl. noch Buhl, Geogr. S. 118. Ich kann nach all diesem nur eingestehn, dass ich den Vers nicht verstehe. — **16—19** Der Dichter schildert, wie nach Besiegung der Feinde Jahve nicht die gewaltigen Bergriesen, an deren Fuss der Kampf stattgefunden hatte, zu seinem Wohnsitze erwählte, sondern vielmehr den äusserlich unscheinbaren Zion. Er hat damit das Gemälde, das den Zug durch die Wüste und die Besitzergreifung Kanaans schildert, zu Ende geführt. **16** Dem Basansberg wird zugestanden, dass er, äusserlich betrachtet, ein Anrecht auf die Ehre gehabt hätte, der Sitz Jahves zu werden. Gemeint ist wahrscheinlich der Hermon, der Grenzberg Basans im Norden (Dtn 3 8), der die Besiegung des Og, Königs von Basan, mit ansah. Ein Gottesberg heisst er wohl nicht nur, weil er ein hoher Berg war, vgl. 36 7, sondern wegen der auf ihm gelegenen Heiligtümer. Hermon bedeutet »heiliger Berg«. Hieronymus spricht von einem Tempel auf dem Hermon, und noch jetzt finden sich Tempelruinen auf ihm. War er somit schon der Sitz von Göttern, so hätte er beanspruchen können, dass auch Jahve seinen Sitz auf ihm aufschlage. Auch seine ragenden Gipfel konnten diesen Anspruch unterstützen, denn die Gottheit liebt die Höhe. »Der Hermon hat eigentlich drei Gipfel; der nördliche und der südliche sind ungefähr von gleicher Höhe, 2795 m. ü. M., etwa 500 Schritt von einander entfernt; der westliche c. 30 m. niedrigere ist durch ein kleines Tal getrennt und gegen 700 Schritt entfernt«. Bädeker Palästina. **17** Und doch hat Jahve diesen Berg nicht erwählt sondern den kleinen Zion. Die Frage hat den Sinn der Abwehr. Die Hermonsgipfel blicken eifersüchtig auf den Zion hin; mögen sie davon abstehn; die Wahl Jahves ist unabänderlich. — Das nur hier und JSir 14 22 vorkommende רצד hat im Arabischen die Bedeutung *insidiose* oder *invidiose observavit.* Aq. *εἰς τί ἐρίζετε,* Hier. *quare contenditis.* — הָהָר ist Akkusativ, abhängig von תרצדון. Vor חמד ist אֲשֶׁר zu ergänzen, und auf dies zu ergänzende Relativ bezieht sich auch ישכן noch zurück. **18** Der Einzug Jahves auf den Zion. Er wird geschildert als Kriegsheld, der an der Spitze seiner reisigen Scharen triumphierend in die eroberte Festung einzieht. Die Wagen sind die himmlischen Heerscharen II Reg 2 11 6 17; vgl. Dtn 33 2. Der Dual רבותים bedeutet »myriadenfältig«, G-K 97 h. — Die Texteslesart אַלְפֵי שִׁנְאָן würde »Tausende der Wiederholung« d. i. Tausende und aber Tausende bedeuten. Aber der Ausdruck klingt hinter רִבֹּתַיִם wie eine prosaische Glosse; שִׁנְאָן = שִׁנְיָן von שָׁנָה kömmt sonst nicht

19 Du bist zur Höhe hinaufgestiegen, hast Gefangene geführt,
hast Gaben unter den Menschen empfangen,
Und auch Widerspenstige sollen bei Jah Gott wohnen.
20 Gepriesen sei der Herr; Tag für Tag trägt er uns; Gott ist unsre [Hülfe. Sela.

---

vor, und die Alten haben meistens anders gelesen. LXX *εὐθηνούντων* d. i. שַׁאֲנָן ist freilich nicht zu gebrauchen. Aq. Sym. *vociferantium* (*ἠχούντων*) d. i. שָׁאוֹן, was trefflich passt. Gemeint sind die in gewaltiger Aufregung befindlichen Kriegs-(Engel-)Scharen, die ihrem triumphierenden Führer zujauchzen. Für den Ausdruck vgl. Jer 48 45 בְּנֵי שָׁאוֹן. Die massoretische Lesart wird erst von Hier. und Targ. bezeugt. — Die Worte »der Herr ist in ihrer Mitte« geben den Grund dieses Jauchzens der Engelscharen an. Die beiden letzten Worte סִינַי בקדש bilden einen Ausruf. Der Zion, auf dem Jahve inmitten seiner Myriaden von Engeln sich niederlässt, ist dadurch dem Sinai an Heiligkeit vergleichbar, auf dem ihn nach Dtn 33 2 ebenfalls Myriaden von Heiligen, d. i. von Engeln umgaben. בַּקֹּדֶשׁ wie Ex 15 11. Pott und im Anschluss an ihn manche Neuere wollen emendieren בָּא מִסִּינַי »der Herr kommt vom Sinai in das Heiligtum (auf Zion)«; vgl. Gen 30 11 Qere, I Chr 2 24 בכלב = בָּא כָלֵב, II Reg 23 8 בשער = בָּא שַׁעַר. — Das ב in בָּם ist (nach אֲדֹנָי) ausnahmsweise raphe geschrieben G-K 21 c. **19** Der Vers schliesst die Schilderung des Siegeszuges Jahves ab. Unter der Höhe verstehn viele Ausleger den Zion. Aber הַמָּרוֹם mit Artikel ist sonst immer die Himmelshöhe; an sie wird auch hier zu denken sein. Über der irdischen Residenz auf dem Zion hat Jahve eine andere im Himmel, zu der er aufgefahren ist, nachdem der Sitz auf Zion gesichert war. — שבית שבי ist vielleicht eine Reminiscenz aus Jdc 5 12. Gemeint sind die Feinde Israels, die Jahve unschädlich gemacht hat. Dagegen denkt Grill unter Vergleichung von Jes 24 21—23 an die feindseligen Mächte in der Höhe, die Jahve ebenfalls unterworfen habe. Aber die folgenden Worte »du hast Gaben unter den Menschen empfangen u. s. w.« zeigen, dass an Gegner auf der Erde zu denken ist. Ein Gegensatz zwischen 19 a und 19 b ist durch nichts angedeutet. Die Gaben sind die Huldigungsgeschenke, welche die überwundenen Feinde ihrem Besieger darbringen, Dtn 28 38. — 19 c steht augenscheinlich in Beziehung zu 7 c, wo z. T. dieselben Ausdrücke gebraucht sind; danach bestimmt sich auch die Erklärung in v. 19. סוררים ist Subjekt, לִשְׁכֹּן vertritt das Prädikat (vgl. über diesen Gebrauch des Inf. constr. mit ל G-K 114 f.), und das Verb ist wie in v. 7 mit dem Akkusativ konstruiert. Oben v. 7 war gesagt, dass die Widerspenstigen, d. i. die Heiden, in dürrem Lande fern von der Gnade Jahves wohnen würden. Dieser Gedanke wird hier modifiziert; von Jahve überwunden gehören auch sie zu denen, die ihm huldigen, und wenn dies auch zunächst als Strafe gedacht ist, so drängt sich doch unwillkürlich der Gedanke hervor, dass dies Wohnen bei Jahve, nämlich als seine Untertanen, auch für sie eine Wohltat ist; vgl. über die Bedeutung des Wohnens bei Jahve zu 15 1. So schliesst dieser erste Teil mit einem messianischen Ausblick auf die Bekehrung der Heiden. Diese in jeder Weise natürliche Auffassung des Versgliedes ist bereits vom Targum und von Hier. vertreten. Sym. (*ἔτι καὶ ἐν ἀπειθοῦσι κατασκηνῶσαι*) betrachtet Jahve als Subjekt, lässt סוררים von לשכן als Akkusativ abhängig sein, will aber, wie es scheint, mit dieser Übersetzung demselben messianischen Gedanken Ausdruck geben, vgl. Theodoret *οὐκ ἀπέβλεψάς φησιν εἰς τὴν προτέραν αὐτῶν ἀπείθειαν· ἀλλὰ καὶ ἀντιλέγοντας ὁρῶν ἐπέμεινας εὐεργετῶν, ἕως αὐτοὺς οἰκητήριον οἰκεῖον ἀπέφηνας.* — **20—24** Von der Vergangenheit wendet sich der Blick des Sängers auf die Gegenwart. Wie Jahve früher seinem Volke geholfen hat, so tut er es noch täglich. Er weiss aus Todesnot zu retten. Er zerschmettert das Haupt des schuldbeladenen Feindes. Er führt die Gefangenen Israels zurück und lässt sie Rache nehmen an ihren Widersachern. **20** יעמס לנו übersetzen LXX *κατευοδώσει ἡμῖν.* Sie verstanden das Wort vom Auferlegen einer Last von Wohltaten, wie alternativ auch das Targum deutet *addens nobis prae-*

21 Gott ist uns ein Gott der Hülfserweisungen;
und Jahve der Herr hat Auswege für den Tod.
22 Ja, ᶜJahveᵓ zerschmettert das Haupt seiner Feinde,
den struppigen Scheitel, der in seinen Verschuldungen einhergeht.
23 Der Herr hat gesagt: »Ich will aus Basan zurückbringen,
»will zurückbringen aus den Tiefen des Meers.

---

*cepta super praecepta.* Aber ein solches Oxymoron wäre hier gezwungen. Aq. Sym. Hier. und das Targum an erster Stelle haben *portabit nos*, was einen natürlichen und in den Zusammenhang passenden Sinn ergibt. ל zur Einführung des Objekts (G-K 117n) kann in einem späten Psalm nicht auffallen. Der Dichter will dasselbe sagen wie Deuterojesaias, wenn er Israel anredet הָעֲמֻסִים מִנִּי בֶטֶן »die ihr von Mutterleibe an [von Gott] getragen werdet« Jes 46 3. **21** הָאֵל wird nachdrucksvoll wieder aufgenommen. — למושעות eigentlich: »zu Hülfserweisungen« d. h. ein Gott, der uns dazu dient, uns vielfache Hülfe zu gewähren; Wellh. streicht das ל. — Das zweite Glied besagt, dass Jahve auch in der höchsten Gefahr, auch dann wenn der Tod droht, Mittel und Wege zu helfen hat. — אדני fehlt bei LXX und ist vermutlich mit de Lag. zu streichen (*ad pellendum* יהוה *adscriptum*). **22** Der Vers bestätigt und steigert durch אַךְ die Aussage des vorhergehenden; Jahve hilft den Seinen, indem er die Widersacher völlig vernichtet. Das Imperf. ימחץ sagt aus, was Jahve im gegebenen Fall zu tun pflegt. Der Vers ist eine Reminiscenz an Num 24 17 (in der ursprünglichen Form קָדְקֹד für jetziges קַרְקַר, vgl. Jer 48 45), vgl. Jdc 5 26 Hab 3 13. 14. — Der Ausdruck »behaarter Scheitel« ist auffallend; die Ausleger finden darin ein Bild üppiger Kraft und stolzen Schmucks, daneben auch wilden Trotzes. Nach Hab 3 13 liegt es nahe, mit Krochmal קָדְקֹד רָשָׁע zu emendieren. Aber vielleicht liegt in שֵׂעָר eine Anspielung auf שֵׂעִיר, d. i. die Edomiter, die nach dem Exil, wie auch schon zur Zeit der Eroberung Jerusalems, zu den erbittertsten Feinden der Gemeinde gehörten, vgl. Ob 3 ff. — מתהלך bezeichnet das übermütige Einherstolzieren; es ist Attribut zu קדקד ש׳, vgl. Sym. *κορυφὴν ἔντριχον ἀναστρεφομένην ἐν ταῖς πλημμελείαις αὐτῆς.* Der Scheitel steht dabei metonymisch für den Frevler selbst. Will man mit LXX Hier. Luther erklären *κορυφὴν τριχὸς διαπορευομένων κτλ.*, so muss man שְׂעַר vokalisieren, vgl. G-K 128c. **23**f. Für die Gewissheit der Rettung beruft der Sänger sich weiter auf ein Gotteswort, das Rückkehr der zerstreuten Israeliten und blutige Rache an den Feinden verbürgt. In v. 23 ist streitig, wer als Objekt zu אָשִׁיב zu denken ist. Ein Teil der Ausleger denkt an die dem göttlichen Strafgericht entflohenen Feinde, die Gott aufspürt und zurückbringt, damit Israel auch an ihnen Rache vollziehe; Basan und die Tiefen des Meeres gelten dann als Zufluchtsort der Flüchtlinge. Man beruft sich für diese Auffassung auf Am 9 2ff., wo Jahve droht, er wolle die Israeliten, die sich seinem Strafgericht zu entziehn suchen würden, in der Hölle und im Himmel, auf dem Gipfel des Karmel und dem Abgrund des Meeres aufspüren. Aber gegen diese Auffassung bemerkt Olsh. mit Recht, es sei kein Grund vorhanden, die entflohenen (heidnischen) Feinde der Israeliten erst nach dem heiligen Lande zurückzuführen, um sie dort zu bestrafen. Auch wird nacktes »zurückführen« sonst immer von den Israeliten gesagt, die Jahve in die Heimat zurückbringt. An sie wird daher auch hier zu denken sein. Die Israeliten betrachtet bereits das Targum als Objekt zu אשיב. Zur Zeit des Sängers waren Israeliten zerstreut im Osten und Westen. Jahve will sein Volk wieder sammeln, damit es vereint Rache an den Feinden nehme. Weswegen der Dichter Basan neben den Tiefen des Meeres als Aufenthaltsort der jetzt zerstreuten Israeliten nennt, bleibt freilich ungewiss. Bei מצלות ים hat de Lag. an Babylonien gedacht, vgl. Jes 44 27 21 1; für מִבָּשָׁן aber מִכִּבְשַׁן אֵשׁ »aus dem Feuerofen« lesen und letzteres auf Ägypten deuten wollen, vgl. 21 10 Dan 3 6. 11. Bereits Bar Hebraeus bezieht die Übersetzung des Syrers מן בית שנא »aus den Zähnen« auf die Leiden des Volkes in Ägypten. Der Vorschlag ist beachtenswert, zumal die Emendation graphisch sehr einfach ist. Jedoch bleibt fraglich,

24 »Damit du deinen Fuss im Blute ˹badest˺,
»die Zunge deiner Hunde von den Feinden ihr Teil habe« (?).
25 Man sieht deine Züge, ˹Jahve˺,
die Züge meines Gottes, meines Königs, im Heiligtum.
26 Voran gehn Sänger, danach Saitenspieler
inmitten paukenschlagender Jungfrauen.
27 »In Versammlungen preiset ˹Jahve˺,
»den Herrn, ihr vom Born Israels«.
28 Da ist Benjamin klein . . . . . . . . . .
die Fürsten Judas, ihre ˹lärmende Schar˺,
Die Fürsten Sebulons, die Fürsten Naphtalis.

---

ob nicht die Texteslesart sich aus den uns unbekannten Zeitverhältnissen des Dichters erklärt. Wellh. denkt an die I Mak 5 erzählte Überführung gewisser Judenschaften der Diaspora nach Jerusalem. **24** Angeredet ist Israel. — Die Texteslesart תִּמְחַץ sucht Sym. zu deuten *ὅπως συγκατεάξῃ ὁ πούς σου μετὰ αἵματος,* d. h. damit dein Fuss [die Feinde] zerschmettert, dass Blut dabei spritzt. Jedoch wäre der Ausdruck sehr gezwungen, wenn auch מחץ im Arabischen bedeutet: den Boden mit dem Fusse stampfen. LXX Syr. *βαφῇ*, Targ. ימטשון (Lev 14 51 für hebr. טָבַל), Hier. *calcet* führen auf die von den meisten Neueren angenommene Lesart תִּרְחַץ, vgl. 58 11. Der jetzige Text ist durch ימחץ v. 22 entstanden. — Das zweite Versglied ist ebenfalls abhängig von לְמַעַן. Der allgemeine Sinn wird sein, dass die Hunde das Blut der Feinde lecken sollen, vgl. die Umschreibung des Sym. *καὶ λάψῃ ἡ γλῶσσα τῶν κυνῶν σου ἀπὸ ἑκάστου τῶν ἐχθρῶν σου.* Er ergänzte das Verb. *λάψῃ* und fasste מִנֵּהוּ im distributiven Sinne. Beides ist unmöglich. Nach Simonis fassen Neuere מִנֵּהוּ als Substantiv מֵן »Teil« mit dem Suffix: »damit die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihr Teil habe«, vgl. 63 11. Jedoch kommt ein Substantiv מֵן in der Bedeutung »Teil« sonst nicht vor. Olshausen will מְנָתוֹ, oder, da לָשׁוֹן häufiger Feminin ist, מְנָתָהּ emendieren. **25—28** Es ist hier von Zügen Jahves (v. 25) die Rede, bei denen Sänger und Harfenspieler auftreten (v. 26), bei denen die Israeliten Jahve preisen sollen (v. 27), und bei denen endlich Vertreter mehrerer Stämme erscheinen (v. 28). Hiernach kann es sich nur um eine feierliche Prozession handeln, die der Sänger beschreibt. Zweifelhaft ist, ob sie in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft stattfindet. Die Aufforderung v. 27 und die Beschreibung v. 28 sowie die sich anschliessende Bitte v. 29 sprechen für die Gegenwart. Es ist die Prozession, für die eben unser Psalm gedichtet ist, deren Veranlassung sich aber nicht mehr nachweisen lässt. **25** Das Subjekt zu רָאוּ ist wohl das unbestimmte »man«. LXX (*ἐθεωρήθησαν*) lasen das Pual רֻאוּ, vgl. G-K 14 d. Das Perfekt steht, wie in dem folgenden Verse, nach G-K 106 g. — »Züge Jahves« scheint die Prozession genannt zu werden, weil sie zu Jahves Ehren stattfindet. — בַּקֹּדֶשׁ verbinden LXX (*τοῦ βασιλέως μου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ*) mit מַלְכִּי; ebenso Sym., jedoch so, dass er es als adjektivische Näherbestimmung auffasst (*τοῦ βασιλέως τοῦ ἁγίου*), vgl. 77 14. Wahrscheinlich aber bezeichnet בקדש den Ort, an dem die Prozession stattfand, nämlich den Tempel. **26** LXX Syr. lasen unrichtig *ἄρχοντες* = שָׂרִים. Sym. Hier. Targ. wie Massora. **27** Die meisten Ausleger sehn diesen Vers wohl mit Recht als ein Stück des bei der Prozession gesungenen Liedes an. — ממקור ישראל erklärt sich nach Jes 48 1 51 1. **28** Nur vier Stämme nehmen an der Prozession teil. Die Erwähnung Judas ist selbstverständlich, das Fehlen Ephraims sehr auffällig. Sebulon und Naphtali werden auch in dem vom Dichter mehrfach nachgebildeten Liede der Debora neben einander genannt (Jdc 5 18); aber warum erwähnt er von allen nördlichen Stämmen sie allein? Der Grund kann wohl nur der sein, dass die genannten vier Stämme zur Zeit des Dichters das gesamte Volk repräsentierten. Benjamin und Juda bezeichnen Judaea. Auf dem Stammgebiet des ersteren lag nach Dtn 33 12 Jos 18 16f. das Heiligtum. Sebulon und Naphtali aber ist Galilaea, vgl. Jes 8 23f. Mt 4 13f. Das zwischen den nördlichen

29 ⸢Entbiete, Jahve⸣, deine Macht;
zeige dich mächtig, ⸢Jahve⸣, der du für uns gewirkt hast.
30 Um deines heiligen Palastes über Jerusalem willen
mögen Könige dir Geschenk darbringen.
31 Bedräue das Tier des Schilfes,
Die Schar der Starken samt den Völkerkälbern (?)
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
⸢Zerstreue⸣ die Völker, die Kriege lieben.

---

und südlichen Repräsentanten des Volkes gelegene Gebiet Ephraims hatten zur Zeit des Dichters die verhassten Samaritaner inne. — Klein heisst Benjamin wegen der geringen Zahl seiner Mannschaft, I Sam 9 21. Richtig Targ. זעיר בשבטיא. — רֹדֵם übersetzt Aq. *ἐπικρατῶν αὐτῶν*, Theod. *παιδευτὴς αὐτῶν*, Hier. *continens eos*, und das Targum deutet dies auf Israels ersten König, der dem Stamme Benjamin angehörte. רֹדֵם steht dann für רֹדֵיהֶם, vgl. הַמַּעֲלֵם Jes 63 11. Aber die Erwähnung des Königtumes Sauls würde hier sehr auffallend sein; auch ist die Form רֹדֵם von רָדָה nicht frei von Bedenken, und dies Verbum, das eigentlich »niedertreten, unterwerfen« bedeutet, wäre eine nicht sehr passende Bezeichnung für die Herrschaft eines Königs von Israel. LXX (*ἐν ἐκστάσει*) und Syr. führen das Wort auf die Wurzel רָדַם zurück, vgl. תַּרְדֵּמָה. Die Erwähnung ekstatischer Festesfreude würde in den Zusammenhang und zum Parallelgliede sehr gut passen; aber das Wort bedeutet im Hebräischen nur: im tiefen Schlaf liegen oder betäubt sein; auch wäre das Nifal נִרְדָּם oder nach späthebräischem Sprachgebrauch רָדוּם notwendig. Daher hat die Vermutung, dass der Text korrumpiert ist, Wahrscheinlichkeit für sich. Grill und andere lesen קֹדֵם wie v. 26; aber würde der Dichter dann nicht auch gesagt haben, wer nachgefolgt sei? Vgl. noch ZATW 1899 S. 156f. — Die Fürsten Judas sind wohl die Ältesten (Jes 3 14) und Vertreter der einzelnen Ortschaften, welche als deren Repräsentanten an der Prozession teilnehmen. — רגמתם ist Apposition zu שׂרי יהודה. Das Wort kann aber so, wie es überliefert ist, nicht eine Menschenschar bedeuten, sondern nur einen Steinhaufen. Augenscheinlich ist mit Hupfeld zu lesen רִגְשָׁתָם, vgl. 64 3 55 15. מ und שׁ konnten in der alten Schrift sehr leicht verwechselt werden. **29—32** An die Schilderung der feierlichen Prozession schliesst sich die Bitte, Jahve wolle seine Macht, die er früher erwiesen, auch jetzt für sein Volk betätigen. Die bezwungenen Völker sollen Huldigungsgaben nach Jerusalem bringen. **29** Nach dem überlieferten Text enthält das erste Glied eine Aussage: »dein Gott [o Israel] hat deine Macht entboten«; im zweiten Gliede folgt dann die Bitte: »sei stark, o Gott« u. s. w. Aber sämtliche alten Versionen (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.) haben gelesen צַוֵּה אֱלֹהִים, was weit besser zum Parallelismus passt. Der Fehler eines Schreibers אלהיך statt אלהים zog die Punktation צִוָּה als Perfekt nach sich. — עוּזָּה ist Imperativ von עזז mit ה paragogicum für עֹזָּה. Der Ton liegt auf der letzten Silbe vor folgendem Guttural, G-K 67 ee. LXX Sym. Syr. Hier. *(conforta, deus, hoc quod operatus es nobis)* fassen das Verb transitiv auf; aber diese Bedeutung ist nicht belegbar. Mit dem Targum איתעשן »zeige dich stark« ist daher die intransitive Bedeutung festzuhalten. — זו bezieht sich auf אלהים. Dass פָּעַל, das poetische Wort für עָשָׂה, ebenso gut wie letzteres (z. B. 22 32) ohne Objekt stehn kann, ist nach Jes 43 13 nicht zu bezweifeln. Der Sänger beruft sich für seine Bitte darauf, dass Jahve auch früher für Israel gewirkt hat, vgl. Jes 26 12. **30** מהיכלך (LXX Hier. Syr. *de templo tuo*) erklärt Cheyne so, dass »Tempel« hier von dem heiligen Platz zu verstehn wäre, im Unterschiede zu dem Allerheiligsten, wo Jahve genau genommen wohnte. Es sei vorausgesetzt, dass die Könige den »heiligen Platz« erreicht hätten und dort, wie ein Psalmist, ihre Hände zu Gottes heiligem Sitz (דְּבִיר 28 2) erhöben und ihre Gaben darbrächten. Aber in den הֵיכָל, der überall der vor dem Allerheiligsten befindliche Grossraum des Tempels oder aber der ganze Tempel ist, durften die Könige nicht kommen. Sym. übersetzt *διὰ τὸν ναόν σου τὸν ἐπάνω τῆς Ἱερουσαλήμ.* Hiergegen macht Olshausen

32 Es kommen . . . . . . aus Ägypten,
Kusch — eilig bringen seine Hände ʾJahveʾ [Gaben] dar.

---

geltend, dass diese Erklärung dem Tempel Gott gegenüber eine Bedeutung gebe, die nicht zugestanden werden könne. Allein grade der Tempel war für das spätere Judentum von der allergrössten Bedeutung, vgl. 122 9. **31** Um diesen Erfolg herbeizuführen, soll Jahve die bisher noch widerspenstigen Völker durch sein blosses Wort bändigen. — Das Tier des Schilfes ist symbolische Bezeichnung Ägyptens oder seines Herrschers (Ez 29 3); entweder ist es das Krokodil, vgl. 74 14 לִוְיָתָן, oder das Nilpferd Job 40 21. — Die Schar der Starken d. i. Stiere (vgl. 22 13) ist Bezeichnung heidnischer Könige. — Die »Völkerkälber« bedeuten, wenn die Lesart richtig ist, die den Stieren (Fürsten) wie Kälber folgenden Völker, vgl. Jer 46 20. 21. Sehr ansprechend ist die Konjektur von Matthes bei Cheyne בַּעֲלֵי עַמִּים »Völkerfürsten« (vgl. Jes 16 8) als erläuternde Apposition zu אבירים. — Die Bedeutung der Worte מתרפס ברצי כסף lässt sich nicht mehr erkennen, und aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie korrumpiert. Die meisten Ausleger erblicken in מתרפס ein weiteres Objekt zu גְּעַר; man übersetzt: »den, welcher auf Silberstücke tritt« als Bezeichnung übermütiger Reicher; oder: »die sich dir niederwerfen mit Silberstücken«, nämlich huldigend; oder »Volk, das sich um Geld zu Knechten verdingt«. Andere beziehn das Partizip auf Jahve: »niedertretend mit Silberschlossen«, womit gesagt sein soll, Jahve möge die Feinde mit silberweiss glänzenden Kieseln des Hagels in einer Theophanie zu Boden schmettern. Von den zahlreichen Konjekturen sei die von Pott erwähnt הִתְרַפֵּס בִּרְצֵי כָזָב *conculca, qui dolis oblectantur.* Aber schwerlich konnte התרפס »geschäftig mit den Füssen stampfen«, oder auch λακτίζειν (vgl. Sym.) von Gott ausgesagt werden. Nestle (Journal of Biblical Literature 1891 S. 151 f.) meint, dass v. 31 ebenso wie 30 und 32 ursprünglich von Huldigungsgaben fremder Fürsten und Völker geredet habe; für מתרפס sei zu lesen מִפַּתְרֹס (Pathros neben Miṣraim und Kusch wie Jes 11 11). Wegen der übrigen dann nötigen Änderungen vgl. Nestle l. l. und Kautzsch A. T. ad l. Jedoch entsprechen sich v. 31 und 29, wie 32 und 30 (Cheyne). Hier. übersetzt *(populorum) calcitrantium contra rotas argenteas,* worin die Räder (רָצֵי Läufer) aus Aq. (ἐν τροχοῖς ἀργυρίου) entnommen sind. Ganz abweichend haben LXX gelesen: τοῦ μὴ ἀποκλεισθῆναι τοὺς δεδοκιμασμένους τῷ ἀργυρίῳ d. i. מֵהִסָּגֵר צְרֻפֵי־כָסֶף. Unter den auf Silber Geläuterten (vgl. für den Ausdruck G-K 116 k) sind die Israeliten zu verstehn, die durch das Läuterungsfeuer der Trübsal hindurchgegangen sind. Auch Sym. hat freilich מִתְרַפֵּס vorgefunden, aber mit LXX צְרֻפֵי־כֶסֶף gelesen. Er übersetzt frei erläuternd: τοῖς διαλακτίζουσι τοὺς εὐδοκήτους ὡς δοκιμὴν ἀργυρίου. Auch das Targum weiss nichts von »Silberstücken« und spricht vom Gesetz, das mehr geläutert ist als Silber (דזקיקא מן סימא). Hieraus dürfte sich ergeben, dass in ברצי des jetzigen Textes der Fehler liegt. Ein Wort רַץ kommt sonst im Hebräischen nicht vor, und von der Bedeutung »Stücken« weiss die gesamte alte Tradition nichts. — Im letzten Versgliede würde das Perfekt בִּזַּר als ein perfectum propheticum anzusehn sein; viel einfacher liest man mit den alten Übersetzern (LXX Syr. Hier.; das Targ. ist zweifelhaft) den Imperativ בַּזֵּר. Das Verbum ist eine Mischform aus dem echthebräischen פִּזַּר und aramäischen בַּדַּר. — Zum Relativsatz vgl. G-K 155 f. **32** Über die Form יֶאֱתָיוּ vgl. G-K 75 u. Aq. (οἴσουσι) Hier. (*offerant*) haben die Form für ein Hifil gehalten, und nach der Erklärung Raschis (יביאו) ist auch im Targum nicht יֵיתוּן (*venient*) sondern יַיְתוּן (*afferent*) auszusprechen. — Die Bedeutung des ἅπαξ λεγ. חשמנים ist ungewiss; LXX Syr. übersetzen πρέσβεις; Sym. ἐκφανέντες, Aq. Hier. *velociter,* wonach Pont u. Cheyne חָשִׁים lesen wollen. Die drei Buchstaben נים könnten eine Dittographie des folgenden Worts sein. Andere leiten das Wort von einer Wurzel חשמ »fett sein« ab, und verstehn unter den Fetten die Vornehmen. — In 32 b betrachten die Alten und meisten Neueren Kusch als Subjekt, ידיו als Objekt; »Kusch lässt seine Hände zu Gott eilen«, nämlich um Geschenke darzubringen oder um die Hände im Gebet zu Jahve auszustrecken. Der Ausdruck wäre aber sehr befremdlich, und das Maskulin-

33 Reiche der Erde, singet ʿJahveʾ, lobsinget dem Herrn, Sela.
34 Ihm, der einherfährt im uralten Himmel der Himmel;
hört, er lässt seine Stimme erschallen, eine mächtige Stimme.
35 Gebt ʿJahveʾ die Ehre; über Israel waltet seine Majestät, und seine [Macht in den Wolken.
36 Furchtbar ist ʿJahveʾ von ʿseinemʾ Heiligtum aus;
Israels Gott, er verleiht Macht und Stärke dem Volk.
Gepriesen sei ʿJahveʾ.

## *69. Gebet um Rettung aus Todesgefahr.*

1 **Dem Vorspieler, nach Lilien, von David.**

---

suff. in ידיו kann unmöglich auf das Subj. von תריץ bezogen werden (Olsh.). Dies grammatische Bedenken bleibt auch bei Hitz.s Konjektur תָּרִים (Gen 14 22) bestehn. Daher ist ידיו als Subjekt anzusehn, und Kusch ist absolut vorangestellt. Die Bedeutung von תָּרִיץ wie I Sam 17 17 II Chr 35 13. Wegen der Konstruktion des Singulars תריץ mit dem Dual ידיו vgl. G-K 145 k und n. Übrigens lasen nur Hier. Targ. den Dual; dagegen LXX Aq. Sym. Syr יָדוֹ. Für das ganze Versglied vgl. Jes 45 14. **33—36** Der Psalm schliesst mit einer Aufforderung an die Heiden, mit Israel in den Preis Jahves einzustimmen. **34** LXX (jedoch nicht Cod. Sinait. u. a.) haben am Anfang des Verses *ψάλατε τῷ θεῷ* = זַמְּרוּ לֵאלֹהִים, so dass sich לָרֹכֵב als Apposition an לאלהים anschliesst. Bei dem überlieferten Text greift לרכב über den Akkusativ אדני zurück auf לאלהים in v. 33. Wegen der grossen Ähnlichkeit von v. 33. 34 mit v. 5 hat Dyserinck vielleicht mit Recht vermutet, dass סֶלָה aus סֹלּוּ korrumpiert ist. Die Änderung war dann eine absichtliche, da der Ausdruck »bahnen« nicht mehr zu passen schien, wo Jahve im Himmel einherfährt. — Die Himmel der Himmel sind die höchsten Räume des Himmels, Dtn 10 14 I Reg 8 27. — Die Himmel sind uralt wie die Berge, Dtn 33 15. — קול עז betrachten LXX Hier. und Neuere als Objekt zu יִתֵּן, andere besser als Apposition zu בקולו. **35** Die Ausdrücke sind, wie bereits v. 34, aus Dtn 33 26 entlehnt. נתן עז wie 29 1. עַל ist »über« im Sinne des Schutzes. Er ist Israels Beschirmer und zugleich der im Himmel thronende allmächtige Herr der Welt. **36** Das Suffix in ממקדשיך geht, wenn richtig, auf Israel, vgl. Am 7 9. Wäre Jahve angeredet, so dürfte אַתָּה nicht fehlen, vgl. Jes 45 15. LXX und Hier. drücken das Suffix der dritten Person aus. מִן besagt, dass Jahve von da aus wirkt. Der Plural bezeichnet nicht das himmlische und irdische Heiligtum, sondern ist ein Plural der Ausdehnung, G-K 124 b. Sym. Hier. Syr. Targ. geben ihn durch den Singular wieder, und den haben auch mehrere hebr. Handschriften. — ברוך אלהים ist vielleicht Glosse.

69

Aus tiefster Not ruft der Sänger Jahve um Hülfe gegen seine zahllosen Feinde an 2—5. Nicht Sünden, sondern der Eifer für Jahves Haus haben ihm seine Leiden zugezogen 6—13. Darum bittet er um gnädige Errettung 14—19. Unter nochmaliger Darlegung seines schweren Leids wünscht er Jahves Rache auf seine Feinde herab 20—29. Er selbst aber ist mitten im Leiden seiner Errettung gewiss und dankt Jahve schon jetzt dafür 30—34. Alle Welt soll in dies Danklied für Zions und Judas Erlösung einstimmen 35—37.

Der Schluss des Psalms zeigt deutlich, dass es sich nicht um die Rettung eines einzelnen handelt, sondern um die Not des Vaterlandes. Die Städte Judas sind verwüstet, und es ist von gefesselten und erschlagenen Israeliten die Rede v. 34. 27. Diese Verfolgungen werden deutlich als Religionsverfolgungen bezeichnet v. 8. 10. Ein Teil der Volksgenossen steht auf seiten der Feinde v. 9, aber die Sache, die der Sänger vertritt, ist die Hoffnung aller Frommen v. 7. Der durchgängige Gebrauch des »Ich« ist wie z. B. Ps. 51 aus einer Personifikation der Gemeinde zu erklären. Auf Grund dieser

2 Hilf mir, ʿJahveʾ,
denn das Wasser geht bis an die Seele.
3 Ich versinke in tiefen Schlamm
und habe keinen Halt;
In Wassertiefen bin ich geraten,
und eine Flut überströmt mich.
4 Ich habe mich müde geschrieen, meine Kehle ist heiser,
meine Augen verschmachten ʿvom Wartenʾ auf meinen Gott.
5 Mehr als meines Hauptes Haare sind derer,
die mich ohne Anlass hassen,
Zahlreich sind meine Vertilger (?) . . .,
die mich grundlos befehden.
Was ich nicht geraubt hatte
gab ich da zurück (?).

---

Indizien hat Theod. v. Mops. den Psalm auf die Verfolgungen der treuen Israeliten durch Antiochus Epiphanes gedeutet, und in neuerer Zeit ist Olsh. für diese Datierung eingetreten. In der Tat erklären sich die oben zusammengestellten Züge aus keiner Zeit so gut, wie aus der genannten. Gegen die Zeit des Exils spricht der Umstand, dass der Bestand des Tempels v. 10. 23 vorausgesetzt ist. Hitzig glaubte Jeremias als Verfasser zu erkennen; seine Versenkung in eine wasserlose Zisterne (Jer $38_{6}$) habe den Psalm veranlasst. Allein die Ausdrücke v. 3. 15. 16 können nicht im eigentlichen Sinn verstanden werden; denn in einer Zisterne, besonders in einer solchen, die kein Wasser sondern nur Schlamm enthält, ist eine Flut (שִׁבֹּלֶת) nicht möglich. Der Dichter hat die Schriften dss Jeremias gekannt, wodurch ihm vielleicht einzelne signifikante Ausdrücke zugeflossen sind. Noch deutlicher sind Anspielungen an Ps 22, s. zu v. 33.

Metrum: Doppeldreier; v. 23 Sechser; v. 21a (?) 36c einfache Dreier; v. 2. 3. 5. 7 Fünfer (v. 2: 2 + 3); v. 4 Doppelvierer.

**2. 3** Der Sänger kommt sich vor wie ein Ertrinkender. Das Bild ist häufig bei Propheten (Jes $8_{8}$) und Dichtern, vgl. $18_{17}$ $40_{3}$ $88_{7}$ Thr $3_{54}$ KAT$^{3}$ S. 612. — In 3ab ist die Vorstellung die, dass der Sänger in einen Morast geraten ist, wo ihm der Boden unter den Füssen schwindet. מָעֳמָד ist ein Abstraktum; eigentlich »das Festgestelltsein«. Gut Hier. *et non possum consistere.* In 3cd ist das Bild etwas abgewandelt; hier handelt es sich um fliessendes Wasser. **4** In dieser Not hat der Sänger sich heiser geschrien nach Hülfe. נִחַר neben נָחַר (G-K 67u) von חרר; LXX *ἐβραγχίασεν*, d. i. sie ist heiser geworden, buchstäblicher Aq. *ἐξηράνθη*, Hier. *exasperatum est.* — מְיַחֵל des massor. Textes ist Zustandsadjektiv zu עֵינַי (vgl. G-K 118n), nicht zu dem Suffix in עֵינַי; Aq. Sym. Hier. *expectantes.* LXX (*ἀπὸ τοῦ ἐλπίζειν με*) Targ. sprachen richtiger מִיַּחֵל aus. Aq. Sym. Hier. Syr. lasen den massoret. Text. — **5** Die Übersetzung von 5c gibt den massor. Text wieder; zu מצמיתי vgl. Thr $3_{53}$. Aber das Metrum ist gestört; es fehlt eine Hebung. Der Parallelismus ר׳ משערות 5a legt es nahe, in dem ersten מ von מצמיתי die Präposition מִן zu erblicken, und demnach hat der Syrer konjiziert מֵעַצְמוֹתַי »zahlreicher als meine Knochen«. Ob aber die menschlichen Gebeine als Bild für eine grosse Menge gebraucht werden können, ist trotz Job $4_{14}$ zweifelhaft, und die fehlende Hebung wird auch hierdurch nicht gewonnen. Vermutlich ist מצמיתי der Überrest von zwei Worten, von denen das erste dem משערות, das zweite dem ראשי in 5a parallel ging. — Über den adverbialen Akkus. שֶׁקֶר bei dem Partizip אֹיְבַי vgl. G-K 131p. — Die letzten fünf Worte des Verses werden meistens erklärt: »was ich nicht geraubt habe, muss ich doch zurückgeben«. Aber diese Bedeutung des אז ist nicht zu belegen. Die Worte sollen vermutlich den Ausdruck שֹׂנְאַי חִנָּם erläutern und sind wie Jer $15_{10}$ bildlich zu verstehn. אָז אָשִׁיב übersetzen die Alten durch das Präteritum, LXX *ἃ οὐχ ἥρπασα τότε ἀπετίννυον*, Aq. Hier. *quae non rapueram tunc reddebam.* Damals, als die unverdiente Feindschaft den Sänger traf, galt von ihm das Sprichwort, dass er zurückgeben musste, was er nicht

6 Gott, du, du kennst meine Torheit
und meine Verschuldungen sind dir nicht verborgen.
7 Lass in mir nicht zu Schanden werden die auf dich harren,
Herr Jahve Zebaoth,
Lass in mir nicht beschämt werden die dich suchen,
Gott Israels.
8 Denn um deinetwillen trage ich Schmach,
bedeckt Scham mein Angesicht.
9 Ich bin meinen Brüdern entfremdet
und unbekannt meiner Mutter Söhnen.
10 Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt,
und die Schmähungen derer, die dich schmähn, sind auf mich gefallen.
11 Ich weinte, unter Fasten [weinte] meine Seele (?),
und es wurden mir Schmähungen daraus.
12 Einen Sack machte ich zu meinem Gewand,
und ich ward ihnen zum Spottlied.

---

geraubt hatte. Über אָז mit dem Imperfekt vgl. G-K 107c. Die Konjektur אֲנִי für אָז legt auf das »ich« einen ungerechtfertigten Nachdruck. Da aber der Fünfer auch metrisch nicht ohne Bedenken ist, liegt vielleicht eine Textverderbnis vor. **6** Der Sänger, d. i. Israel, behauptet nicht, dass es überhaupt keine Sünde begangen habe; aber diese Sünden sind nur Gott bekannt und sind nicht derart, dass sie den Feind zu seinem grausamen Verhalten berechtigen würden. Es ist derselbe Gedankengang wie 51 6. Der Ausdruck אִוֶּלֶת deutet an, dass es sich um Sünden geringeren Grades handelt, vgl. Sym. *τὴν ἀπειρίαν μου*, und אָשָׁם *Schuld* ist auch ohne Sünde möglich. — לְ vor אולתי zur Einführung des Objekts nach G-K 117n. אלהים wird aus metrischen Gründen als Zusatz eines Lesers anzusehn sein. **7** Wegen dieser relativen Schuldlosigkeit darf der Sänger hoffen, dass er den Feinden nicht unterliegen wird. Er fügt sofort noch ein weiteres Motiv für die Erhörung seiner Bitte hinzu. Die Frommen würden in ihrem Vertrauen auf den gerechten Gott getäuscht werden, wenn die rohe Gewalt über den Sänger triumphieren sollte; seine Sache ist die aller Frommen. אדני 7b fehlt bei LXX, wie das Metrum zeigt, mit Recht. **8** Ein drittes Motiv für die Erhörung. Die Leiden, unter denen der Sänger seufzt, haben ihn um Gottes willen getroffen; d. h. er wird angefeindet, weil er nicht von seinem Gott abfallen will. Es handelt sich also wie 44 14ff. um eine Religionsverfolgung. — Zu 8b, worin עליך noch fortwirkt, vgl. 44 16. **9** Die nächsten Angehörigen haben sich von dem Sänger getrennt, und zwar, wie v. 10 hinzufügt, weil er für Gottes Sache geeifert hat. Theod. v. Mops. denkt wohl mit Recht an die zum Heidentum abgefallenen Israeliten. **10** Das Haus Gottes ist der Tempel. Sehr gut erläutert Theodor den Vers folgendermassen: *Θεωρῶν γάρ σου τὸν οἶκον οὕτως ἐνυβριζόμενον καὶ βωμὸν μὲν ἐν αὐτῷ στάντα ἐπὶ τῷ τοῦ Διὸς ὀνόματι, θυσίας δὲ ἐπιτελουμένας εἰς θεραπείαν τῶν εἰδώλων, ζήλῳ καὶ ὀργῇ ληφθεὶς καὶ οὐδὲ ὁρᾷν ἐνέγκων, ἀνεχώρησα. Μάλιστα δὲ ἁρμόττον τοῦτο Ματταθίᾳ, ὃς καὶ ἀνεῖλε τὸν ἐπιτάττοντα σὺν τῷ θύοντι* I Mak. 2 24f. — Die Schmähungen und Lästerungen, welche die Gegner gegen Jahve ausstossen, fühlt der Sänger, als ob sie ihn selbst getroffen hätten, denn die Ehre seines Herrn ist seine eigne Ehre. **11f.** Durch Weinen und Fasten hat der Sänger versucht, Jahve zum Einschreiten zu bewegen. Aber auch dies forderte nur neuen Spott und Hohn der Gegner heraus, weil Jahve wegen seiner Untätigkeit ohnmächtig erschien. — Bei der in der Übersetzung beibehaltenen Texteslesart muss entweder נפשי als zweites Subjekt zu ואבכה genommen werden nach G-K 144b, oder als Zustandssatz: »indem meine Seele sich im Fasten befand« nach G-K 156c. Gegen letzteres spricht, dass »schwerlich ein Hebräer jemals gesagt hat: meine Seele ist im Fasten«. Dagegen kommt das Weinen der Seele vor Jer 13 17. Immerhin ist der Ausdruck befremdlich. Aq. Sym. Hier. *(et flevi in ieiunio*

13 Es reden von mir, die im Tore sitzen,
und das Harfenspiel der Zecher.
14 Ich aber — mein Gebet kommt zu dir, Jahve;
es ist wohlgefällige Zeit Gott; in deiner grossen Huld erhöre mich;
Durch die Treue deiner Hülfe 15 errette mich
aus dem Schlamm, dass ich nicht versinke;
Lass mich gerettet werden von meinen Hassern und aus den Wassertiefen:
16 lass die Wasserflut mich nicht überströmen.
Und lass die Tiefe mich nicht verschlingen
und den Brunnen seinen Mund über mir nicht verschliessen.
17 Erhöre mich, Jahve, ʿnach der Güteʾ deiner Gnade,
nach der Grösse deines Erbarmens wende dich zu mir
18 Und verbirg dein Antlitz nicht vor deinem Knecht;
denn mir ist angst; erhöre mich eilends.
19 Tritt meiner Seele nahe, erlöse sie;
um meiner Feinde willen befreie mich.
20 Du, du kennst meine Schmach
und meinen Schimpf und meine Schande ʿvorʾ allen meinen Feinden.
21 Die Schmach bricht mir mein Herz, und ich verzweifle;
Ich hoffte auf ʿeinen, der Mitleid zeigteʾ, doch da war keiner,
und auf Tröster, aber ich fand sie nicht.

---

*animam meam)* betrachten daher נַפְשִׁי als Objekt zu אבכה, das sie als Piel aussprachen, was jedoch wenig befriedigt. LXX im Cod. Vat. haben *καὶ συνέκαμψα,* und so Syr. מככת *humiliavi.* Danach wollen Michaelis und de Lag. וָאֲמַכֶּה lesen von מכה = מוך. Jedoch kommt dies Verbum im Hebräischen nicht vor. Olshausens Vorschlag, nach $35_{13}$ וָאֲעַנֶּה zu lesen, darf sich jedenfalls nicht auf LXX berufen, da jenes griechische Wort nie für עִנָּה vorkommt. Zudem lesen die meisten griechischen Codd. und entsprechend die Lateiner *καὶ συνεκάλυψα* = וָאֲכַסֶּה; aber freilich ist der Ausdruck »ich hüllte meine Seele in Fasten ein« trotz 12a mindestens ein sehr kühner. **13** Am Tor versammelte man sich, um Neuigkeiten zu hören und zu erzählen. Dort gibt man seiner Schadenfreude über das Unglück des Sängers Ausdruck, vgl. Thr $3_{14}$. — Für 13b ist per zeugma aus ישיחו בי ein Wort wie: »von mir singt« zu entnehmen; נגינות ist also Subjekt. Der Sänger und sein Unglück wird in Spottliedern bei Weingelagen besungen. **14** וַאֲנִי ist absolut vorangestellt und wird durch das Suffix in תפלתי aufgenommen. Durch die nachdrucksvolle Stellung tritt das »ich« in Gegensatz zu den Spöttern. — עת רצון fasse ich mit den alten Übersetzern als selbständigen Satz auf (Hier. *tempus reconciliationis est*). Es ist die Zeit, in der Jahve die Gebete gnädig aufnimmt, Jes $49_8$ $58_5$ $61_2$. Wann eine solche Zeit des Wohlgefallens stattfindet, erläutert ein Epitomator Theodors folgendermassen: »ich bin überzeugt, dass ein aus geängsteter Seele zur Zeit der Not dargebrachtes Gebet dir wohlgefällig ist«; vgl. $51_{19}$. — Die von der Akzentuation und Versabteilung etwas abweichende Verbindung der einzelnen Glieder in v. 14. 15 stützt sich auf den Vorgang des Syrers. Sie wird gerechtfertigt durch das Metrum. — אלהים nach יהוה des Metrums wegen gestrichen. **15** משנאי ו scheint erläuternde Glosse zu dem folgenden zu sein; das Glied ist zu lang. **16** Das dritte Glied besagt dasselbe wie deutsches: mögen die Fluten nicht über mir zusammenschlagen. Der Mund des Brunnens ist also nicht die obere Öffnung. **17** Lies כְּטוּב statt כי טוב, vgl. zu $109_{21}$, und tilge יהוה. — **18** Das Metrum gewinnt, wenn man אַל ohne וְ liest, — **20** וכלמתי, das metrisch überschüssig ist, wird Zusatz eines Lesers sein. Weiter lies נֶגֶד; das ך beruht auf Dittographie (כל), vgl. $23_5$. **21** Der Vers ist metrisch nicht ohne Anstösse. Das erste und dritte Glied hat eine Hebung zu viel. ואנושה hält das Targum (*et ecce ipsa, scl. anima mea, aegrotat*) für das Feminin des Adjektivs אָנוּשׁ schwer krank (וַאֲנוּשָׁה); Aq. Sym. Hier. (*et desperatus sum*) für die erste Person Imperf. eines sonst nicht vorkommenden נוש;

22 Man gab mir Galle als meine Speise,
und bei meinem Durst tränkte man mich mit Essig.
23 Es werde ihr Tisch vor ihnen zum Fallstrick, und ʿihre Opfermahlzeitenʾ [zur Schlinge.
24 Mögen ihre Augen sich verfinstern, dass sie nicht sehn,
und ihre Hüften lass beständig wanken.
25 Giess deinen Grimm über sie aus,
und lass deine Zornesglut sie erreichen.
26 Mög' ihre Hürde verwüstet sein,
und in ihren Zelten sei kein Bewohner.
27 Denn den du geschlagen, verfolgen sie,
und ʿmehrenʾ den Schmerz deiner Durchbohrten.

---

s. Ges.-Buhl. Statt לָנוּד haben sämtliche alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) ein Partizip gelesen: *συλλουπούμενον* = לָנָד, was durch den Parallelismus als richtig bestätigt wird, vgl. Job 2 11. **22** Nicht genug, dass der Sänger keinen Tröster fand; man verschärfte ihm sein Leiden auch noch durch bittere Rede. Dass die Ausdrücke v. 22 bildlich zu verstehn sind und auf verletzende Reden gehn, zeigt die schlagende Parallele bei E. Sachau, Arabische Volkslieder aus Mesopotamien S. 58. 67

*Jâ zêne jâ men ʿalâ ǵismî tegîm ʾuḥdûd*
*wasgêtenî min ǵelâmak ʿalgaman waḥdûd*

»Schöner Jüngling, der du deine Waffen auf meinen Leib richtest,
Dessen Reden mir Coloquintensaft und Bitternis zu trinken geben«.

In maghrebinischen Gedichten ist der Ausdruck »bitteres Adschramkraut zu trinken geben« als Gleichnis für »Leid zufügen« sehr häufig. S. Stumme, Beduinenlieder S. 96. 128. Den Sänger dürstete nach einem Wort des Trostes; statt dessen bot man ihm bittern Spott und Hohn, vgl. Thr 3 15. — Das ב in בצמאי ist Beth essentiae; לצמאי Sym. Hier. richtig *in siti mea*. **23—29** Die Leiden und Verfolgungen, die der Sänger erfahren hat, pressen ihm leidenschaftliche Verwünschungen gegen seine Feinde aus. Die Energie des Hasses, die in diesen Versen zum Ausdruck kommt, erklärt sich wohl nur daraus, dass es sich um Religionsverfolgungen handelt. Die feindlichen Unterdrücker sind zugleich Feinde Jahves und tasten seine Ehre an. **23** Das v. 22 gebrauchte Bild von Speise und Trank zieht das vom reichbesetzten Tisch der Frevler nach sich, der ihnen zum Verderben gereichen soll. Der Tisch als solcher, d. h. das Möbel, kann nicht zum Fallstrick werden, auch nicht in der noch jetzt in der Wüste üblichen Urform des Tisches: eine aufgerollte und auf den Boden hingebreitete Lederdecke (von שָׁלַח ausstrecken); so Delitzsch nach Rödiger. Der Dichter kann nur die reichbesetzte Tafel meinen. Die Schwelgerei soll die Gegner ins Verderben ziehn. — לִשְׁלוֹמִים erklärt zuerst Raschi: »den Sorglosen«, als Adj. von שָׁלוֹם. Aber auch 55 21 war dies Adj. zweifelhaft, weshalb Wellh. nach 73 12 Job 16 12 ולשלֵוים lesen will. LXX Aq. Sym. Theod. Hier. (*et in retributiones*) sprachen aus וּלְשִׁלּוּמִים, was nicht passt. Man erwartet einen Parallelbegriff zu שֻׁלְחָנָם. Diesen bietet das Targ. ונכסתהון »und ihre Friedensopfer«, d. i. וְשַׁלְמֵיהֶם, vgl. שֶׁלֶם Am 5 22. Auch Syr. (*et retributio eorum*) las dieselben Konsonanten. Das Opfer kommt hier selbstverständlich nicht in seiner gottesdienstlichen Bedeutung in Betracht, sondern als Anlass zu üppiger Schlemmerei, wie z. B. Prv 7 14. Diese Stelle in Verbindung mit Prv 7 27 zeigt auch sehr deutlich, wie ein gut besetzter Tisch und Opfermahlzeiten zum Fallstrick und zur Schlinge werden können. **24** הַמְעַד für הַמְעֵד G-K 64 h. **26** Der Ausdruck טירתם ist ein Überbleibsel aus den Lebensgewohnheiten der Nomadenzeit, wie häufig אֹהֶל für בַּיִת, vgl. Jer 10 20. **27** Das Unglück, das den Sänger getroffen hat, betrachtet er zum Teil als göttliche Strafe. Zu diesen von Jahve verhängten Leiden haben die Feinde noch weitere hinzugefügt. Das betonte אתה des überlieferten Textes wäre daraus zu erklären, dass man sich an einem von Gott selbst Geschlagenen sonst nicht vergreift. Da aber das Versglied eine Hebung zu viel hat, wird mit Perles אַתְּ statt (ה)את zu lesen sein. — Der

28 Füg' Schuld zu ihrer Schuld hinzu,
und lass sie nicht zu deiner Rechtfertigung kommen.
29 Mögen sie ausgelöscht werden aus dem Buch der Lebendigen
und mit den Gerechten nicht eingeschrieben werden.
30 Ich aber, elend und schmerzerfüllt, —
deine Hülfe, ʿJahveʾ, wird mich erhöhen.
31 Ich will ʿJahvesʾ Namen im Liede preisen,
ich will ihn hoch ehren mit Lobgesang;
32 Das wird Jahve besser gefallen als Rinder,
ein Farre mit Hörnern und Klauen.
33 Die Frommen sehn es, da freun sie sich,
sie, die ʿihnʾ suchen; und euer Herz lebe auf.
34 Denn Jahve hört auf die Armen
und seine Gefangenen verachtet er nicht.
35 Ihn sollen Himmel und Erde loben,
die Meere und alles, was sich in ihnen regt.
36 Denn ʿJahveʾ wird Zion helfen
und die Städte Judas auferbaun,
Dass man daselbst wohnt und es besitzt;

---

Plural חלליך zeigt deutlich, dass der Sänger eine Mehrzahl vertritt. Der Ausdruck selbst darf nicht abgeschwächt werden; er deutet auf Blutvergiessen hin, vgl. Jes 66 16 Jer 25 33. Gemeint sind die Märtyrer des Glaubens. — Die Texteslesart יספרו mit אֶל würde bedeuten: »sie erzählen von dem Schmerz deiner Durchbohrten«, vgl. 2 7. LXX Syr. übersetzen προσέθηκαν = יְסַפּוּ von סָפָה = יָסַף (Num 32 14), was zum Parallelismus bedeutend besser passt. Wellh. liest יֹסִפוּ. Aq. Sym. Hier. Targ. bezeugen den massoretischen Text. **28** Das erste Glied spricht den Wunsch aus, dass die Schuld der Feinde fortwährend vergrössert werden möchte, nämlich durch Anrechnung aller ihrer Vergehen. Im zweiten Gliede scheint צְדָקָה dem Parallelismus gemäss forensischen Sinn zu haben; mögen sie der Rechtfertigung, d. i. der Freisprechung durch dich, nicht teilhaftig werden. יראו Mch 7 9 für יבאו ist unnötig. **29** חַיִּים bezeichnet nach dem Parallelismus צדיקים nicht das Leben sondern die Lebenden (LXX Hier.). Jahve hat ein Buch, in dem alle Lebenden verzeichnet sind, Ex 32 32 Dan 12 1. Das Bild ist entlehnt von den Bürgerlisten, Jer 22 30 Ez 13 9. Die Gerechten haben Anspruch darauf, in jenem Buche verzeichnet zu werden; vgl. KAT[3] S. 405. **30** Im Gegensatz zu dem Schicksal der Gottlosen darf der Sänger hoffen, durch Jahves Hülfe über die Nöte der Zeit erhöht zu werden. **31** ff. Dafür will er Jahve Danklieder singen. **32** Vgl. Ps 50. 51. Subjekt zu תיטב ist wohl nicht תּוֹדָה (so Targ.), sondern der ganze Satz v. 31. — שׁוֹר ist wie Gen 32 6 kollektivisch gemeint. Der Rhythmus gewinnt, wenn man פָּר gegen die Akzente zu 32b zieht. מִן wirkt vor פָּר fort. מקרן deutet an, dass das Opfertier vollständig ausgewachsen ist; מפריס, dass es zu den reinen Opfertieren gehört Lev 11. **33** Der Vers scheint ein Zitat aus 22 27 zu sein, wie v. 34 an 22 25 anklingt. Das erste Glied übersetzt Hier. *videntes mansueti laetabuntur*, so dass רָאוּ die Voraussetzung für ישמחו ist. In 33b ist bei דרשי א״ als Prädikat רָאוּ hinzuzudenken. Der Versbau ist ähnlich wie 18 42. Der Übergang in die Anrede am Schluss des Verses hat zahlreiche Analogieen, weswegen die Konjektur לְבָבָם unnötig ist. Dagegen ist des Metrums wegen für דרשי אלהים [יהוה] nach der Vorlage 22 27 zu lesen דֹּרְשָׁיו. LXX lasen (gegen Hier. Targ.) דִּרְשׁוּ. **34** Das Partizip שֹׁמֵעַ bestätigen Syr. Targ.; dagegen lasen LXX Hier. שָׁמַע in Analogie mit dem folgenden בָזָה. Dies Perfekt ist ein solches der Gewissheit. Der Sänger versetzt sich im Geiste in die Zeit, in der Jahve seine Gefangenen erlöst haben wird; und von hier aus rückwärts blickend erkennt er, dass Jahve sie nicht verachtet hat. **35** Israels Erlösung ist für Himmel und Erde ein Anlass zum Dank. Das Bewusstsein von Israels welt-

37 Und der Same seiner Knechte wird es ererben,
und die seinen Namen lieben, werden darin wohnen.

70

1 Dem Vorspieler; von David bei der Darbringung der Askara.
2 ʿJahveʾ, mich zu erretten,
ʿ ʾ zu meiner Hülfe eile.
3 Mögen zu Schanden werden und erröten ʿzumalʾ
die mir nach dem Leben trachten,
Mögen zurückweichen mit Schimpf beladen
die mein Unglück wünschen.
4 Mögen ʿerstarrenʾ ob ihrer Schmach
die sagen: ha, ha!
5 Lass fröhlich sein und sich freun über dich
alle, die dich suchen,
Und mögen allezeit sagen: »Hochgelobt sei ʿJahveʾ«
die dein Heil lieb haben.
6 Und ich, elend und arm —
ʿJahve sinntʾ für mich.
Du bist meine Hülfe und mein Retter;
ʿMein Gottʾ säume nicht!

## *71. Gebet um Errettung.*

1 Bei dir, Jahve, berge ich mich,
lass mich nimmermehr zu Schanden werden.

---

historischer Bedeutung kommt in dieser Aufforderung zum Ausdruck. **36** Wegen des Zere in וִירֵשׁוּהָ vgl. G-K 69 s.

70

Dieser Psalm ist, abgesehn von einigen Varianten, identisch mit Ps 40 14—18. Die Frage, ob er ursprünglich ein selbständiges Ganzes ausgemacht hat, ist zu Ps 40 bereits erörtert. Dort sind auch die Varianten besprochen.

71

Israel fleht in der Not um Hülfe zu seinem Gott, der es von Jugend an wunderbar geführt hat, und der es auch jetzt im Alter nicht von sich stossen wolle. — Dass der Psalm nicht die Bitte eines einzelnen alten Mannes enthält, haben bereits LXX gesehn, die ihm die Überschrift geben: *τῷ Δαυὶδ, υἱῶν Ἰωναδὰβ* (vgl. Jer. 35) *καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων.* Theodor und Theodoret erklären ihn als Bitte des Volks in Babel, das sich nach der Rückkehr sehnt. Der Plural v. 20 zeigt deutlich, wie der Singular im übrigen Teil des Psalms zu verstehn ist. Dass Israel von seiner Jugend (5. 17) und seinem Alter (9. 18) redet, hat unanfechtbare Analogieen an 129 1. 2 Jes 46 4 Hos 7 9. Die Jugend deutet Bar Hebr. richtig auf den Auszug aus Ägypten. Das Alter bezeichnet vermutlich eine noch spätere Zeit als die des Exils. Der Psalm ist zum grossen Teil ein Cento aus anderen Klagepsalmen, besonders aus 22. 31. 35. 40. Er ist also jünger als diese. Trotz der Abhängigkeit von früheren Gedichten ist er ausgezeichnet durch Innigkeit des Gefühls und reiches Gottvertraun.

Metrum: Doppeldreier; v. 3c. 6c. 15c einfache Dreier. Von v. 20 (19c) an ist das Metrum nicht zu erkennen. Hier scheint eine stärkere Textverderbnis vorzuliegen, s. den Kommentar.

**1—3** sind fast wörtlich gleichlautend mit 31 2—4 a. **1** אבושה, nämlich in der Hoffnung auf dich. **3** Statt צור מָעוֹן lesen LXX Sym. Targ. sowie einige hebr. Hand-

2 Durch deine Gerechtigkeit errette mich und befreie mich;
neige dein Ohr zu mir und hilf mir.
3 Sei mir ein ʿstarkerʾ Fels,
ʿeine feste Burgʾ, um mir zu helfen,
Denn du bist mein Fels und meine Burg.
4 Mein Gott, befreie mich aus des Gottlosen Hand,
aus der Faust des Frevlers und Tyrannen.
5 Denn du bist meine Hoffnung, Herr,
Jahve ist mein Vertrauen von meiner Jugend an.
6 Auf dich habe ich mich gestützt vom Mutterleibe an,
vom Schoss meiner Mutter an bist du mein . . . .
Von dir ertönt mein Loblied stets.
7 Ich bin für viele wie ein Wunder,
du aber bist meine starke Zuflucht.
8 Mein Mund ist voll von deinem Ruhm,
den ganzen Tag von deiner Herrlichkeit.
9 Wirf mich nicht fort zur Zeit des Alters,
wenn meine Kräfte schwinden, verlass mich nicht.
10 Denn meine Feinde sagen von mir,
und die meiner Seele auflauern beraten sich vereint:
11 »Jahve hat ihn verlassen, verfolgt
und greift ihn, denn niemand errettet«.

---

schriften צוּר מָעוֹז, wie 31 3, während Hier. (*robustum habitaculum*) und Syr. die jetzige Lesart bereits vorfanden. Jedoch ist letztere vermutlich nur ein Schreibfehler, der mit einer weiteren Korruption im folgenden zusammenhängen mag. לבוא תמיד bedeutet, wenn richtig: »um stets dahinzukommen«; Sym. *ὥστε προσφυγεῖν ἐνδελεχῶς*. צוית לה'‏, nach Hier. *praecepisti ut salvares me*, scheint besagen zu sollen, dass Jahve ja auch sonst Hülfe entboten habe. In der Grundstelle 31 3 stehn für לבוא תמיד צוית die Worte לְבֵית מְצוּדוֹת, und so haben LXX (*εἰς τόπον ὀχυρόν*) auch in Ps 71 noch gelesen, während Sym. Hier. Sym. Targ. den jetzigen Text vorfanden. Die Korruption erklärt sich leicht, sobald man sich die betreffenden Worte in der scriptio defectiva und zugleich continua vergegenwärtigt:

לביתמצדות

לבותמדצות

Statt לָבוֹא scheint in einer früheren Zeit לָבֹו geschrieben zu sein, vgl. I Reg 21 29 Mch 1 15. **4** Die Singulare רָשָׁע u. s. w. sind nach v. 10 als Kollektiva aufzufassen; Bar Hebr. erklärt: das gottlose Volk (die Babylonier). חוֹמֵץ, ein *ἅπαξ λεγ.* = חָמוֹץ Jes 1 17, vgl. חוֹמֵס; LXX *ἀδικοῦντος*, Sym. Hier. *nocentis*. Targ. חטוף der Räuber. **5** אדני ist des Metrums wegen zu 5a zu ziehn. **6** Der Vers ist ein Zitat aus 22 10.11, woher auch schon מבטחי v. 5 entnommen war. נסמכתי steht für das schwierigere הָשְׁלַכְתִּי 22 11; גוזי für גֹחִי 22 10, vgl. dort. גוזי übersetzten LXX *σύ μου εἶ σκεπαστής*, Hier. *tu es protector meus*, Sym. *σὺ ἐπεῖδές με*, Syr. *fiducia mea*, Targ. *prodire faciens me* (wie 22 10). Augenscheinlich waren schon die Alten bei der Deutung des Wortes ratlos. Ges.-Buhl nach Syr. *gzâ* »der mich löste aus meiner M. Innerem«. — Statt תהלתי las Sym. תֹּחַלְתִּי 39 8. Vgl. aber zu 22 4. **7** Die Grundstelle Dtn 28 46, vgl. Jes 52 14, führt darauf, מוֹפֵת als ein abschreckendes Zeichen (Hier. *portentum*) aufzufassen. Israel schien den Völkern wegen der furchtbaren Leiden, von denen es getroffen wurde, von Gott gezeichnet zu sein. Im Gegensatz dazu hat Israel selbst stets in seinem Gott seinen festen Hort gefunden. Zu מַחֲסִי־עֹז vgl. G-K 131r und Bar Hebr. zu 30 8 לאבון אדם קדמיא = *τῷ προπάτορι ἡμῶν*. **9** Vgl. Jes 46 4 mit gleicher Anwendung auf das israelitische Volk wie hier. **10** Was die Feinde sagen, folgt v. 11. — יחדו ist des Metrums wegen zu tilgen. **11** לאמר zählt im Metrum nicht. — רדפו ist zu 11a zu ziehn. — **12a** = 22 12a und 35 22b. **12b** =

12 Jahve, sei nicht fern von mir,
mein Gott, eile mir zu Hülfe.
13 Beschämt mögen werden, vergehn die meine Seele befehden;
in Schmach und Schande mögen sich hüllen die mein Unglück wollen.
14 Ich aber will beständig harren
und all’ deinen Ruhm noch mehren.
15 Mein Mund soll deine Gerechtigkeit verkünden,
den ganzen Tag dein Heil,
Denn ich weiss [ihrer] keine Zahlen (?).
16 Ich will mit den Grosstaten des Herrn Jahves kommen,
will gedenken deiner Gerechtigkeit, dein allein.
17 ‘Jahve’, du hast mich von meiner Jugend an gelehrt,
und bis anhier verkündige ich deine Wunder.
18 Aber auch bis zum Greisenalter und grauen Haar,
‘Jahve’, verlass mich nicht,
Dass ich deinen Arm verkündige,
dem kommenden ‘ ’ Geschlecht deine Macht.
19 Und deine Gerechtigkeit, ‘Jahve’, reicht bis zur Himmelshöhe,
der du Grosses getan hast.
‘Jahve’, wer ist wie du,

---

3822 und 4014b (702b). Das Kethib הִישָׁה kömmt sonst nicht vor, doch vgl. 9010. **13** = 3526. 13a und b hat je eine Hebung zu viel. Streiche יכלו, vielleicht ursprünglich יִכָּלְמוּ, aus 354 und וכלמה aus 3526 beigeschrieben. **14** Aq. Sym. Hier. Syr. sprachen תְּהִלּוֹתֶךָ aus (*τοῖς ὕμνοις σου*), LXX Targ. den Singular. **15** Die Gerechtigkeit steht parallel mit dem Heil, ist also die helfende. — סְפֹרוֹת, nur hier, übersetzen LXX Cod. Vat. *πραγματείας*, Cod. Sin. *γραμματείας*, Hier. *literaturas*, und so Syr. ספרותא. Jedoch gibt dies kaum einen erträglichen Sinn. Targ. מִנְיָינְהוֹן = *numerum eorum* und Sym. *οὐ γὰρ οἶδα ἐξαριθμῆσαι* geben dem Wort die Bedeutung von מִסְפָּר, vgl. 406 13917.18. Die Wohltaten Jahves sind so zahlreich, dass der Dichter sie nicht aufzuzählen vermag. **16** בוא ב bedeutet auch im Arabischen »mit etwas kommen, es beibringen«; der Sänger will nach 16b sagen, dass er die Grosstaten Jahves preisend aufführen will. Besser bezeugt als der Plural גבורות ist der Singular גְּבֻרַת; so alle alten Übersetzer (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.). Umgekehrt sprachen in 16b Aq. Sym. צִדְקֹתֶךָ aus, während LXX Hier. Syr. Targ. hier den Singular bezeugen. — אדני neben יהוה als Qere. — לְבַדֶּךָ bezieht sich auf das Suffix in צדקתך (LXX *σου μόνου*). Kein anderer ist gerecht ausser Jahve allein 1432. **17** Jahve hat Israel von Jugend auf gelehrt ihn zu preisen, indem er ihm durch seine Grosstaten Veranlassung dazu gab, vgl. 404: »er gab ein neues Lied in meinen Mund«. In v. 17. 18 blickt Israel auf seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hin. Stets hat es Anlass gehabt Jahve zu preisen, und so möge es auch ferner bleiben. **18** Das zweite עַד hat hier wie arabisches חתי finale Bedeutung, vgl. 1101. — Die Texteslesart לְדוֹר לְכָל würde bedeuten: »einer Generation; jedem der kommt u. s. w.«. Aber welcher Generation? Nach dem Anfang des Verses ist die zukünftige gemeint; jedoch kann nacktes לדור diese Bedeutung nicht haben, vgl. zu 2231. de Lag. will daher אַחֵר hinter לדור einsetzen: »einem andern (zukünftigen) Geschlecht«. Dadurch wird aber das Versglied zu lang. Vollkommenes Gleichmass der Glieder wird erreicht, wenn man לְכָל als Glosse oder Variante zu לדור streicht und letzteres zu 18b zieht. Hierfür spricht auch die Grundstelle 2231 in der emendierten Gestalt. יָבוֹא ist Relativsatz. LXX übersetzen *πάσῃ τῇ γενεᾷ τῇ ἐρχομένῃ*, und Syr. lässt לְכָל unübersetzt. Übrigens erklärt sich auch diese Aussage nur dann genügend, wenn die Gemeinde, nicht wenn eine Einzelperson redet. **19** Der Übergang von der Bitte zu der Aussage ist unvermittelt, und die Anknüpfung der letzteren durch das Waw ist auffallend. LXX Hier. ziehn וצדקתך noch zu v. 18 als weiteres Objekt zu אַגִּיד (*καὶ τὴν δικαιοσύνην σου*). Im folgenden betrachten

20 Der du uns viel Not und Unglück hast sehn lassen,
uns wieder aufleben lassen wirst
Und aus den tosenden Fluten der Erde uns wieder heraufführen wirst?
21 Mögest du meine Hoheit mehren und mich ‘wieder’ trösten;
22 So will auch ich dich preisen,
bei Harfenspiel deine Treue, mein Gott;
Ich will dir spielen auf der Zither, du Heiliger Israels.
23 Meine Lippen sollen jubeln, wenn ich dir spiele,
und meine Seele, die du erlöst.
24 Auch meine Zunge soll den ganzen Tag singen von deiner Gerechtigkeit,
denn zu Schanden wurden, denn erröten mussten die, welche mein
[Unglück wollten.

---

fast alle Alten (LXX Aq. Sym. Sext. Hier.) die Worte אשר עשית גדלות als Subjekt zu dem Prädikat עַד מָרוֹם: *ὁ θεὸς, ἕως ὕψους ἃ ἐποίησας μεγαλεῖα.* Der überlieferte Text lässt nur die oben gegebene Übersetzung zu, ist aber vielleicht oder wahrscheinlich korrumpiert. Auch die folgenden Verse haben, abgesehn von dem nicht nachweisbaren Metrum, mancherlei Auffallendes. תשוב תחיינו, dann תשוב תעלני v. 20, und ותסב תנחמני sehn sich bedenklich ähnlich und sind vielleicht nur Varianten. אזמרה לך v. 23 und 24 dicht hinter einander ist auffallend und das zweite Mal sehr frostig. Die alten Übersetzer haben z. T. einen abweichenden Text, s. unten. — **20** Das Qere הִרְאִיתַנִי wird von den meisten alten Übersetzern (LXX Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) bezeugt, aber der genaueste und gewissenhafteste, Aquila (*ἔδειξας ἡμῖν*) bezeugt das Kethib. Letzteres zeigt, dass der Psalm als Gemeindelied zu verstehn ist. Das Qere verdankt seinen Ursprung dem Bestreben, die Aussage des Verses in Übereinstimmung mit dem übrigen Teil des Psalms zu bringen, in dem überall der Singular gebraucht ist, erweist sich aber eben hierdurch als nicht ursprünglich. Bei תחיינו neben תעלני bezeugen LXX Syr. das Qere, Hier. Targ. das Kethib. — תשוב dient beide Male zur Umschreibung eines Adverbialbegriffes, vgl. G-K 120g. LXX Hier. übersetzen das erste Mal *conversus* »nachdem du dich wieder zu uns gewandt hast«, das zweite Mal *rursum.* Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass das Wort in einem und demselben Verse in verschiedener Bedeutung gebraucht sein sollte. — Die Verbalformen giebt Hier. richtig durch das Futur wieder *vivificabis nos . . . . educes nos.* Übrigens ist 20a der zweiten Hälfte des Verses logisch untergeordnet: der du, nachdem du uns viel Not hast sehn lassen, uns wieder aufleben lassen wirst, vgl. Jes 12 1. — Die tosenden Fluten der Erde sind die, welche sich unter der Erde befinden, da wo der Ort der Unterwelt ist, vgl. Job 26 5.6. Der Ausdruck ist bildliche Bezeichnung für Befreiung aus Todesgefahr, wie bereits Theodoret sah, der Ez 37 12 vergleicht; dagegen denkt Bar Hebr. an »die Tiefen des Landes in Babel.« Olsh. Wellh. lesen וּמִתַּחְתִּיּוֹת. **21** גְּדֻלָּה wird sonst von der Majestät Gottes oder auch irdischer Könige und Magnaten gebraucht, Est 1 4 6 3 10 2, vgl. Ez 31 2.18 (גֹּדֶל). In der Anwendung auf Israel hat das Wort nichts Befremdliches, während es im Munde eines einzelnen allerdings auffallen würde. Der Text steht nicht fest; vgl. JprTh 1882 S. 644. — In 21b übersetzt Sym. den überlieferten Text ותסב תנחמני *καὶ περικυκλώσεις με παραμυθίᾳ,* vgl. 5 13, oder nach anderer Überlieferung *καὶ περικυκλώσας παραμυθήσῃ με.* LXX Hier. Syr. (*et conversus consolaberis me* mit demselben Ausdruck wie in v. 20 für das erste תָּשׁוּב) haben auch in v. 21 וְתָשֹׁב gelesen. **22** גַּם deutet das dem Tun Jahves entsprechende Verhalten des Sängers an. — אמתך ist ein zweites Objekt zu אוֹדְךָ. Lucian hat hinter אודך noch die Worte *ἐν λαοῖς κύριε* d. i. בַגּוֹיִם יְהוָה, wie 18 50. **23** Mit Baer ist zu lesen תְּרַנֵּנָּה, nicht wie bei Hahn u. a. תְּרַנֵּנָה, vgl. G-K 44o. — כִּי geben LXX Sym. Hier. Syr. richtig durch *quum* wieder. **24**a ist Reminiscenz aus 35 28. — Die Perfekta im zweiten Gliede sind solche der Gewissheit, vgl. zu 69 34.

## 72. *Gebet für den König.*

1 Von Salomo.
ʿJahveʾ, gib dein Gericht dem Könige
und deine Gerechtigkeit dem Königssohn.

---

72

Der Dichter bittet Jahve, er wolle dem Könige eine gerechte und gesegnete Regierung verleihn. Vor allem bittet er um Frieden und um Rechtsschutz der Armen und Bedrückten 1—7. Darauf folgt der Wunsch, dass dem Könige die Weltherrschaft über alle Völker und ihre Könige zu teil werden möge 8—11. Der Dichter kehrt nun wieder zurück zu dem Schutz, dessen die Armen sich unter diesem Könige zu erfreun haben werden 12—15, wünscht, dass Wohlstand unter seiner Regierung herrsche 16, und schliesst mit dem Wunsche der ewigen Dauer seines Namens 17.

Das לשלמה der Überschrift geben LXX wieder *εἰς Σαλωμών*, die übrigen griechischen Übersetzer, Hier. Targ. *Salomonis.* Nach Analogie von לדוד ist nur die letztere Auffassung, nach welcher Salomo als Verfasser des Psalms bezeichnet wird, berechtigt. Aber diese Aussage kann nicht richtig sein, denn der Psalm ist nicht von einem König sondern für einen König gedichtet, und gegen die Zeit Salomos spricht der Umstand, dass v. 2 das ganze Volk als »Dulder« bezeichnet wird. Auch hat die durchsichtige und fliessende Sprache durchaus nicht das Gepräge einer so alten Zeit. Endlich ist v. 17b eine Anspielung auf Gen $22_{18}$ $26_4$; v. 8 ein Zitat aus Zch $9_{10}$. Veranlasst wurde die Überschrift wohl besonders durch v. 7. 8 und durch v. 10, bei dem man an die Königin von Saba dachte.

Das Targum deutet den Psalm auf den Messias, indem es למלך v. 1 durch למלכא משיחא wiedergibt und v. 17 von der Präexistenz seines Namens spricht; so auch noch Qimchi alternativ, und R. Obadja. Aber dass diese Deutung für den Psalm als Ganzes nicht zulässig ist, zeigt v. 15; eine Fürbitte für den Messias findet nicht statt. Abgesehn von v. 8—11 lässt sich der Psalm sehr wohl verstehn als eine zum Regierungsantritt irgend eines israelitischen Königs verfasste Ode. Dagegen sind allerdings die in v. 8—11 ausgesprochenen Wünsche und Hoffnungen so gross und überschwänglich, dass sie bei einem israelitischen Könige, zumal einem solchen, der in gedrückter Zeit (v. 2) lebte, kaum begreiflich sind. Hitzig, Reuss, Olsh. und Cheyne haben den Psalm daher auf einen ägyptischen König (Ptolemaeus Philadelphus 285 a. Chr.) bezogen, »für welchen die Gemeinde öffentliche Fürbitte beim Gottesdienst anzuordnen sich veranlasst sah«. Aber auch für ihn sind die Erwartungen in v. 8—11 im Munde eines israelitischen Dichters zu hochfliegend, und dass die den Patriarchen gegebenen Verheissungen Gen $22_{18}$, $26_4$ im Psalm v. 17b von einem frommen Israeliten auf einen auswärtigen König sollten übertragen sein, ist nicht wahrscheinlich. Dazu kömmt, dass die angebliche Judenfreundschaft des Ptolemäus Philadelphus auf sehr unsicheren Füssen steht und eine jüdische Diaspora in Ägypten zu seiner Zeit vielleicht überhaupt noch nicht vorhanden war. »Jedenfalls war sie sehr unbedeutend und entbehrte eines festen Zusammenschlusses«. Willrich, Juden und Griechen (1895) S. 36. Nun unterbrechen die Verse 8—11 den Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 12 (s. zu v. 12). Ich schliesse mich daher einer mir mündlich mitgeteilten Vermutung Giesebrechts an, dass sie ein späterer Einschub sind, herrührend aus einer Zeit, in welcher der Psalm bereits messianisch verstanden wurde. Die jüdische Gemeinde hat, wie das Targum zeigt, wenn sie den Psalm sang, an den Messias gedacht. In dem messianischen Zukunftsgemälde aber durfte die Erwartung der Weltherrschaft nicht fehlen. Auf welchen israelitischen König der ursprüngliche Psalm ohne den Einschub gedichtet ist, lässt sich nicht ausmachen. Allerdings wird er der späteren Zeit angehört haben; aber auf einen nichtisraelitischen König braucht man ihn nicht zu beziehn, denn bereits Jesaias ($14_{32}$) bezeichnet ganz

2 Möge er dein Volk mit Gerechtigkeit richten
und deine Elenden nach Recht.
3 Lass die Berge tragen dem Volke Frieden, und die Hügel, durch Ge-[rechtigkeit.
4 Er schaffe den Elenden im Volke Recht,
er helfe den Armen und zermalme den Bedrücker.
5 ‹Und er lebe› so lange Sonne und Mond auf Geschlecht und Geschlecht.
6 Er komme herab wie der Regen auf die Schur,
wie Schauer, Besprengung des Landes.

---

Israel als עֲנִיֵּי עַמּוֹ, vgl. Jes 29 19 Zph 3 12. Als an einen israelitischen König gerichtet betrachtet auch Nöldeke (ZDMG 54 S. 164) den Psalm.

Metrum: Doppeldreier; v. 3. 5. 17c Sechser; v. 10 (im Einschub) zwei Fünfer.

**1** משפטים sind Dtn 33 10 die göttlichen Ordnungen und Rechte, denen gemäss Israel leben soll. Die Bitte, diese dem Könige zu verleihn, scheint sagen zu wollen, Gott möge sie dem Könige recht einprägen, damit er ihnen gemäss das Volk richte. Andere denken an den »Geist des göttlichen Gerichts, nämlich die göttliche Gerechtigkeit«, was allerdings zum Parallelismus besser passt, vgl. Jes 11 3 I Reg 3 28. Jedoch muss man dann mit LXX Hier. (*iudicium tuum*) den Singular מִשְׁפָּטְךָ lesen. Syr. Targ. bezeugen den Plural. — מֶלֶךְ und בֶּן־מֶלֶךְ stehn ohne Artikel wie 21 2 nach poetischem Sprachgebrauch, obgleich es sich um einen bestimmten König handelt. »Königssohn« steht im Parallelismus gleichbedeutend mit »König«. Die Bezeichnung ist in der orientalischen Titulatur beliebt; sie deutet an, dass der betreffende nicht ein Usurpator ist, sondern das Glied einer legitimen Dynastie. **2** Statt יָדִין lasen LXX לָדִין. — עניין sind nicht die Bedrückten im Volk, sondern das Volk als ganzes; der Ausdruck zeigt, dass Israel in gedrückter Lage lebt. **3** Berge und Hügel sind Repräsentanten des Gebirgslandes Kanaan. — ישאו gleichsam wie Feldfrüchte Ez 17 8, vgl. Ps 85 12. — In 3 b ist zu dem Subjekt וגבעות aus 3 a Prädikat und Objekt (ישאו שלום לעם) zu ergänzen; בצדקה gibt den Grund für das Gedeihen des Friedens an. Die Gerechtigkeit des Königs bewirkt, dass überall Friede herrscht. Das ב von צדקה zu streichen ist nicht nötig. **4** Ein besonders deutlicher Beweis der Gerechtigkeit ist der den Armen zu teil gewordene Rechtsschutz. — בני אביון sind die zu der Kategorie אֶבְיוֹן gehörenden, vgl. 18 45 Koh 10 17. — עוֹשֵׁק geben LXX Sym. *συκοφάντην* wieder, Hier. *calumniatorem*, vgl. Luther; jedoch spricht der Sprachgebrauch für Gewalttat. Übrigens schiessen die zwei letzten Worte des Verses über das Metrum über und sind wohl Beischrift eines Lesers. **5** Nach dem überlieferten Text ייראוך »man möge dich fürchten«, der von Sym. Hier. Syr. Targ. bezeugt wird, ist entweder Jahve oder der König angeredet; beides ist misslich. Gegen die erste Annahme spricht, dass es sich hier nur um Wünsche für den König handelt; gegen die zweite, dass der König im ganzen Psalm sonst nicht angeredet ist. LXX *καὶ συμπαραμενεῖ* = וְיַאֲרִיךְ, was trefflich passt; vgl. Koh 7 15 Jes 53 10. — עִם wie Dan 3 33, und in gleicher Bedeutung לִפְנֵי wie v. 17. Der Dicher wünscht also dem Könige, dass sein Leben dauern möge, so lange Sonne und Mond scheinen, vgl. Ovid Amor. I 16 *Cum sole et luna semper Aratus erit.* Will man den massoretischen Text festhalten, so muss man annehmen, dass auch dieser Vers als Anrede an den Messias später eingeschoben ist. Und allerdings unterbricht er den Zusammenhang zwischen v. 4 und v. 6. **6** Möge die Regierung des Königs so segensreich sein wie der Regen für die Wiese. Der bildliche Ausdruck ist stark verkürzt, denn das Verb יֵרֵד passt eigentlich nicht auf den König, sondern nur auf den Regen, mit dem seine Regierung verglichen wird. — גֵּז übersetzen LXX Sym. Hier. (*super*) *vellus*, vgl. Luther, doch wohl nur, weil sie in dem Vlies eine bildliche Bezeichnung der grasreichen Matten fanden, Aq. *ἐπὶ κουράν.* Die Schur ist das zum Mähen bestimmte Gras. — Das *ἅπαξ λεγ.* זרזיף kömmt einmal im nachbiblischen Hebräisch vor זַרְזִיפֵי דמיא »Wassertropfen«, und ebenfalls das Verb זַרְזֵיף »spritzen« s. Levy. Auch die Stammbildung mit

[7] In seinen Tagen blühe ⌜die Gerechtigkeit⌝
und Fülle des Friedens, bis kein Mond mehr ist.
[8] Und er herrsche von Meer zu Meer,
und vom Strom bis zu den Enden der Welt.
[9] Vor ihm sollen . . . die Knie beugen,
und seine Feinde Staub lecken.
[10] Die Könige von Tarsis und von den Inseln
sollen Gabe bringen,
Die Könige von Saba und Seba
sollen Tribut zuführen,
[11] Und alle Könige sollen sich vor ihm niederwerfen,
alle Völker sollen ihm dienen.
[12] Denn er rettet den schreienden Armen
und den Elenden und den, der keinen Helfer hat.
[13] Er erbarmt sich des Geringen und Armen,
und den Seelen der Armen wird er helfen.

---

Wiederholung des ersten Radikals an dritter Stelle (von זרף) findet sich im Hebräischen nur in diesem Wort, ist aber im Alt- und noch mehr im Neu-Syrischen nicht selten, vgl. טרטש »verunreinigen« von טרש; גרגש »schleppen« von גרש; פרפס »zerstören« von פרס, s. Nöldeke, Neusyr. Gram. S. 191f. Mand. Gram. S. 85. Genau unserm זַרְזִיף entsprechend ist neusyrisches זרזם »besprengen« von זרם = זרף. Das Wort hat, wie auch die alten Übersetzungen noch gewusst haben (LXX *ὡσεὶ σταγόνες στάζουσαι*, Hier. *ut stillae inrorantes terram*), dieselbe Bedeutung wie syr. זַרְזִיפָא = hebr. זֶרֶם »Regenguss« oder »Besprengung«. Eine Änderung wie יַזְרִיף u. dgl. ist daher abzuweisen. Wenn der Ausdruck »wie Regenschauer, Besprengung des Landes« zu hart erscheint, so dürfte man das Wort höchstens als Verb punktieren זַרְזֵף »welche das Land besprengen«, vgl, LXX Hier.; jedoch würde man dann den Plural erwarten, G-K 145u. **7** Für צַדִּיק, das Aq. Sym. Targ. bezeugen, ist mit LXX Hier. Syr. nach dem Parallismus besser צֶדֶק zu lesen. Die massoretische Vokalisation ist durch 92 13 hervorgerufen. **8** Die Bestimmung der Grenzen ist augenscheinlich aus der messianischen Weissagung Zch 9 10 entnommen. Die beiden Meere sind die den Hebräern bekannten Weltmeere, das mittelländische und der indische Ozean; der Strom ist, wie immer, der Euphrat, und die Enden der Erde werden nunmehr die nicht näher bestimmbaren Grenzen im Westen und Norden bezeichnen. **9** צִיִּים sind sonst Wüstentiere. LXX Aq. Sym. Hier. übersetzen *Aethiopes*, Targ. *Afrikaner*; Syr. las אִיִּים wie im folgenden Verse. Meist deutet man die צִיִּים als menschliche Wüstenbewohner, aber der Ausdruck wäre sehr befremdlich. Olsh. u. a. wollen nach dem Parallelismus צָרִים »Bedränger« lesen; aber es müsste צָרָיו heissen, Jes 59 18. Die Redensart »Staub lecken« in 9b ist ein stärkerer Ausdruck für das gewöhnliche הִשְׁתַּחֲוָה, vgl. Mch 7 17. **10** Auch die Könige der fernsten Länder werden Huldigungstribut darbringen. Tarschisch ist die phönizische Kolonie Tartessus in Südspanien; die Inseln sind die des Mittelländischen Meeres; Saba ist Arabia felix, daher LXX Hier. *Arabiae*; Seba in Aethiopien, nach gewöhnlicher Annahme Meroe, oder ein weiter am arabischen Meer wohnendes Volk, s. Dillmann zu Gen 10 7. — אֶשְׁכָּר, nur noch Ex 27 15. LXX Syr. Targ. geben dem Wort die allgemeine Bedeutung *δῶρα*, Sym. *φόρον*, Hier. *tributum*. Da es von שׁכר abgeleitet nur »Trinkgeld« bedeuten könnte, so stellt Delitzsch es richtiger mit שָׂכָר »Lohn« zusammen unter Vergleichung von מִשְׁאֶרֶת »Backtrog« von שָׁאַר »säuren«. **11** Die Erwartung der Weltherrschaft kann nicht mit stärkeren Ausdrücken ausgesprochen werden als hier geschehen ist. **12** Nach dem jetzigen Zusammenhang begründet der Dichter die Erwartung einer Weltherrschaft des Königs mit seiner Milde und Gerechtigkeit gegen die Armen und Bedrückten. Es ist aber schwerlich denkbar, dass die fernsten Könige und ihre Völker sich deswegen huldigend vor dem Könige Israels (oder Ägyptens) niederwerfen werden, weil dieser sich der Armen annimmt. Zudem war v. 9 deutlich genug gesagt, dass die Unterwerfung der Völker eine erzwungene sein wird.

14 Aus Bedrückung und Gewalttat erlöst er ihre Seele,
und ihr Blut ist kostbar in seinen Augen.
15 Und er lebe und man gebe ihm vom Saba-Gold,
Und man wird immerdar für ihn beten,
alle Zeit ihn segnen.
16 Fülle (?) von Korn sei im Lande;
auf dem Gipfel der Berge rausche es wie der Libanon;
⸢Mögen sie fruchtbar sein⸣ und hervorblühen aus der Stadt
wie das Kraut der Erde . . . .
17 Sein Name daure ewig;
so lange die Sonne scheint, sprosse (?) sein Name,
Und segnen sollen sich mit ihm ⸢alle Geschlechter der Erde⸣, alle Völker
[ihn glücklich preisen.

---

Dagegen schliesst sich, worauf mich Giesebrecht aufmerksam gemacht hat, v. 12 trefflich als Begründung an v. 7 an: Gerechtigkeit und Friede wird in seinen Tagen sprossen, denn er rettet den Armen u. s. w. — v. 12 ist fast gleichlautend mit Job $29_{12}$. — Für מְשַׁוֵּעַ (so Sym. Targ.) lasen LXX Syr. Hier. (*a potente*) מִשּׁוֹעַ. **14** ומחמס ist als *we*-Glosse zu streichen. — Über die Form וְיֵיקַר vgl. G-K 69 b Fussnote. Olsh. verlangt, dass וְיִיקַר (II Reg $1_{13}$) ausgesprochen werde. Aq. *καὶ τιμηθήσεται* scheint וְיֻקַּר ausgesprochen zu haben. — Der König lässt nicht zu, dass das Blut der Unschuldigen vergossen wird, vgl. $116_{15}$ I Sam $26_{21}$. **15** Das erste Versglied macht in mehrfacher Beziehung Schwierigkeit. Olsh. und Ewald verbinden es eng mit v. 14: »auf dass er (der Arme) lebe und ihm (dem Könige) sabäisches Gold gebe« als Tribut der Dankbarkeit. Aber sollte der Arme das besitzen? und sollte der König den Armen zu diesem Zweck errettet haben? Der Optativ וִיחִי (vgl. v. 8) erinnert sofort an den bekannten Zuruf יְחִי הַמֶּלֶךְ. Der König wird also das Subjekt sein, und auf ihn bezieht sich auch das Suffix in לוֹ. Für וְיִתֶּן sprachen LXX Syr. Hier. (*et dabitur ei*) וְיֻתַּן aus; ist die aktive Aussprache ursprünglich, so ist als Subjekt das unbestimmte »man« anzusehn. Aber freilich ist dieser Ausruf und Wunsch in diesem Zusammenhange sehr befremdlich. Ich halte es daher mit Cheyne für wahrscheinlich, dass das Glied ursprünglich als ein Zitat oder dgl. am Rande stand und erst von dort in den Text hineingekommen ist. Dies Ergebnis wird durch das abweichende Metrum (Vierer) bestätigt. — Im folgenden lasen LXX Hier. וְיִתְפַּלְלוּ und יְבָרְכֻנְהוּ (Syr. Targ. Singular), was sich besser an v. 14 anschliesst, aber nicht unbedingt notwendig ist. **16** Die Bedeutung des *ἅπαξ λεγ.* פִּסַּת ist ungewiss. Im Aramäischen bedeutet es »Fläche (der Hand oder des Fusses)«; daher übersetzt Sym. עקבתא d. i. nach Field *ἴχνος*. LXX *στήριγμα*, Targ. סעיד (*fulcimentum*), Hier. *memorabile* (*triticum*); Syr. סוגאא (*multitudo*). Neuere erklären nach dem Arabischen »Ausbreitung« d. i. »Überfluss«, was jedoch nicht sicher ist. de Lag. konjiziert שִׁפְעַת, Job $22_{11}$. — בראש muss bei der massor. Akzentuation »bis zum Gipfel« bedeuten, wie $36_6$. Doch wird das Wort besser zum folgenden gezogen, s. u. — Grosse Schwierigkeit macht das Suffix in פִּרְיוֹ. Del. bezieht es auf בַּר, Hitz. auf בָּאָרֶץ, Riehm auf בְּרֹאשׁ; alles unmöglich oder doch sehr gezwungen. Überall sonst im Ps. bezieht sich das Suffix auf den König, aber auch das wäre hier sehr unnatürlich. Die zweite Vershälfte enthält den Wunsch reichlichen Wachstums der Bevölkerung, vgl. Jes $9_2$ $49_{20}$ Zch $2_8$ JSir $44_{21}$. Danach lies יִפְרוּ und verbinde dies eng mit dem folgenden. יציצו findet sich von Menschen gesagt auch Jes $27_6$, wie latein. *emicare*. Das tertium comparationis ist das frische Aussehn und die grosse Menge, beides ein Zeichen des herrschenden Wohlstandes. — 16 d fehlt eine Hebung; ergänze etwa: »sprosst«. **17** יִנּוֹן (Nifal von נון) oder nach dem Kethib יָנִין ist wieder ein *ἅπαξ λεγ.* LXX *διαμενεῖ* (aber bei Justin *ἀνατελεῖ*, s. Hatch., Biblical Greek p. 190), Hier. *perseverabit*. Targ. מְזֻמַּן הוא d. i. *praeparatum erat*, Syr. איתוהי = *est*, woraus Rosenmüller auf יִכּוֹן schliesst, was in einer hebräischen Handschrift (de Rossi 879) von erster Hand geschrieben ist. Aq. Sym. *γεννηθήσεται* mit Ableitung von נִין Spross

18 Gepriesen sei Jahve, Gott, der Gott Israels, der allein Wunder tut, 19 und gepriesen sei sein herrlicher Name in Ewigkeit, und die ganze Erde werde seiner Ehre voll. Amen und Amen. —
20 Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais.

---

= Nachkommenschaft; so auch die meisten Neueren: in der Nachkommenschaft fortsprossen. Jedoch ist dies ungewiss. In der Synagoge gilt *Jinnon* als einer der Namen des Messias, was darauf hindeutet, dass man dies Wort nicht verstand. — Der Name des Königs soll als Segensformel dienen, vgl. oben und Gen 48 20. Hinter ויתברכו בו lasen LXX noch die Worte כָּל־מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה (Gen 12 3), die für den Versbau notwendig sind. — **18. 19** ist die Doxologie des Sammlers zum zweiten Buch. Der zweite Teil von v. 19 ist aus Num 14 21 entnommen. Über die Konstruktion des Nifal יִמָּלֵא mit doppeltem Akkusativ vgl. G-K 121 e. Vgl. auch Gen 21 5. **20** Wegen der Aussprache כָּלּוּ statt כֻּלּוּ vgl. G-K 52 q. — Mehrere Handschriften des Hieronymus, und nach der Angabe des Bar Hebr. auch LXX und Aquila, ziehn v. 20 zu Ps 73; vgl. aber dagegen das Scholion bei Field.

---

# Drittes Buch.

## 73. *Das höchste Gut.*

1 Ein Psalm von Asaph.
Ja, gütig gegen ⸢den Redlichen ist Gott⸣,
⸢Jahve⸣ gegen die, welche reines Herzens sind.

---

73

Das Problem des 37. und 49. Psalms und das des Buches Hiob ist auch das des vorliegenden; weshalb gedeihen die Frevler und müssen die Frommen leiden? Der Dichter erzählt, wie er über diesem Rätsel fast gestrauchelt wäre v. 2. 3; er schildert das Glück der Frevler v. 4. 5, ihren Hochmut und ihr sündiges Treiben v. 6—9, sowie endlich die Anziehungskraft, die alles dies auf andere ausübt v. 10. 11. So ist denn also die Gottesfurcht nutzlos? Der Dichter gesteht es ein, dass auch er einen Augenblick von diesem Wahn sich hat betören lassen v. 12—15. Aber mit der Erkenntnis seines Unrechts ist er auch wieder auf den rechten Weg geführt. Er ist zu der Einsicht gelangt, dass das Glück der Frevler nur von kurzer Dauer ist v. 16—20; darum war es eine Torheit, sie zu beneiden v. 21. 22. Ist doch die beständige Gemeinschaft mit Gott, deren er sich erfreut, ein unendlich höheres Gut als alle irdischen Schätze v. 23—28. Das Resultat dieses ganzen im Psalm geschilderten inneren Kampfes und Sieges ist in einem kurzen Wort an die Spitze gestellt v. 1.

Die Theodicee des Psalms ist die vollständigste und tiefste, die das alte Testament hervorgebracht hat; sie übertrifft auch die des Buches Hiob.

Die im Glück dahinlebenden Gottlosen sind nach v. 10. 27 Israeliten, die zum Heidentum abgefallen sind und die Güter der Welt durch Verleugnung ihres Glaubens erkauft haben. Ein solcher Abfall hat, soviel wir wissen, besonders zur Zeit des babylonischen Exils und dann zur Zeit der syrischen Bedrückungen stattgefunden. Auf diese letztere Periode beziehn Hitzig und Olsh. den Psalm, Theodor und Theodoret auf die

2 Ich aber wäre fast mit meinen Füssen gestrauchelt,
um ein Haar wären meine Schritte ausgeglitten.
3 Denn ich ereiferte mich über die Lärmenden,
als ich den Wohlstand der Gottlosen sah.
4 Denn sie sind frei von Qualen,
ʿgesundʾ und feist ist ihr Leib (?).
5 Die Mühsal der Sterblichen trifft sie nicht,
und mit den [anderen] Menschen werden sie nicht geplagt.
6 Darum ist Stolz ihr Halsschmuck,
es hüllt sie ein als Gewand Gewalttat.
7 Aus Fettherzen geht ihre ʿSündeʾ hervor,
es wallen über die Gebilde des Herzens.

---

Zeit der Leiden in Babel; jedoch müsste man, wenn v. 17 wirklich der Tempel erwähnt sein sollte, in noch spätere Zeit herabgehn. Cheyne denkt an den Ausgang der persischen oder den Anfang der griechischen Periode und verweist auf Mal 3 14. 15. Die Sprache weist mancherlei Spuren eines jüngeren Zeitalters auf.

Metrum: Doppeldreier; v. 18 Sechser; v. 28a einfacher Dreier.

**1** אַךְ ist versichernd wie Gen 44 28, Sym. *πλὴν ὄντως*, Hier. *attamen*; es führt die aus dem Zweifel gewonnene Erkenntnis ein. LXX (*ὡς ἀγαθός*) sprachen אֵךְ aus, vgl. v. 19. Andere übersetzen »nur gütig«, d. h. auch wenn Gottes Walten nicht verstanden wird, so ist es doch nichts als Güte. — Der überlieferte Text לישראל, wonach Gott »gegen Israel« gütig ist, ist nicht schwer zu verstehn. Aus Gründen des Metrums akzeptiere ich aber Duhms Konjektur לַיָּשָׁר אֵל und אלהים (oder vielmehr יהוה) zu 1b gezogen. **2** Ehe der Dichter zu dieser Erkenntnis kam, war sein Glaube an die gerechte Regierung Gottes nahe daran zu wanken. — Das Kethib ist zu lesen נָטוּי רַגְלָי »ich war ein Wankender in bezug auf meine Füsse«, vgl. חָלָה רַגְלָיו; das Qere setzt dafür unnötig נָטָיוּ ein, vgl. G-K 75u. Auch in 2b ist das Kethib שֻׁפְּכָה (Qere שֻׁפְּכוּ) durchaus unanstössig, G-K 145k. **3** Die Gefahr zu straucheln war herbeigeführt durch die innere Erregung des Dichters über das Glück der Gottlosen. Über הוללים vgl. zu 5 6. — 3b ist ein Umstandssatz, G-K 156d. **4** Es wird erläutert, worin der שָׁלוֹם der Gottlosen v. 3 besteht. חרצבות Jes 58 6 »die Bande« scheint hier im allgemeineren Sinne für Qualen gebraucht zu sein, Aq. *δυσπάθειαι*. — Die bereits von allen alten Übersetzern bezeugte Lesart לְמוֹתָם wird von einigen Auslegern (nach Aben Esra) erklärt: »bis zu ihrem Tode«, in welchem Falle aber לָהֶם hinter חרצבות nicht fehlen dürfte; auch lässt sich לְ in der Bedeutung von עַד nicht belegen. Daher erklären andere (LXX) »in ihrem Tode«. Aber sollte der Dichter in der Schilderung des Glückes der Frevler mit ihrem, wenn auch schmerzensfreien, Tode beginnen? Hier. übersetzt nach Sym. *quod non recogitaverint de morte sua*, vgl. Targ.: *non terrentur aut conturbantur propter diem mortis*, jedoch lässt sich חרצבות in dieser Bedeutung nicht nachweisen, und auch hier dürfte לָהֶם nicht fehlen. Daher wird man mit Moerlius (1737, s. Cheyne) und den meisten Neueren zu lesen haben לָמוֹ תָּם, was durch das Metrum bestätigt wird. Die ursprüngliche Bedeutung von תָּם ist die der physischen Unversehrtheit, vgl. Job 21 23. — Die Bedeutung von אוּלָם ist ungewiss. Hier. nach Sym. *et firma sint vestibula eorum* (אוּלָמָם), vgl. Luther; Targ. »ihr Herz«, die Neueren »ihr Leib«, was jedoch sehr unsicher ist. **5** Das Ungemach, das die andern schwachen Menschen trifft, kann ihnen nichts anhaben. Hitzig erinnert an Schillers: »Dem Volk kann weder Wasser bei noch Feuer«. אינימו ist falsche Schreibung für אינמו (59 14), wie Baer liest. **6—9** Die Folge ihres durch nichts gestörten Glückes ist ihr Hochmut. עֲנָק ist Verbum denominativum von עֲנָק »wie mit einem Halsschmuck umgeben«. Hier. *nutriti sunt ad superbiam* scheint הֵינִקָתְמוֹ gelesen zu haben; auch die übrigen Übersetzer ausser dem Targum haben das Wort nicht verstanden. — Im zweiten Gliede soll nach der Akzentuation und dem Targ. חָמָס לָמוֹ in der Bedeutung »ihr Frevel«

8 Sie höhnen und reden boshafter Weise,
Bedrückung reden sie von oben herab.
9 Sie richten ihren Mund gegen den Himmel,
und ihre Zunge ergeht sich auf der Erde.
10 Darum wendet sich sein Volk hierher,
und Wasser in Fülle wird von ihnen geschlürft.

---

zusammengehören; jedoch fehlt dann ein Objekt zu יַעְטָף. Dies Verb ist mit לְ konstruiert wie Jes 11 9 כְּסָה. — שִׁית Prv 7 10 ist vorangestellte Apposition zu dem Subjekt חָמָס. **7** Die Texteslesart עֵינֵמוֹ, die von Aq. Sym. Hier. Targ. bezeugt wird: »aus Fett treten ihre beiden Augen hervor« würde eine drastische Schilderung des materiellen Aussehns der Frevler geben. Zu dem Sing. יָצָא vor dem Dual עֵינֵמוֹ vgl. G-K 145 o. LXX Syr. (*ἡ ἀδικία αὐτῶν*) lasen עֲוֹנָמוֹ, was durch den Parallelismus als die ursprüngliche Lesart bezeugt wird. Im massoretischen Text hat sich eine Spur des Ursprünglichen noch in dem defektiv geschriebenen Dual erhalten. Zu חלב vgl. 17 10 Jes 6 10. — Die Gebilde des Herzens, d. i. die Gedanken, fluten über, ohne sich durch irgend welche Schranken aufhalten zu lassen Mt 12 34. **8** Die glücklichen Gottlosen spotten über die treuen Israeliten, die es ihnen nicht gleich machen wollen. ימיקו nur hier. Die aramäischen Übersetzer gebrauchen das Wort für לֵצִים 1 1. — Bei der von den Akzenten geforderten Abteilung der Worte: »sie reden in Bosheit Unterdrückung« ist בְּרָע im Grunde überflüssig, weswegen Sym. (*ἐν πολλῇ συκοφαντίᾳ*) בְּרָב־עשק konjizierte. LXX Aq. Syr. ziehn עשק mit Recht zu 8 b, wodurch auch Gleichmass der Versglieder erreicht wird. — ממרום d. i. sie tun, als ob sie in den Himmelshöhen sässen, vgl. Jes 14 13. **9** Im ersten Gliede haben LXX Sym. Targ. Lästerungen gegen den Himmel d. i. Gott ausgesprochen gefunden, vgl. Dan 7 25. Die Neueren erklären meistens: sie setzen ihren Mund in den Himmel, d. i. sie tun, als wären sie selbst Gott im Himmel. Aber dies wäre neben 8 b eine Tautologie, und die Gotteslästerung darf in dem Gemälde der Gottlosigkeit schwerlich fehlen. 9 b bildet keinen Gegensatz zu 9 a, sondern die Ausdrücke sind rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt: ihr Mund und ihre Zunge redet gegen Himmel und Erde, d. i. gegen Gott und Menschen. Wegen der Betonung von שַׁתּוּ vgl. G-K 67 ee; zur Form תִּהֲלַךְ G-K 63 n. de Lag. liest מִתְהַלֵּךְ. **10** Der Vers ist sehr verschieden gedeutet; auch steht der Text nicht fest. Der allgemeine Sinn scheint zu sein, dass das böse Beispiel die Israeliten zur Nachfolge verlockt, vgl. zu 49 14. Hitzig vergleicht Phädrus II, 3 7 *successus improborum plures allicit.* Subjekt zu יָשׁוּב (so auch alle Versionen LXX Hier. Syr. Targ.) ist עַמּוֹ: sein, des Frevlers, Volk, d. i. die Israeliten (LXX Syr. lasen עַמִּי) wenden sich hierher, nämlich zu diesem Tun; vgl. *Itaque concessere illuc omnes* (Licin. Macer bei Sallust, angeführt von Hitzig). Bei der weniger gut bezeugten Lesart יָשִׁיב wäre der Frevler Subjekt, עַמּוֹ Objekt. de Lag. u. a. wollen, um einen Parallelismus zu gewinnen, lesen לָכֵן יַשְׂבִּיעֵמוֹ לֶחֶם; aber warum nicht יִשְׂבְּעוּ לֶחֶם? Wellh. liest daher ישבעו מִלֶּחֶם; aber hat das Lästern denn Brotessen zur Folge? Endlich wird der Parallelismus noch auf andere Weise erreicht, s. u. — Das zweite Glied übersetzen LXX *καὶ ἡμέραι* (וִימֵי) *πλήρεις εὑρεθήσονται* (יִמָּצְאוּ, so auch Sym. Hier.) *αὐτοῖς*, also die Abtrünnigen erleben wirklich, wenn auch nur vorläufig, gute Tage. Ähnlich könnte auch der massoretische Text verstanden werden, wobei dann das reichliche Wasser ein Bild der irdischen Glücksgüter sein würde. Aber ob die Frevler mit Wasser zufrieden waren? Auch wird bei diesen beiden Auffassungen kein Parallelismus erreicht. Einen solchen gewinnt man bei der Auffassung des Sym., der den Tropus vom Wassertrinken auflöst durch *διαδοχή* »Nachfolge«. Von den betörten Israeliten (לָמוֹ geht auf עמו) wird das reichliche Wasser der verderblichen Lehre gierig eingeschlürft; vgl. Job 15 16. Pirqe Aboth 1 4. 11. Talmud Jerusch. Chagiga I 1 (angeführt bei Strack), wo zwei Rabbinen zu R. Josua sagen: Wir sind alle deine Schüler und trinken von deinem Wasser. Der Targ. umschreibt Jes 12 3 »Ihr schöpft Wasser« mit den Worten: Ihr hört eine neue Lehre. Vgl. Joh 4 7ff. 7 38. 39.

11 Sie sprechen: »Wo weiss denn Gott,
    »und ist ein Wissen bei dem Höchsten«?
12 Siehe, so sind Gottlose,
    und ewig ungestört mehren sie Vermögen.
13 Ja, umsonst habe ich mein Herz rein gehalten
    und meine Hände in Unschuld gewaschen,
14 Und bin den ganzen Tag geplagt,
    und alle Morgen ist meine Züchtigung da.
15‘ ’ Ich sprach: »‘Solches’ will ich aufzählen«;
    ja, dem Geschlecht deiner Söhne bin ich treulos geworden.
16 ‘Da’ sann ich darüber nach, es zu begreifen,
    ein Elend war es in meinen Augen,
17 Bis ich zu Gottes Heiligtümern kam,
    acht gab auf ihr Ende.

---

— מָלֵא ist Neutrum; die Konstruktion wie 74$_{15}$ Jes 28$_{4}$. **11** Der Vers enthält die Worte der irregeleiteten Frommen, die nunmehr ebenso sprechen, wie ihre Lehrmeister, vgl. 10$_{4. 11. 13}$. Dagegen ist v. **12** vermutlich wieder eine Betrachtung des Dichters, welche die Schilderung des Treibens und des Ergehens der Gottlosen abschliesst, vgl. Job 5$_{27}$ 8$_{19. 20}$. רשעים ist Subjekt, אלה Prädikat, und hat die Bedeutung von *tales* wie Job 18$_{21}$. — In 12b ist שלוי עולם Apposition zu dem Subjekt in הִשְׂגּוּ. Letzteres Verb ist mehr aramäisch als hebräisch. **13** Aus dem geschilderten Tatbestand zieht der Dichter die Folgerung. Wenn der Lauf der Welt ein solcher ist, wenn es den Gottlosen gut geht, so hat es also keinen Zweck, gottgemäss zu leben. Dem Sinne nach richtig schieben LXX zu Anfang des Verses *καὶ εἶπα* ein; אך, das die gewonnene Erkenntnis bestätigt, übersetzen sie gut mit *ἄρα*. Hier. fasst diesen und den folgenden Vers als Frage auf: *ergone frustra mundavi cor meum?* etc., vgl. Luther. — Zu 13b vgl. 26$_{6}$. **14** ריק aus v. 13 wirkt fort in der Bedeutung von חִנָּם. — לבקרים distributiv, G-K 123c. **15** Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »Wenn ich gesprochen hätte: ich will aufzählen wie —, siehe, das Geschlecht deiner Söhne hätte ich verraten«. Da aber die Aposiopese »wie —« hier in keiner Weise begründet ist, haben bereits LXX Hier. *οὕτως* dafür eingesetzt, und Aq. Theod. übersetzen *τοιαῦτα*, d. i. solche Dinge, wie die eben geschilderten. Danach wird zu lesen sein כָּמוֹהָ. Aber auch so befriedigt der Satz noch nicht, denn der Dichter hat ja tatsächlich solche Dinge aufgezählt, die eine gerechte Weltregierung vermissen lassen, und die Worte v. 13. 14 sind wirklich ein Verrat an Israels Glauben. Dies fühlend übersetzt Hier. mit Umstellung der beiden ersten Worte des Verses; *dixi »si narravero sic, ecce generationem filiorum tuorum reliqui«*. Einfacher ist es, אִם zu streichen, wodurch auch das Metrum gewinnt. Die beiden ersten Buchstaben von אמרתי waren am Ende der Zeile zum Ausfüllen der Lücke geschrieben und wurden dann fälschlich für ein selbständiges Wort gehalten. Der Sänger hat seinen Unwillen über die ungerechte Weltordnung nicht bezwingen können; er hat geredet mit seiner Zunge, vgl. den ganz ähnlichen Fall 39$_{4}$. Von dem Standpunkt aus, den er jetzt erreicht hat, und von dem aus v. 1 gesprochen ist, weiss er aber, dass dies Reden ein Verrat an Israels Glauben war; 15b ist also nicht ein hypothetischer Satz, sondern ein unbedingtes und offenes Bekenntnis der Schuld. Die Söhne Gottes sind die Israeliten, Dtn 14$_{1}$. Wer solche lästernde Reden führt, wie der Dichter es v. 13. 14 getan, hat sich damit losgesagt von der Gemeinde Gottes. **16** Die Erkenntnis seines Unrechts hat den Dichter darauf hingeleitet, nach der wahren Lösung des Rätsels zu forschen. Die Vokalisation וַאחשבה fasst 16a als Vordersatz eines Bedingungssatzes auf (G-K 108e); so Sym. Theod. *καὶ εἰ ἐλογιζόμην ἐπιγνῶναι, τοῦτο μόχθος ἐφαίνετό μοι.* Dagegen verstehn LXX Aq. Syr. Hier. Targ. das Wort als Aussage *et cogitavi.* Danach wird man mit mehreren Hss. וָאחשבה zu lesen haben. — Das Kethib הִיא geht auf זאת, das Qere הוא ist

18 Ja, auf schlüpfrigen Boden stellst du sie, stürzst sie hin in 'Trümmer'.
19 Wie sind sie im Augenblick zur Wüste geworden,
haben aufgehört, sind zu Ende gegangen durch Schrecken!
20 Wie einen Traum nach dem Erwachen, Herr,
verschmähst du, wenn du aufwachst, ihr Bild.
21 Als mein Herz erbittert war,
und Schmerz mir durch die Nieren schnitt,
22 Da war ich ein Tier und ohne Verstand,
war dir gegenüber ein Vieh.
23 Denn ich bin beständig bei dir,
du hältst mich bei meiner rechten Hand;

---

grammatisch attrahiert von עָמָל, vgl. Job 31 11. **17** Der Vers bezeichnet den Zeitpunkt, in dem das Rätsel für den Dichter gelöst wurde. עַד mit dem Imperf. zur Bezeichnung der Vergangenheit nach G-K 107c. Über den Kohortativ אָבִינָה nach עַד vgl. G-K 108h. Freilich beziehn alle Alten (LXX Sym. Hier. Targ.) beide Versglieder auf die Zukunft: *donec veniam ad sanctuaria dei, intellegam in novissimo eorum.* Danach würde der Dichter zur Zeit noch auf eine Lösung des Rätsels verzichten und sie erst von der Zukunft erwarten; inzwischen würde er sich damit begnügen, auf das schreckliche Ende der Frevler zu achten (so Olsh.). Aber der Verlauf des Gedichtes, besonders von v. 21 an, sowie das vorangestellte Thema v. 1 zeigt deutlich, dass der Dichter die Lösung seines Rätsels wirklich schon gefunden hat. — Was unter den Heiligtümern Gottes zu verstehn ist, ist zweifelhaft; ein Teil der Ausleger denkt an den Tempel, in welchem dem Dichter die Erleuchtung zu teil ward. Nach Hitzig dagegen sind es die *μυστήρια θεοῦ* Sap 2 22; »Ein solches Geheimnis war die geheime Absicht, welche Gott mit dem Glücke des Sünders verfolgte«. — **18—20** Das Ende der Frevler wird ausgemalt. **18** Das zeitliche Glück des Frevlers wird mit schlüpfrigen Wegen verglichen, auf denen man leicht zu Falle kömmt, 35 6. — לָמוֹ als Objekt, G-K 117n, ebenfalls ein Zeichen späterer Zeit. de Lag. will רַגְלֵמוֹ lesen. — לְמַשּׁוּאוֹת nach massor. Vokalisation *in loca fallacia* von נשא = נשה täuschen. Dagegen Sym. *εἰς ἀφανισμούς,* Hier. *ad interitum* = לִמְשֹׁאוֹת, Zph 1 15 Job 30 3, was durch v. 19 als richtig erwiesen wird. Das לְ ist das des Erfolges wie in v. 19. **20** Die Schnelligkeit des Unterganges der Frevler wird veranschaulicht unter dem Bilde eines schnell verfliegenden Traumes. Das מִן in מֵהָקִיץ hat temporale Bedeutung, G-K 119y. LXX Sym. Syr. Hier. (*evigilantis*) scheinen מֵהָקִיץ = מֵקִיץ gelesen zu haben. — בָּעִיר übersetzen LXX Syr. Hier. Luther: »in der Stadt«, was jedoch keinen befriedigenden Sinn gibt. Richtig das Targum: »beim Erwachen«, für בְּהָעִיר, G-K 53g. Dies הָעִיר ist aber nicht mit dem Targum auf das Erwachen der Gottlosen aus dem Todesschlaf zu beziehn, sondern ist das Erwachen Jahves zum Gericht. Wenn dies stattfindet, wird er jene glänzende Erscheinung der Gottlosen verachten, und es wird sich zeigen, dass all ihr Pomp nur wie ein Traum war. **21 f.** Von der eben gewonnenen Einsicht aus blickt der Dichter reuevoll und beschämt zurück auf seinen Zweifel an der göttlichen Weltregierung; er erkennt an, dass es eine grosse Torheit von ihm war, das Glück der Gottlosen zu beneiden. V. 21 ist Vordersatz, 22 Nachsatz. — Das nur hier vorkommende Hithpo. השתונן von שנן hat die Bedeutung »sich verwundet fühlen«; כליותי ist ein zu diesem Verb gehöriger Akkus. der näheren Beziehung wie v. 2. Hier. nach Aq. *et lumbi mei velut ignis fumigans* sprach אֵשׁ תּוֹנֵן aus vom aram. תְּנַן = hebr. עָשַׁן. **22** בהמות halten mehrere Neuere für den Namen des Nilpferdes (Job 40 15) als Bild der Dummheit. Besser das Targ. »den Tieren gleich« als verkürzte Vergleichung. — עִמָּךְ d. i. in meinem Verhältnis zu dir, wie 18 24. 26f. **23—26** Im Gegensatz zu dem Trugglück der Gottlosen schildert der Dichter nunmehr sein eignes reines und ewiges Glück, das in der steten und ungestörten Gemeinschaft mit Gott besteht. Auch in allen Leiden bleibt ihm diese Gemeinschaft mit seinem Gott, und ihr Wert ist unendlich viel höher als alle irdischen Güter, daher diese im Vergleich mit jener nicht in Betracht

24 Nach deinem Ratschluss wirst du mich leiten
und hernach mich zu Ehren annehmen.
25 Wen hab ich im Himmel ʿsonstʾ?
und ausser dir begehre ich nichts auf der Erde.
26 Ist hingeschwunden mein Fleisch und mein Mut —
der Hort meines Herzens und mein Teil ist ʿJahveʾ allezeit.
27 Denn die sich von dir entfernen, kommen ja um,
du vertilgst einen jeden, der buhlend abfällt von dir.
28 Ich aber, — die Nähe ʿJahvesʾ ist mein Gut;
Ich habe auf den Herrn Jahve meine Zuflucht gesetzt,
um alle deine Schickungen zu erzählen.

---

kommen können. Mit dieser positiven Ausführung über den unendlichen Wert der steten Gemeinschaft mit Gott hat der Dichter die erschöpfende Lösung des Rätsels gegeben, über dem er fast gestrauchelt wäre. **23** וַאֲנִי steht freilich im Gegensatz zu dem Frevler, begründet aber zugleich die Aussage von v. 22. **24** a Der Sänger stellt seine Sache Jahve anheim, denn er weiss jetzt, dass, was Gott tun wird, wohlgetan sein wird. **24** b übersetzt Hier. in Übereinstimmung mit der Akzentuation im wesentlichen richtig: *et postea in gloria suscipies me.* אַחַר als Adverb wie Gen 10 18. כבוד fasst er als Kasus adverbialis. Sym. (*καὶ ὕστερον τιμῇ διεδέξατό με*) sieht כבוד als Subjekt an; jedoch ist כבוד femininum nur dann, wenn es die menschliche Seele bezeichnet. Ich fasse es als Akkusativ der Richtung oder des Zieles nach einem Verb der Bewegung, vgl. Num 23 14 G-K 118 d. Dies Aufnehmen nach der Führung im Leben kann nur von dem Eingehn zu der göttlichen Herrlichkeit im Jenseits verstanden werden, vgl. I Tim 3 16 *ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ* = לָקַח בְּכָבוֹד. Die traurige Ansicht vom Schattenleben in der Scheol ist hier überwunden. Ew. u. a. verbinden gegen die Akzente אחר כבוד: »du erfasst mich hinter Ehre her«, d. h. »so dass ich Ehre erlange«. Aber Zch 2 12 אחר כבוד שלחני ist selbst zu undeutlich, um hier zur Erläuterung zu dienen, und לקח kann schwerlich mit אחר konstruiert werden (de Wette). Wellh.s Textesänderung וְאַחֲרֶיךָ בְּיָד »und dir nach ziehst du mich an der Hand« würde den Psalm um einen tiefen Gedanken ärmer machen, eine Tautologie zu 23 b enthalten und endlich בְּיָדִי (Gen 19 16) vorlangen. בְּיָד heisst ebenso wie بالذراع »mit Gewalt«, Jes 28 2; vgl. I Reg 20 42. Auch hegt Wellh. jetzt selbst Bedenken gegen seinen Vorschlag. Beer (ZATW 1901 S. 77) will lesen [תּוֹרֵנִי] וְאֹרַח כּ׳ »du wirst mich den Pfad der Ehre lehren«, was keineswegs besonders gut in den Zusammenhang passt. **25** Gott gegenüber sind alle andern Wesen und Güter im Himmel und auf der Erde wertlos. עִמְּךָ gehört dem Sinne nach auch zu 25a. Da aber 25a eine Hebung fehlt, ist vielleicht זוּלָתְךָ oder etwas Ähnliches ausgefallen. Himmel und Erde sind wieder rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt wie v. 9, vgl. Luthers schöne Übersetzung. **26** Das Perf. כלה bezeichnet die wirklich eingetretene Bedingung, G-K 159 h. Der Sänger ist wirklich hinsichtlich seines äusseren Menschen dem Untergange nahe, aber sein Herz hat einen festen Hort in seinem Gott gefunden. — חֶלְקִי im Gegensatz zu den irdischen Gütern der Gottlosen, vgl. 16 5. — 26 b hat eine Hebung zu viel. **27** f. כִּי begründet v. 26 b, besonders das לעולם; der Nachdruck liegt auf v. 28, während der Inhalt von v. 27 nur als Folie für das ewige Glück des Frommen dient. — רחקיך richtig LXX Hier. *qui elongant se a te*; derselbe Gedanke wird in 27 b unter dem von Hosea her bekannten Bilde des Ehebruchs ausgedrückt. Über מִן nach זנה vgl. G-K 119 ff. **28** קרבת אלהים gut Hier. *adpropinquare deo*; das wesentlich gleichbedeutende *ḳurb* ist im Arabischen Bezeichnung der unio mystica (Del.). — Zu שַׁתִּי vgl. G-K 73 d. — אדני ist Qere. — מלאכותיך bezeichnet die einzelnen Erweise der göttlichen Weltregierung gegenüber den Gottlosen wie den Frommen. Die jetzige Lesart der LXX *τὰς αἰνέσεις σου* ist nebst dem Zusatze *ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών* erst aus 9 15 in unsere jetzigen Handschriften eingedrungen; Hier. (s. Field) fand vor *τὰς ἐπαγγελίας σου.*

## *74. Gebet bei Verwüstung des Tempels.*

1 Ein Maskil von Asaph.
Warum, ʿJahveʾ, hast du verworfen immerdar,
rauchte dein Zorn über der Herde deiner Weide?
2 Gedenke deiner Gemeinde, die du vor alters erworben,
erlöst hast zum Stamm deines Eigentums,
Des Zionberges, auf dem du Wohnung genommen!
3 Erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern;
alles hat der Feind im Heiligtum verderbt.
4 Deine Widersacher brüllten inmitten deiner Versammlungsstätte,
stellten ihre Zeichen als Zeichen auf,

---

74

Die Entweihung und Verwüstung des Tempels zu Jerusalem, über welche dieser Psalm klagt, kann nur die durch die Chaldäer im Jahre 586 oder die durch die Syrer im Jahre 168 sein. Die zweite Annahme ist die älteste. Das Targum übersetzt נָבָל v. 22 durch מַלְכָּא טַפְשָׁא »ein törichter König«, womit ohne Zweifel Antiochus Epiphanes gemeint ist, der sich wegen seines Fanatismus für das Griechentum den Spottnamen *ἐπιμανής* statt *ἐπιφανής* zugezogen hatte. Auf dieselbe Zeit bezieht den Psalm unter den Älteren Theod. v. Mops. und ferner die meisten Neueren, auch Delitzsch. Die Gründe für diese Datierung hat am sorgfältigsten Hitzig zusammengestellt, auf den wegen der Einzelheiten verwiesen werden muss. Die Entscheidung liegt besonders in v. 8 und 9. Die Klage, dass kein Prophet mehr da ist, schliesst die Zeit des Jeremia und Ezechiel aus, während es im Gebet des Azarias v. 14 mit denselben Worten wie im Psalm heisst *οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης*. Synagogen (s. zu v. 8) sind allerdings vielleicht schon zur Zeit Esras entstanden, sicher aber nicht in vorexilischer Zeit vorhanden gewesen. Unter diesen Umständen können die aus v. 3 und v. 7 entnommenen Gegenargumente nicht in Betracht kommen. Die Klage, dass der Tempel in Brand gesteckt sei, erklärt sich zur Genüge aus dem Verbrennen der Tore durch die Syrer I Mak $4_{38}$ II Mak $1_8$ $8_{33}$. Und wenn nach I Mak $4_{38}$ in den Vorhöfen des Tempels Pflanzen wuchsen »wie in einem Walde oder wie auf einem der Berge«, so ist klar, dass die Trümmer von einem Dichter »ewige Trümmer« genannt werden konnten. Für die makkabäische Zeit spricht endlich die Klage über die Lästerung Jahves durch die Feinde v. 10. 18. 22 verglichen mit I Mak $2_6$ Dan $7_{8.\,25}$ $11_{36}$. Der Psalm ist hiernach gedichtet zwischen 168 und 165, dem Jahre der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus.

Metrum: Doppelvierer. Die mehrfachen Störungen des Metrums (v. 2. 4—7. 11. 12. 20. 21) treffen fast überall mit Störungen des Sinnes zusammen.

**1** Die von Jahve geweidete Herde ist Israel, $79_{13}$ $95_7$ $100_3$. **2** קנית קדם bei der Befreiung aus Ägypten. — In 2b ist ganz Israel als e i n Stamm aufgefasst, den Jahve zu seinem besonderen Eigentum bestimmt hat; Jer $10_{16}$ $51_{19}$. — Das letzte Glied ist noch von זְכֹר־ abhängig. זֶה steht, wie öfter auch זוּ, für אֲשֶׁר. Im Aramäischen ist dies durchgehender Sprachgebrach, vgl. G-K 138g. **3** Der Sänger bittet Jahve »einzuschreiten«, über die Trümmer hinzuschreiten, und sie zu mustern. LXX haben weniger passend *τὰς χεῖράς σου* für פעמיך. — למשאות wird zu punktieren sein wie $73_{18}$. Die Alten haben das Wort meistens nicht verstanden. LXX *ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν* von נשׂא. Der Ausdruck »e w i g e Trümmer« wird erläutert durch I Mak $4_{38}$. **4** Für מועדך haben viele Handschriften und LXX Targ. den Plural, wohl nach falscher Analogie von v. 8; gemeint ist jedenfalls der Tempel Thr $2_6$. — Unter den Z e i c h e n verstehn die Neueren meistens religiöse Symbole, wie Opferdienst, Räuchern u. dgl., und man erinnert daran, dass Sabbathfeier, Beschneidung u. s. w. verboten wurde, I Mak $1_{45}$ff. Aber bei der vorangehenden und folgenden Schilderung des Wütens der Feinde im Tempel handelt es sich

5 ⌜Wüten⌝ wie einer, der in die Höhe hebt
im Waldesdickicht die Äxte (?).
6 ⌜Abgehaun ist⌝ sein Schnitzwerk zumal;
mit Beil und Hämmern zerschlagen sie.
7 Sie haben dein Heiligtum in Brand gesteckt,
zum Boden entweiht die Wohnung deines Namens.
8 Sie sprechen in ihrem Herzen: »Ihre ganze Brut! —«;
sie haben alle Gotteshäuser im Lande verbrannt.
9 Unsere Zeichen sehn wir nicht, kein Prophet ist mehr da,
und niemand ist bei uns, der Kunde hat bis wann.
10 Bis wie lange, ⌜Jahve⌝, soll der Widersacher lästern,
soll der Feind deinen Namen ewig schmähn?

---

augenscheinlich um konkrete Gegenstände. Daher wird an militärische Zeichen zu denken sein. Hier. *posuerunt signa sua in tropaeum*; Athanasius: *λέγει δὲ τὰ καλούμενα παρὰ τοῖς στρατεύμασι σίγνα.* Solche Feldzeichen (vgl. Num $2_2$) der Heiden an heiliger Stätte stehn zu sehn, musste für jeden Juden ein herzzerbrechender Anblick sein. Das zweite אותות betrachtet Athanasius als einfache Wiederholung, die dem Entsetzen über diesen Anblick Ausdruck geben solle. Wahrscheinlicher meint der Dichter: ihre Zeichen als Zeichen des Sieges. **5** Der Text steht nicht fest, s. JprTh 1882 S. 645. Jedenfalls schildert der Vers wie der folgende das gewaltsame Zertrümmern des Tempels. Die Feinde wüten in ihm wie die Holzhauer im Walde, vgl. Jer $46_{22.\,23}$. יִוָּדַע kann nur bedeuten: Er (der Feind) wird erkannt als einer der u. s. w. Aber diese Ausdrucksweise ist sehr gezwungen und unnatürlich. Hier. bezieht nach Sym. das Versglied noch auf die Feldzeichen: *manifesta desuper in introitu* (בַּמָּבוֹא; *introitus* auch LXX Aq. Theod. Syr.); dann aber steht 5b völlig abgerissen da. Targ. hat יצלין (Dtn $25_3$ für hebr. הִכָּה) für יודע; danach möchte ich יָרֵעוּ lesen, vgl. v. 3. Aber damit ist, wie die fehlende Gliederung des Verses und das gestörte Metrum zeigt, höchstens ein Teil der Textverderbnis gehoben. Dasselbe gilt von v. 6. **6** ועת für וְעַתָּה »und schon«. LXX Syr. haben statt dessen *ἐξέκοψαν*. Die mangelnde Gliederung des Verses und die ungewöhnliche Schreibung ועת machen es wahrscheinlich, dass in diesem Wort ein Fehler steckt; vielleicht ist גֻּדְּעַת zu lesen, Jes $9_9$; wegen der Konstruktion vgl. G-K 145k. — פתוחיה Hier. Targ. *sculpturas eius*, I Reg $6_{29}$; dagegen LXX Sym. Syr. פְּתָחֶיהָ, und so noch Raschi, vgl. I Mak $4_{31}$. Das Suffix fassen die Ausleger neutrisch: »das Schnitzwerk davon«, sachlich auf מועדך v. 4 bezogen. **7** Zu der prägnanten Konstruktion לָאָרֶץ חִלְּלוּ vgl. G-K 119ee. Die Worte brauchen nicht zu besagen, dass der Tempel völlig abgebrochen wurde; schon das v. 5. 6 geschilderte Treiben war ein חלל לארץ. **8** נִינָם betrachten mit Luther mehrere Ausleger als Verbum »wir wollen sie plagen«, vom Qal יָנָה = הוֹנָה. Aber für das Suffix ָם ist Num $21_{30}$ eine unsichere Parallele; der Ausdruck »plagen« ist im Zusammenhange zu schwach, und alle alten Versionen (LXX Sym. Hier. Targ.) ausser Syr. (נובד אנון *perdamus eos*) fassen das Wort als Nomen (*ἡ συγγένεια αὐτῶν posteri eorum*), was es sonst immer bedeutet. Es ist eine Aposiopese, zu der sich das Verb נַכְחִיד $83_5$ leicht ergänzt. Dass sich das Wüten der Feinde gegen den Nachwuchs richtet, ist ein Zeichen besonderer Grausamkeit und sehr erklärlich, wenn das ganze Volk vernichtet werden sollte. — מועדי אל können nicht Feste sein (LXX Theod. Hier.), da diese nicht verbrannt werden, sondern nur Häuser oder Räume, die gottesdienstlichen Zusammenkünften dienen, Aq. Sym. *συναγωγάς*. Eine Synagoge heisst freilich in der Mischna gewöhnlich בֵּית כְּנֶסֶת, jedoch ist auch die Bezeichnung בֵּית וַעַד für Lehrhaus nicht selten s. Levy, vgl. auch v. 4 und Thr $2_{6a}$. An die alten gesetzwidrigen Höhenkulte (בָּמוֹת) zu denken, ist unmöglich, weil deren Vernichtung für einen frommen Israeliten kein Anlass zur Klage sein konnte. **9** Unter den Zeichen versteht ein Teil der Ausleger Sabbath und Beschneidung als Zeichen des Bundes, Gen $17_{11}$ Ex $31_{13.\,17}$. Andere denken an die früher von den

11 Warum ziehst du deine Hand und deine Rechte zurück?
heraus aus deinem Busen vertilge! (?)
12 Und 'Jahve' ist mein König von alters her,
der Heilstaten vollbringt mitten auf der Erde.
13 Du hast durch deine Macht das Meer gespalten,
hast zerbrochen die Köpfe der Ungeheuer auf dem Wasser;
14 Du hast zerschlagen die Köpfe des Leviathan,
hast ihn zum Frass gegeben einem Volke: Wüstenbewohnern.
15 Du hast gespalten Quelle und Bach,
du hast ausgetrocknet immerfliessende Ströme.
16 Dein ist der Tag, dein ist auch die Nacht,
du hast aufgestellt Leuchte und Sonne,
17 Du hast alle Grenzen der Erde gesetzt,
Sommer und Winter, du hast sie geschaffen.
18 Daran gedenke; der Feind lästert Jahve,
und ein törichtes Volk verhöhnt deinen Namen.

---

Israeliten erlebten Wunder. — Die Klage, dass kein Prophet mehr da sei, ist zur Zeit des Jeremias und Ezechiel unerklärbar. Thr 2 9 und Ez 7 26 setzen ihr Vorhandensein voraus. Vgl. dagegen I Mak 9 27 4 46 14 41. — יודע עד מה ist Synonym zu נביא. Zu עד מה vgl. 6 4. **11** Zu תשיב ist aus 11 b zu ergänzen אֶל חֵיקְךָ; eigentlich: du steckst sie immer wieder in den Busen (das faltige Gewand). Der Ausdruck ist eine Metapher für untätig sein. וימינך eine Häufung des Ausdrucks wie 44 4. Im zweiten Gliede scheint wieder eine constructio praegnans vorzuliegen, vgl. Targ. *e medio sinu tuo educ et consume.* כַּלֵּה ohne Objekt wie 59 14. Das Kethib חוקך scheint nur ein Schreibfehler zu sein. Übrigens ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch in v. 11 der Text korrupt. In v. 12a ist die fehlende Hebung vielleicht so herzustellen, dass man וְאַתָּה יהוה für ואלהים liest, vgl. Duhm. **12** Für מלכי haben LXX, jedenfalls dem Sinne nach richtig, *βασιλεὺς ἡμῶν.* Die Gemeinde spricht. — בקרב הארץ wie Ex 8 18, nämlich so, dass alle Völker Zeugen sind. **13** תנינים LXX Hier. *draconum* Aq. *κητῶν.* Gemeint sind Krokodile als Symbol der Ägypter, Jes 27 1 Ez 29 3. Anders KAT³ S. 507. 511. — על המים weil die Köpfe aus dem Wasser hervorragen. **14** לויתן ist von den תנינים nicht verschieden. Die Häupter bezieht das Targ. auf die Feldherren Pharaos. — Die Leichname wurden eine Speise der Schakale. עַם statt עָם bei konjunktivem Akzent. Von Tieren ist das Wort auch Prv 30 25 gebraucht. לציים steht als Apposition daneben: einem Volke, und was für einem! Einfacher ist der Ausdruck, wenn man ל vor ציים streicht: »dem Volke der Wüstenbewohner«. Aq. Quinta Targ. und die jüdischen Ausleger beziehn עם auf das israelitische Volk, vgl. JprTh 1882 ad loc.; daran knüpft sich die talmudische Sage, dass Gott in der zukünftigen Welt den Frommen von dem Fleische des Leviathan ein Mahl bereiten wird, B. bathra 74. Wie alt diese Haggada ist, zeigt Theod., der *λαῷ τῷ ἐσχάτῳ* übersetzt. Vgl. auch IV Esr 6 52. Apoc. Baruch § 29. Wellh. will לְעַס (Frass) für לְעָם lesen. Das aramäische Wort kömmt im AT. nicht vor und wäre neben מאכל eine Tautologie. Letzteres als Glosse zu streichen, verbietet aber das Metrum. **15** Vgl. Ex 17 6 Num 20 8. בקעת = du hast spaltend hervorgebracht. Im zweiten Gliede tritt dem Hervorbringen des Wassers in der Wüste das Austrocknen des Jordan gegenüber, Jos 3. Der Plural ist generisch gebraucht: Ströme wie der Jordan einer ist; ebenso Nah 2 7 vom Tigris. אֵיתָן ist als Substantiv gebraucht, vgl. 73 10. Das Wort steht im Gegensatz zu den im Sommer versiegenden Flüssen, daher nicht mit Sym. *ποταμοὺς ἀρχαίους,* sondern dem Sinne nach richtig Aq. Hier. Syr. Targ. *flumina fortia.* **16** Unter מָאוֹר verstehn Sexta Targ. den Mond als die Leuchte in der Nacht, vgl. LXX *ἥλιον καὶ σελήνην*; Hier. *luminaria* als Kollektivum. **17** Die Grenzen der Erde sind die, welche das Meer nicht überschreiten darf, Job 38 8f. **18** זאת beziehn die meisten Ausleger auf die im folgenden genannten

[19]Gib dem Tiere nicht preis die Seele deiner Taube,
das Leben deiner Elenden vergiss nicht für immer.
[20]Blicke auf den Bund, denn angefüllt sind
mit Erdendunkel die Wohnungen der Vergewaltigung (?).
[21]Lass den Bedrängten nicht beschämt heimkehren;
lass den Elenden und Armen deinen Namen preisen.
[22]Auf, ʿJahveʾ, führe deinen Streit,
gedenke an die Schmach, die dir beständig von einem Toren widerfährt.
[23]Vergiss nicht des Lärmens deiner Feinde,
des Tobens deiner Widersacher, das beständig hinaufsteigt.

## 75. *Jahves Gericht.*

[1]Dem Vorspieler, »Verdirb nicht«, ein Psalm, von Asaph ein Lied.

---

Schmähungen der Feinde; richtiger Olsh. auf das Vorhergehende. Der Satz: »der Feind lästert« gibt dann den Grund an, weswegen Jahve sich seiner früheren Machttaten erinnern soll, nämlich um durch ähnliche auch jetzt den Feind zum Schweigen zu bringen. **19** לְחַיַּת übersetzen LXX Hier. *bestiis*, Targ. *gentibus qui similes sunt ferae bestiae*, vgl. Ps. Salom. 13 3, wo die Römer *θηρία πονηρά* genannt werden. Es ist die alte Femininform, G-K 80f. Vielleicht ist mit 17 Codd. de Rossi לְחַיָּת auszusprechen. Mit חַיַּת im zweiten Gliede bildet es ein Wortspiel; daher ist die von LXX Hier. befolgte Vokalisation לחיות wohl nicht vom Dichter beabsichtigt. — Die schwache und unschuldige Turteltaube ist das Symbol des wehrlosen Volkes. Die Versionen erkennen das Wort תורך freilich nicht an. LXX Syr. *ἐξομολογουμένην σοι* = תּוֹדָךְ 76 11; Sym. Hier. Targ. in merkwürdiger Übereinstimmung *eruditam lege tua* mit Anspielung auf die תּוֹרָה. Vermutlich liegt dieser Übersetzung wieder eine Haggada zu Grunde. **20** LXX *εἰς τὴν διαθήκην σου* = לִבְרִיתֶךָ. Schrader und Budde lesen לָרְאוֹת statt לברית, vielleicht richtig. — Das folgende wird meistens übersetzt: »Denn angefüllt sind die dunkeln Stätten (die Schlupfwinkel) des Landes mit Wohnungen der Gewalttat«. Aber wie können die Schlupfwinkel, in denen die Israeliten sich verbergen, mit Wohnungen angefüllt werden? Sym. *ὅτι ἐπλήσθησαν τοῦ σκοτασμοῦ τῆς γῆς αἱ κατοικήσεις ἐν αἷς ἀδικεῖ[ται]*. Dies gibt jedenfalls einen Sinn. Finsternis ist ein Bild des Unglücks Jes 42 16; aber freilich bleibt der Zusatz אֶרֶץ befremdlich, und der in der Übersetzung »Erdendunkel« zum Ausdruck gekommene Begriff ist wohl zu modern. Auch hier scheint der Text korrumpiert zu sein, zumal da auch der Versbau holprig ist. **21** ישב vom Gebet vor Gottes Thron. **22** Wegen des Tones in קוּמָה und רִיבָה vgl. G-K 72s. — כל היום gehört zu חרפתך, nicht zu זכר.

75

Der Psalm ist das Gegenstück zu dem verzweifelnden Gebet in Ps 74. Jahve hat Wunder für die Seinen getan, und diese statten ihm dafür ihren Dank ab v. 2. Der Dichter führt darauf Jahve selbst redend ein mit der Erklärung, dass Er zur rechten Zeit eingreift; denn wenn alles verloren zu sein scheint, hat Er dafür gesorgt, dass die ewigen Ordnungen des Rechts nicht umgestürzt werden v. 3. 4. Darum mahnt der Sänger die gottlosen und rasenden Feinde, von ihren Angriffen abzustehn; denn Israel harrt nicht auf menschliche Hülfe, sondern weiss, dass Gott selbst Gericht übt, den Schwachen erhöht und den Starken erniedrigt und dem Gottlosen seinen Zornesbecher reicht 5—9. Darum jubelt und spielt Israel seinem Gott. Es weiss, dass es die Gottlosen vernichten wird, und ist stolzen Mutes im Bewusstsein seiner Kraft v. 10. 11.

Ältere (Theodor) und neuere Ausleger haben den Psalm auf die Niederlage der Assyrer zur Zeit des Hiskias gedeutet; Rudinger (zweifelnd), Hitzig, Olsh., Reuss auf die ersten Erfolge der Makkabäer unter Judas. Stade denkt an das Gericht der messianischen Zeit, durch das Israel zu seinem Recht kommt. Zweifellos ist, dass die

2 Wir danken dir, ˹Jahve˺, wir danken,
und ˹die deinen Namen anrufen˺ erzählen deine Wunder(?).
3 »Wenn ich den Zeitpunkt erfasse,
»so richte ich nach dem Recht.
4 »Wenn die Erde vergeht und alle ihre Bewohner —
»ich habe ihre Säulen festgestellt.« Sela.
5 Ich sage zu den Rasenden: Raset nicht,
und zu den Gottlosen: Hebt das Horn nicht hoch!
6 Hebt euer Horn nicht hoch gegen die Höhe,
redet nicht Vermessenes gegen den ˹Fels˺;

---

Feinde Heiden sind. Die vermessenen Reden gegen den Gott Israels können sich ebenso gut auf die Lästerungen des Rabsake Jes 36 13ff. vgl. 37 10ff. wie auf die des Antiochus Epiphanes beziehn, vgl. Dan 7 8. 11 I Mak 1 24 7 34 II Mak 9 4. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich; aber leugnen lässt sich nicht, dass der Psalm wie eine Antwort auf Ps 74 klingt, und augenscheinlich ist er deswegen vom Sammler an diese Stelle gesetzt worden.

Metrum: Doppeldreier; v. 9 zwei Sechser. v. 4a ist vielleicht כל, v. 9b ישתו als Glosse zu streichen; beide Stichen sind sonst zu lang. Zu v. 2 s. den Komm.

**2** Nach dem überlieferten Text וקרוב שמך ist zu übersetzen: »Und dein Name ist nahe«, d. h. deine hülfreiche Offenbarung. Jedoch entbehrt man ungern לָנוּ »uns«; auch stehn die letzten Worte »man erzählt deine Wunder« abgerissen da. In Anlehnung an LXX, die für וקרוב שמך *καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομά σου* haben, habe ich וְקֹרֵי בְשִׁמְךָ als Subjekt zu dem folgenden ספרו vorgeschlagen. Die, welche Jahves Namen anrufen, sind die israelitische Gemeinde. קֹרֵי für קֹרְאֵי mit Übergang des Verb ל״א in ל״ה nach G-K 77d. 74i. Im Aramäischen und nachbiblischen Hebräisch ist es die regelmässige Form. Der jetzige Fehler wurde durch die im biblischen Hebräisch ungewöhnliche Form hervorgerufen, vgl. jedoch 99 6. Ich halte diese Textesänderung auch jetzt noch im wesentlichen für richtig. Da aber das Metrum durch sie nicht zu seinem Recht kommt, wird noch eine weitere Korruption vorliegen. **3** Jahve wird redend eingeführt. כִּי ist nicht begründend (Luther), denn es ist noch nichts gesagt, das begründet werden könnte, sondern Zeitpartikel; so die alten Übersetzungen: LXX *ὅταν λάβω καιρόν.* Gemeint ist der rechte Zeitpunkt, den Jahve als solchen kennt, vgl. Hab 2 3. — Das Imperfect אשפט geben die Alten durch das Futur wieder; mit Hitzig ist wohl richtiger an das sich immer wiederholende Tun Gottes zu denken. **4** Das Partizip נמוגים von מוג empfiehlt es nicht, mit Olsh. in diesem Satz eine Schilderung dessen zu erblicken, was infolge des göttlichen Gerichts geschieht, vgl. Hier. nach Sym. *dissolvetur terra*; vielmehr ist es ein Umstandssatz zu 4b: wenn auch alle Welt vor Furcht vergeht wegen der herrschenden Ungerechtigkeit, Jahve hat dafür gesorgt, dass die Grundlagen der Erde, d. i. die Gerechtigkeit, doch fest stehn. **5** Nach den meisten Auslegern spricht auch hier und v. 6 noch Jahve. Allein das zwischeneintretende סלה macht es wahrscheinlich, dass jetzt der Dichter oder die Gemeinde redet, wie in v. 10, die infolge der Gewissheit des göttlichen Gerichts die Übermütigen mahnt, von ihrem Treiben abzustehn. Für diese Auffassung spricht auch der enge Zusammenhang zwischen v. 6 und v. 7, in welchem letzteren Jahve jedenfalls nicht mehr der Sprecher sein kann. — Das Perf. אמרתי ebenso wie die Perfekta v. 2 nach G-K 106i. — Das Horn hoch heben ist einerseits Bild des Stolzes und Hochmutes, andrerseits des drohenden Angriffs, Dtn 33 17. **6** מָרוֹם ist, wie im späten Hebräisch שָׁמַיִם, Bezeichnung Gottes. — Im zweiten Gliede fassen Aq. Quinta, Hier. Syr. Targ. עָתָק als Attribut zu צַוָּאר: redet nicht mit frechem Halse; dagegen Sym. *λαλοῦντες τραχήλῳ ἀνομίαν* als Objekt zu תדברו. Für das nackte צַוָּאר beruft man sich auf Job 15 26. LXX übersetzen dies Wort *κατὰ τοῦ θεοῦ.* Mit *θεός* geben sie regelmässig צוּר wieder, wenn dies Wort Gott bezeichnet. Sie lasen בְּצוּר. Diese Lesart wird durch

7 Denn nicht vom Aufgang und nicht vom Niedergang
und nicht von der bergigen Wüste —
8 Sondern ʿJahveʾ ist Richter;
diesen erniedrigt und jenen erhöht er.
9 Denn ein Becher ist in Jahves Hand mit schäumendem Wein voller [Mischung.
Und er schenkt davon; ja seine Hefen schlürfen, trinken alle Gottlosen [der Erde.
10 Ich aber ʿjubeleʾ ewiglich,
will spielen dem Gott Jakobs;
11 Und alle Hörner der Gottlosen will ich abschlagen;
hoch sollen ragen die Hörner des Gerechten!

---

den Parallelismus (למרום) als die ursprüngliche erwiesen. Auch im Psalm ist der Fels Israels gemeint, Jes 30 29 Dtn 32 4. 37 Hab 1 12. Derselbe Fehler findet sich Hab 3 13. Aq. Sym. Qu. Hier. Syr. Targ. בצואר. **7. 8** Die Warnung des 6. Verses wird damit begründet, dass Israel seine Hülfe und den Rächer für die ausgestossenen Lästerungen nicht von Menschen erwartet, da vielmehr Jahve selbst der Richter und Rächer sein wird. v. 7 ist eine Aposiopese; zu ergänzen ist etwa יָבֹא עֶזְרֵנוּ, vgl. 121 1. 2. Neben Osten und Westen bezeichnet die bergige Wüste den Süden Palästinas. Dass der Norden nicht mit genannt ist, wird daraus zu erklären sein, dass der lästernde Feind aus dieser Richtung gekommen ist, vgl. Dan 8 4 und Delitzsch. — Die obige Erklärung von מִדְבַּר הָרִים wird durch die Versionen (ausser Targ.) bestätigt, die *a solitudine montium* übersetzen. Auf Grund einer von Qimchi und durch Hss. bezeugten Lesart מִמִּדְבָּר (mit Qameṣ), die auch der Umschreibung des Targum zu Grunde liegt, haben einige Ausleger הָרִים für den Inf. Hif. von רום angesehn und übersetzt: »und nicht von der Wüste kommt Erhöhung« d. i. Errettung. Aber unmöglich kann die Wurzel רום in v. 7 einen ganz andern Sinn haben, als in v. 8. Der Vokalisation מִדְבָּר liegt die Auffassung des Targum zu Grunde, das hier vier Himmelsgegenden finden zu müssen glaubte und daher מִדְבָּר הָרִים als zwei asyndetisch nebeneinander stehende Ortsbezeichnungen auffasste: Wüste, d. i. die syrische Wüste im Norden; Berge, d. i. das idumäische Bergland. Vielleicht ist mit Wellh. zu lesen וּמֵהָרִים. **9** Die richterliche Tätigkeit Jahves wird veranschaulicht unter dem Bilde des Zornesbechers, den er den Heiden reicht, und den sie bis auf die Hefe austrinken müssen, vgl. zu 60 5. Dasselbe Bild braucht ein bei Rosenmüller angeführter arabischer Dichter: »Wir haben den Becher des Todes den Hudheiliten zu trinken gegeben, dessen Hefen Verwirrung und Schmach und Verachtung sind«. — חָמַר fassen alle alten Übersetzer als nähere Bestimmung zu יַיִן (οἶνος ἄκρατος u. dgl.), und Aq. (αὐστηροῦ) gebraucht dasselbe Wort wie Dtn 32 14 für חֶמֶר. Entweder ist חָמַר als Relativ zu fassen: »Wein, welcher schäumt«, oder es ist וְיַיִן חֶמֶר zu lesen. Das Waw ist das Waw concomitantiae wie Job 41 12 G-K 154 Fussnote b. — Da כוס durch das darauf bezügliche שְׁמָרֶיהָ als Feminin erwiesen ist, kann מָלֵא מֶסֶךְ nicht mit LXX Hier. auf den Becher bezogen werden, sondern nur auf den Wein. מֶסֶךְ bezeichnet daher den aus Gewürzen und sonstigen Zutaten bestehenden Zusatz zum Wein, durch den er kräftiger und berauschender gemacht wurde. — מִזֶּה auf den Wein zu beziehn. LXX *ἐκ τούτου εἰς τοῦτο* = מִזֶּה אֶל זֶה, vgl. Jer 25 17. 32. Darunter müssten die verschiedenen Völker verstanden werden, denen der Becher gereicht wird. Jedoch passt zu dieser Auffassung nicht das Verbum ויגר. — Für אך liest Wellh. אַף. **10** Bei אגיד »ich verkünde« fällt das Fehlen des Objekts auf; auch würde man den Kohortativ אַגִּידָה erwarten, vgl. Luther. LXX *ἀγαλλιάσομαι* lasen אָגִיל, was auch besser zum Parallelismus passt. **11** Der Wechsel des Duals קַרְנֵי und des Plurals קַרְנוֹת scheint in Bezug auf den Sinn bedeutungslos zu sein. — צדיק geben Theod. Syr. Targ. dem Sinne nach richtig durch den Plural *δικαίων* wieder; gemeint sind die Israeliten.

## 76. *Siegeslied.*

[1]Dem Vorspieler, zu Saitenspiel, ein Psalm, von Asaph ein Lied.
[2]⌜Jahve⌝ ist in Juda bekannt,
in Israel ist sein Name gross;
[3]Und in Salem erstand seine Hütte,
seine Wohnung auf Zion.
[4]Dort zerbrach er die Blitze des Bogens,
Schild und Schwert und Krieg. Sela.
[5]⌜Furchtbar⌝ bist du, herrlich,
herab von den ⌜ewigen⌝ Bergen.

---

76

Ein Siegeslied auf den Gott, der auf Zion thront und seiner Feinde Trutz zersplittert hat. In der noch nicht von Origenes bearbeiteten LXX führte der Psalm die Überschrift *πρὸς τὸν Ἀσσύριον;* in Übereinstimmung damit beziehn ihn die meisten Ausleger auf die Niederlage Sanheribs II Reg 19 Jes 37. Nach Inhalt und Ton ist er nahe verwandt mit Ps 46. 48. Unter der Voraussetzung, dass die Ähnlichkeit auf Nachahmung beruht, hat Rudinger ihn auf einen Sieg der Makkabäer bezogen, und ihm sind Hitzig und Olsh. gefolgt. Jedoch sieht der kraftvolle Psalm nicht wie eine Nachahmung aus. Andrerseits ist der starke Aramaismus in v. 6 im Zeitalter des Jesaias sehr auffallend. Stade deutet den Psalm auf das messianische Weltgericht.

Metrum: Doppeldreier; v. 6a Dreier; v. 6b. 8 Sechser; v. 12 Doppelvierer, aber wohl nicht ursprünglich.

v. **2—4** Jahve wird gepriesen als bekannt unter seinem Volk (v. 2), unter dem er seine Wohnung aufgeschlagen hat (v. 3), und das er gegen die Angriffe der Feinde geschützt hat (v. 4). **3** *Salem* ist abgekürzt aus Jerusalem, vgl. Gen 14 18; ähnliche Abkürzungen s. bei Rosenmüller. Der jetzige Name Jerusalems, *el-Quds* ist Abkürzung von *bêth el-Quds.* **4** שָׁמָּה = שָׁם II Reg 23 8 al. Die Worte können schwerlich etwas anders sagen, als dass Jerusalem der Schauplatz der feindlichen Niederlage war. Vielleicht ist שָׂמָה auszusprechen und dies zu v. 3 zu ziehn: »und seine Wohnung stellte er auf Zion auf«. — רשׁפי קשׁת übersetzt Hier. nach Sym. *volatilia arcus*, ebenso Raschi unter Hinweis auf 91 5. In einer bei Rosenmüller angeführten Stelle des Schah nameh heissen die Pfeile allerdings »starke Adler«; aber רשׁף, im Phönizischen ein mit Apollo identischer Gott, bedeutet die Flamme. Auch dieser Tropus für den Pfeil findet sich in der genannten Stelle des Schah nameh: »Starke Adler habe ich erregt, Pfeile, den Flammen gleich, habe ich auf ihn geschüttet«. Die Pfeile sind so genannt, weil sie schnell wie der Blitz dahinfahren. Houtsma (ZATW 1902 S. 329) will lesen: קֶשֶׁת רֶשֶׁף, und meint, מלחמה sei nicht, wie gewöhnlich angenommen, metonymisch für כְּלֵי מלחמה gebraucht, sondern bezeichne eine Waffe des Gewittergottes: »Jahve hat den Rešefbogen und die sonstige alte Waffenrüstung abgelegt und zerbrochen; er ist in den Augen der Seinigen ein anderer Gott geworden«. Allein v. 5ff. zeigt aufs deutlichste, dass Jahve die Waffenrüstung keineswegs abgelegt und zerbrochen, sondern sie grade aufs energischste gebraucht hat. **5** נָאוֹר Part. Nif. nur hier. So Sym. Syr. *ἐπιφανὴς εἶ.* Die übrigen Übersetzungen haben anders gelesen; Aq. *φωτισμός,* Hier. *lumen* = מָאוֹר, LXX *φωτίζεις* = מֵאִיר Ex 13 21; Theod. *φοβερός,* und so Targ. alternativ *fulgens terribilis* = נוֹרָא. Mit Rücksicht auf v. 8 und das zweifelhafte Nifal von אור wird dies als die ursprüngliche Lesart anzusehn sein. Ebenso wie im Psalm steht Ex 15 11 נוֹרָא und נֶאְדָּר nebeneinander. — מִן in מהררי verstehn alle Alten mit Recht als Präposition: »von . . . . herab«. Jahve schaltet von den Bergen herab, auf denen er thront. — הררי טרף deutet Theod. nach Ez 17 9: »fruchtbringende Berge« (*ἀπὸ ὀρέων καρπίμων*); jedoch kann

6 Ausgezogen wurden die trotzigen Streiter;
Sie sind entschlummert zu ihrem Schlaf, und allen Helden versagte der Arm.
7 Von deinem Schelten, Gott Jakobs,
ward betäubt so Wagen wie Ross.
8 Du, du bist furchtbar, und wer kann vor dir bestehn, sobald du zürnst?
9 Vom Himmel her liessest du das Urteil hören;
die Erde fürchtete sich und ward stille,
10 Als ⌜Jahve⌝ zum Gericht aufstand,
allen Elenden auf Erden zu helfen. Sela.
11 Denn des Menschen Grimm muss dich preisen,
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

weder טֶרֶף so gebraucht werden, noch würde das Prädikat der Fruchtbarkeit hier Anwendung finden können. Nach der von Aq. Sym. Hier. Targ. gegebenen Übersetzung *ἀπὸ ὀρέων ϑήρας* erklären die Neueren meistens: Berge oder Burgen (?), auf denen die Beute (des siegreichen Gottes) aufgespeichert ist. Und wenn der Text richtig ist, wird kaum eine andere Erklärung übrig bleiben. LXX *ἀπὸ ὀρέων αἰωνίων* haben gelesen מהררי עַד, und vermutlich hat Hitzig recht gesehn, wenn er in dem jetzigen טֶרֶף eine falsche Glosse für ursprüngliches עַד erblickt. Letzteres Wort bedeutet sowohl Ewigkeit wie Beute, vgl. Hab 3 6 und Gen 49 27. Die ewigen Berge sind die Berge Jerusalems. — v. 5 hat eine Hebung zu wenig. Vielleicht ist יהוה hinter אתה oder vor מהררי ausgefallen. — **6** אֶשְׁתּוֹלְלוּ eine aramaisierende Form für הִשְׁתּוֹלְלוּ, G-K 54a; das Hithpael (Ethpael) hat, ebenfalls nach aramäischem Sprachgebrauch, passive Bedeutung. Die trotzigen feindlichen Krieger wurden erschlagen und ihrer Waffen und Kleider beraubt. In dem Ausdruck אבירי לב kömmt das Herz als Sitz des Mutes in Betracht. — Der Schlaf ist der Todesschlaf, Jer 51 39. — Das letzte Glied lautet wörtlich: und nicht fanden alle Kriegshelden ihre Hände. Aber יָד hat seine eigentliche Bedeutung hier wie Jos 8 20 ganz verloren und ist soviel wie חַיִל Kraft, vgl. zu 73 24. מצא חיל bedeutet im Aramäischen »vermögen«. **7** Wagen und Ross steht metonymisch für die auf ihnen fahrenden oder reitenden Krieger. **8** מֵאָז אַפֶּךָ wie Rt 2 7 מֵאָז הַבֹּקֶר. Grätz schlägt vor מֵעֹז אַפֶּךָ »wegen der Stärke deines Zornes«. **9** Das Urteil, das Jahve vom Himmel her hören liess, war sein Eingreifen zu Gunsten seines Volks und die Vernichtung der Feinde. — Als Jahves Sitz erscheint hier der Himmel, während es v. 3. 5 Zion war. Diese zweifache Vorstellung ging auch 68 18. 19. 34f. neben einander her. — 9b ist die Folge von 9a. **11** Der Vers begründet oder erläutert den Gedanken von 9. 10, dass die feindliche Welt ruhig wird, wenn Jahve sich zum Gericht erhebt. Auch der Grimm des Menschen muss Jahve preisen, nämlich dadurch, dass er verstummt, wenn Jahve sich erhebt. So dient alles menschliche Toben nur dazu, Jahves Allmacht in um so hellerem Lichte erscheinen zu lassen. — Das zweite Glied ist sehr dunkel. Mit dem Targum verstehn viele Ausleger שארית חֵמֹת von dem Zorn Jahves, und Hitzig erblickt in dem ganzen Satze eine Zeitbestimmung zu 11a: »wenn du dich mit dem Reste (deines) Grimmes umgürtest«, nämlich um die Feinde zu vernichten. Der Plural חֵמֹת (Prv 22 24) ähnlich wie יְשׁוּעוֹת. Dafür dass der Zorn in den beiden Versgliedern auf verschiedene Personen bezogen werden könne, verweist Hitzig auf Apk 11 18. Aber es ist nicht recht klar, weswegen der Dichter von einer שארית des Zornes Jahves spricht. Deshalb haben andere חֵמֹת vom menschlichen Zorn verstanden und übersetzt: du gürtest d. i. schmückst dich mit dem Rest ihres Zornes. Auch dies ist wenig befriedigend. Nach LXX, die für תַּחְגֹּר *ἑορτάσει σοι* haben, wollte Ewald lesen תְּחָגֶּךָ im Sinne von תָּחֹג לָךְ »wird dir Feste feiern«, ein zu gezwungener Gedanke. Graetz konjiziert: כי חֲמָת אֲרָם תודך שארית חֲמָת תחרג »Denn Hamath in Aram wird dich bekennen, das Überbleibsel von Hamath wird erbeben«. Er verweist wegen Hamaths auf Zch 9 2 und auf II Reg 16 9, aus welcher Stelle er schliesst, dass bei der Deportation der Einwohner von Damaskus durch Tiglath Pileser auch von

12 Gelobt und bezahlt die Gelübde Jahve, eurem Gott;
alle, die rings um ihn her sind, sollen Gabe bringen dem Furchtbaren,
13 Der den Übermut der Fürsten abmäht,
furchtbar den Königen der Frde ist.

## *77. Gebet in grosser Not.*

1 Dem Vorspieler, nach Jeduthun, von Asaph ein Psalm.
2 Rufen will ich zu ʿJahveʾ und schreien,
rufen will ich zu ʿJahveʾ, dass er auf mich höre.
3 In der Zeit meiner Not suche ich den Herrn;
meine Hand ist ausgestreckt in der Nacht und wird nicht müde;
Meine Seele will sich nicht trösten lassen.

---

Hamath nur ein Rest zurückblieb. Man sieht aber nicht ein, weshalb grade diese dezimierte Stadt als Repräsentant der zukünftigen Bekenner Jahves genannt sein sollte. Vgl. noch ZATW 1896 S. 324. **12** Die Israel zuteil gewordene Hülfe ist ein Anlass zum Dank für Israel selbst; zugleich aber veranlasst diese Rettungstat die Heiden, dem starken Gott Israels huldigend zu nahen. Im ersten Gliede wendet sich die Aufforderung an Israel; im zweiten an die benachbarten heidnischen Völker. כל סביביו ist von der Akzentuation richtig als Subjekt zum folgenden gezogen. Das Suffix in סביביו geht auf Jahve, der in Israels Mitte thront. »Die um ihn her sind« sind also diejenigen, welche in Israels Umgebung wohnen. — מורא ist Jes $8_{13}$ der Gegenstand der Furcht, dort freilich mit dem Suffix »euer Schrecken«. LXX Hier. übersetzen *terribili* wie v. 8. **13** Zu יבצר vgl. Apk $14_{18.\,19}$. רוח wird soviel wie גבה רוח Prv $16_{18}$ sein, vgl. Job $15_{13}$.

77

Der Sänger ringt im Gebet mit Jahve und mit sich selbst. Immer aufs neue versucht er, den Frieden der Seele zu gewinnen, aber er kann nicht zur Ruhe und zum Frieden kommen. Da erinnert er sich selbst und seinen Gott an dessen frühere Taten für sein Volk; er erinnert daran, wie Jahve Israel in früherer Zeit mit kraftvollem Arm aus Ägypten befreit und es durch Moses und Aaron geleitet hat. Durch die Erinnerung an die Vorzeit will er die Nöte der Gegenwart überwinden.

Es ist anerkannt, dass es sich in dem Psalm nicht um die persönlichen Verhältnisse des Dichters handelt, sondern dass er im Namen des Volkes spricht. Der Hinweis auf die Erlösung aus Ägypten genügt als Beweis hierfür. Aber freilich muss der Dichter die Not seines Volks aufs tiefste empfunden haben, um in der Weise, wie er es getan, dem Ausdruck zu geben, was die Herzen aller seiner Zeitgenossen erfüllte. Theod. v. Mops. hat den Psalm auf die Nöte nach dem Exil gedeutet, und weiter herabzugehn liegt keine Veranlassung vor. Jedenfalls ist er später als Hab 3, da v. 17—20 des Psalms mehrfache Anklänge an Hab $3_{10.\,11.\,15}$ enthalten, vgl. Hitzig und Hupf.

Den abrupten Schluss und das Fehlen jeden Hinweises auf die Gegenwart am Ende des Psalms erklären Rosenmüller u. a. daraus, dass er nicht vollständig erhalten ist, während Tholuk der Ansicht ist, dass der Dichter sein Lied nicht zu Ende geführt hat. Aber so gut wie Ps 78 plötzlich mit David schliesst, konnte es dem Dichter von Ps 77 genügen, nur die grosse Zeit des Auszuges aus Ägypten als Gegenbild der jetzigen gedrückten Lage aufzurollen.

Metrum: Doppeldreier. Der einzige Doppelvierer v. 3ab wird auf irgend einem Fehler beruhn. v. 3c. 17c. 18c. 19c. 20c einfache Dreier.

**2** Wegen des Kohortativ ואצעקה kann der Vers nicht mit LXX Hier. (*voce mea ad deum clamavi . . . et exaudivit me*) als Aussage aufgefasst werden, was der Sänger getan hat, sondern was er tun will: der Sänger nimmt sich vor zu beten. Zu קולי ist

4 Ich will ʿJahvesʾ gedenken und seufzen,
will sinnen, — und mein Geist verschmachtet. Sela.
5 Du hältst meiner Augen Lider;
ich bin verstört und sprachlos.
6 Ich denke nach über die Tage der Vorzeit,
der längst vergangenen Jahre ʿgedenke ichʾ.
7 Mein Saitenspiel ist in der Nacht bei mir;
ich sinne, und es forscht mein Geist.
8 Wird der Herr denn für ewige Zeiten verstossen
und nie mehr gnädig sein?
9 Ist seine Huld für immer zu Ende?
hat die Verheissung aufgehört für Geschlecht und Geschlecht?
10 Hat Gott denn vergessen gnädig zu sein?
oder im Zorn sein Erbarmen verschlossen? Sela.
11 Da sprach ich: »Das ist meine Wunde,
dass die Rechte des Höchsten sich geändert hat«.
12 Ich verkünde die Taten Jahs,
denn ich will deines Wunders in der Vorzeit gedenken

---

ein Verb wie »erschalle« zu ergänzen. — והאזין ist Perf. cons., G-K 63o. — Statt אלי־ lies des Metrums wegen לִי. **3** Das Perfekt דרשתי־ dient zum Ausdruck der erfahrungsmässigen Tatsache, G-K 106k. Was der Sänger allezeit in der Not getan hat, das tut er auch jetzt. — נגרה Sym. *ἐκτέτατο*, Hier. *extenditur*. Das Wort wird Thr 3 49 vom Auge gebraucht, das unaufhörlich Tränen vergiesst. Targ. setzt auch hier das Auge statt der Hand ein, während LXX *ἐναντίον αὐτοῦ* נֶגְדּוֹ lasen. Im Syrischen bedeutet נגר »in die Länge ziehn«, von wo aus die Bedeutung »ausgestreckt sein« nämlich zum Gebet, sich rechtfertigen lässt. **4** Die Seele hat die ersehnte Ruhe noch nicht gefunden. Daher richtet der Sänger aufs neue seine Gedanken auf Gott, wenn auch unter Seufzen. Wegen der Form ואהמיה vgl. zu 57 2. **5** Vor Kummer ist der Sänger schlaflos (vgl. v. 3. 7), und Gott ist es, der ihn nicht schlafen lässt. Weniger gut lasen Sym. Hier. אָחֲזוּ. **6** In dieser schlaflosen Unruhe denkt der Sänger über Jahves frühere Taten für Israel nach; er leitet damit das Thema des zweiten Teils v. 12ff. ein. — אזכרה ist mit LXX Sym. Syr. aus v. 7 zu v. 6 zu ziehn, und v. 7 der Haupttrenner zu לבבי zu setzen. **7** Von der schönen Vergangenheit will der Sänger zu seinem Troste zu der Harfe singen. — Statt ויחפש (so auch Aq. Targ.) lasen LXX Sym. Theod. Syr. Hier. ואחפש (*perscrutabam animum meum*). Das Imperf. consec. drückt die Folge des eben ausgesprochenen Entschlusses aus. **8—10** Diese Verse bilden den Inhalt des Forschens. Die Fragen haben den Sinn, dass es doch nicht so sein könne. **9** אֹמֶר ist das Verheissungswort, wie sonst אִמְרָה. Nestle liest אֱמֶת wegen des Parallelismus. **10** חַנּוֹת Inf. von חנן nach Analogie der Verba ל"ה, G-K 67r. **11** Der viel erklärte Vers wird von Hier. und der Hauptsache nach ebenso von Aq. Sym. Theod. Quinta Syr. Targ. wiedergegeben: *et dixi; imbecillitas mea est haec, commutatio dexterae excelsi.* חַלּוֹתִי von חלל wie חנות v. 10, eigentlich: das Verwundetsein, vgl. Sym. *τρῶσίς μου.* Aq. *ἀρρωστία μου* und Hier. *imbecillitas mea* sprachen חֲלוֹתִי aus. היא ist Neutrum und weist auf 11b hin. Das Forschen hat den Sänger zu der Erkenntnis geführt, dass der Grund seines Leidens in einer Änderung des Verhaltens Jahves zu Israel besteht. Jahves früher so starke Rechte scheint schwach geworden zu sein. Darum preist er von v. 12 an Jahves frühere Taten für sein Volk, um ihn dadurch zu bewegen, auch jetzt wieder wie in alter Zeit zu handeln. Mehrere neuere Ausleger haben שנות als Plural von שָׁנָה angesehn. Delitzsch übersetzt: »drauf sag' ich mir: mein Leidensverhängnis ist das, Jahre der Rechten des Höchsten«, und erläutert: »es sind Jahre . . ., welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe, gestaltet und mir zugemessen hat«. Es ist aber bedenklich, שנות anders zu fassen als die gesamte alte Tradition; auch LXX haben *ἀλλοίωσις.* **12** Nun folgt

13 Und über all dein Tun nachdenken
und über deine Werke sinnen.
14 ˹Jahve˺, hehr ist dein Weg;
wer ist ein grosser Gott wie ˹Jahve˺?
15 Du, du bist Gott, bist ein Wundertäter;
du hast deine Macht unter den Völkern kund getan;
16 Du hast dein Volk mit dem Arm erlöst,
die Söhne Jakobs und Josephs.
17 Die Wasser sahen dich, ˹Jahve˺,
die Wasser sahen dich, bebten,
Und es zitterten die Fluten.
18 Die Wolken strömten Wasser,
die Himmelswolken donnerten,
Und deine Pfeile fuhren hin und her.
19 Es erschallte der Donner deines Rades;
Blitze erleuchteten den Erdkreis,
Die Erde erbebte und schwankte.
20 Durch das Meer . . . ging dein Weg,
deine Pfade durch grosse Wasser,
Und deine Spuren wurden nicht erkannt.
21 Du führtest dein Volk wie eine Herde
durch Moses und Aarons Hand.

---

die Verkündigung der früheren Taten Jahves. Das Qere אזכר wird freilich von allen alten Versionen (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.) bestätigt, aber das Kethib אזכיר gibt einen weit besseren Sinn, vgl. Jes $63_{7}$ff. — מקדם gehört nicht zu אזכרה sondern zu פלאך. **13** והגיתי ist Perf. consec. **14** Der W e g Jahves ist sein Walten. — קדש ist hier nicht die sittliche Heiligkeit, sondern die Majestät Jahves, die sich in der Erlösung seines Volkes offenbarte. Parallel damit steht גדול, vgl. Ex $15_{11}$. — Für כאלהים haben LXX *ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν,* Targ. »wie der Gott Israels«. Der Dichter schrieb כיהוה. **15** האל *ὁ θεός,* d. i. der wahre Gott; vgl. das Schibboleth des Islam *la ilaha ill' allahu = οὐκ ἔστι θεὸς εἰ μὴ ὁ θεός.* — עשה פלא ist nicht nähere Bestimmung zu האל, denn dann müsste es den Artikel haben, sondern zweites Prädikat zu אתה. Einfacher wird der Satz, und das Metrum gewinnt, wenn man mit Wellh. אל (ohne ה) liest: »Du bist ein Gott, der Wunder tut«. Möglich wäre auch אתה הא אל, worin הוא nach aramäischer Weise zur Verstärkung von אתה dient. **16** בזרוע nämlich נטויה $136_{12}$ Ex $6_{6}$. Vgl. auch zu $73_{24}$. — Die S ö h n e J a k o b s u n d J o s e p h s sind das Volk selbst. Joseph ist nach dem Targum neben Jakob deswegen genannt, weil er als Erhalter der Israeliten in Ägypten gleichsam ihr zweiter Vater wurde. Andere denken einfach an Ephraim und Manasse. **17** Die Wasser des roten Meeres gerieten in Beben, als Jahve in furchtbarer Gewittererscheinung nahte, um sein Volk hindurchzuführen. ראוך מים ganz wie $114_{3.5}$. — יחילו für ויחילו. **18** Die Theophanie in der Form des Gewitters. זרמו Aq. Hier. Targ. *excusserunt* (*aquas nubila*); es ist nicht Pual sondern Poel, G-K 55b. — Der Plural חצצים von חץ nur hier; die Blitze sind gemeint. **19** גלגל erklären die Neueren als Wirbelwind, was nicht erweislich ist; dagegen alle Alten (LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) als Rad; Hier. *vox tonitrui tui in rota* mit der Erläuterung: *quod ad similitudinem sonitus rotae tonitrua mugiant.* Es ist das Rad oder die Räder (Sym. *ἐν τοῖς τροχοῖς*) des göttlichen Kriegswagens gemeint, deren Rollen den Donner verursacht, vgl. Hab $3_{8}$ Jo $2_{5}$. Wörtlich: »Horch, dein Donnern mit dem Rade«. **20** Im ersten Gliede fehlt eine Hebung. Hinter בים scheint ein Wort ausgefallen zu sein, vgl. den Pasek. Targ. ergänzt בימא דסוף »durch das Schilfmeer«; doch genügt das nicht. — Den Plural שביליך bezeugen mit dem Kethib LXX Syr. Hier. Der Singular (Qere und Targ.) ist wohl nur durch den vorhergehenden

## 78. *Warnender Rückblick auf Israels Geschichte.*

1 Maskil von Asaph.
Vernimm, mein Volk, meine Lehre,
neigt euer Ohr den Worten meines Mundes.
2 Ich will meinen Mund mit einem Spruch auftun,
will Rätsel aus der Vorzeit hervorsprudeln lassen.
3 Was wir gehört haben und erfahren,
und unsere Väter uns erzählten,

---

Singular דרך veranlasst. — Die Fussspuren wurden nicht erkannt, weil sie durch das Wasser gingen; der Satz dient dazu, das Wunderbare des Durchzuges hervorzuheben.

78

Der Dichter führt seinen Zeitgenossen die alte Geschichte Israels zur Warnung und Ermahnung vor. Nach einer Einleitung, welche die Aufmerksamkeit erweckt und in die Nennung des Themas ausläuft (v. 1—8), behandelt er zunächst eine erste Reihe von Wundern, die beim Auszuge aus Ägypten stattfanden: Durchzug durch das rote Meer, Leitung durch Wolke und Feuersäule und Wasserspendung in der Wüste 9—16. Trotzdem sündigte das Volk weiter und zweifelte an Jahves Allmacht. Manna und Wachteln gaben den Beweis derselben, zugleich mit ihm brach das Strafgericht über Israel herein 17—31. Dennoch fuhr es fort zu sündigen; wohl wandten sie sich in der Not bittend an ihren Gott, aber ihr Herz hielt nicht fest zu ihm, und nur der Barmherzigkeit Jahves war es zu verdanken, dass sie nicht ganz vernichtet wurden 32—39. Jahves Barmherzigkeit und Israels Undank wird nun weiter an den ägyptischen Plagen und der Führung des Volkes nach Kanaan dargetan 40—55. Auch hier sündigte Israel weiter; daher gab Jahve seine Wohnstätte in Silo auf und überlieferte das Volk den Feinden 56—64. In der grössten Not aber erhob er sich wieder, schlug die Feinde, erwählte den Zion an Silos statt als seinen Wohnsitz und liess das Volk durch David, seinen Auserwählten, weiden 65—72.

Nahe verwandt mit unserm Psalm sind Ps 105—107. Die Verwendung der alten Geschichte zu erbaulichen Zwecken findet sich allerdings schon bei Hosea, gehört aber in dieser Ausführlichkeit gewiss erst der nachexilischen Zeit an, in der die geschichtlichen Bücher und besonders der Pentateuch abgeschlossen vorlagen. Die Darstellung der ägyptischen Plagen im Psalm weicht von der im Exodus eingehaltenen Reihenfolge ab. Delitzsch und Cheyne meinen daher, der Dichter habe die jahvistische Erzählung (JE) benutzt, und Rothstein (in ZwTh 1900) wandelt dies dahin ab, dass der Psalm lediglich J voraussetze. Die äusserste zeitliche Grenze nach unten für sein Entstehen sei das Exil. Duhm dagegen setzt ihn in die Zeit des Johannes Hyrkanus und bezieht ihn auf die Samaritaner.

Metrum: Doppeldreier; v. 20a. 31a. 38a. 45. 56 Sechser; 31b. 49c. 50c. 55c einfache Dreier; 5cd. 33. 46—48 Fünfer; 12. 24. 25. 53 lassen sich zur Not als Doppeldreier, besser als Doppelvierer lesen. Auch sonst sind einige Anstösse vorhanden. Vielleicht ist zu lesen 11a עלילות יהוה; 27 עליהם zu streichen (aus v. 24); desgl. v. 55 שבטי. 36a scheint zu kurz zu sein. 19a zählt אמרו, und 21a לכן im Metrum nicht mit.

**1—8** Diese Verse bilden den Eingang. Der Dichter erregt zunächst die Aufmerksamkeit und teilt mit, wovon er sprechen will, nämlich von Israels wunderbarer alter Geschichte v. 1—4. Dann begründet er sein Unternehmen mit dem göttlichen Gebot, das was Israel erfahren hat, den Nachkommen zu erzählen, damit diese ihr Vertrauen auf Jahve setzen und nicht wie die Väter abtrünnig werden v. 5—8. 2 משל und חידות wie 49 5 und wohl von dort entlehnt. Der Dichter nennt seinen Psalm eine Parabel (מָשָׁל), weil er eine Lehre für seine Hörer enthält. Von Rätseln kann er sprechen, weil

4 Wollen wir ihren Söhnen nicht verhehlen,
indem wir dem späteren Geschlechte erzählen
Den Ruhm Jahves und seine Macht
und seine Wunder, die er getan.
5 Denn er stellte eine Mahnung in Jakob auf
und gab eine Weisung in Israel,
Als er unsern Vätern gebot,
sie ihren Söhnen bekannt zu machen,
6 Damit es das spätere Geschlecht erfahre, die Söhne, die geboren würden,
sie aufträten und es ihren Söhnen erzählten,
7 Und sie auf ʿJahveʾ ihr Vertrauen setzten,
die Taten Gottes nicht vergässen und seine Gebote hielten,
8 Und nicht wie ihre Väter würden,
ein widerspenstiges, trotziges Geschlecht,
Ein Geschlecht, unachtsamen Herzens,
dessen Geist nicht treu zu Gott hielt.
9 Die Söhne Ephraims, gerüstete Bogenschützen,
kehrten um am Tage der Schlacht.
10 Sie hielten den Bund ʿJahvesʾ nicht
und weigerten sich, nach seinem Gesetz zu wandeln,
11 Und vergassen seine Taten
und seine Wunder, die er sie hatte sehn lassen.

---

sowohl die in dem Psalm erzählten Taten Jahves als auch das Verhalten der Väter unbegreiflich sind. **3** Der ganze Vers bildet das Objekt zu לא נכחד v. 4. Andere beziehn אֲשֶׁר auf חידות v. 2 zurück; in diesem Falle sind als Objekt zu נכחד die Worte תהלות וגו׳ zu betrachten. — Statt »ihren Söhnen« v. 4 hätte der Dichter auch »unsern Söhnen« sagen können; aber auch die spätesten Generationen sind Söhne der Urväter. **4** LXX Hier. (*non sunt abscondita a filiis eorum*) sprachen נִכְחַד aus. — מספרים bezieht sich auf das Subjekt in נְכַחֵד. — Die von der Akzentuation etwas abweichende Abteilung der Worte ist durch das Metrum gefordert. **5** Das Waw cons. in ויקם ist begründend, G-K 158. — עדות und תורה gehn auf das Gebot Dtn $4_{9}$. Ersteres übersetzt Sym. gut *διαμαρτυρίαν*, Hier. *contestationem*, vgl. הֵעִיד. — Bezieht man mit LXX אשר als Relativpartikel auf תורה, »welche er unsern Vätern gebot«, so ergibt sich eine Tautologie; אשר wird daher besser als Konjunktion im Sinne von ὅτε verstanden. — Das Suffix in להודיעם bezieht sich auf die v. 4 genannten Wunder Jahves. **6** Das nach LXX und Akzentuation zu 6a gehörige בנים יולדו ist eine frostige Erklärung zu דור אחרון. Dieser Anstoss fällt fort, wenn man mit Hier. die zwei Worte zu 6b zieht: [»damit] die Söhne, die geboren würden, auftreten u. s. w.«. Da sie aber im Metrum überschiessen, werden sie als Glosse zu streichen sein. Ebenso 7c ומצותיו ינצרו. — יקומו ist noch abhängig von למען. Für die Bedeutung vgl. Dtn $19_{16}$. **8** לא הכין לבו nämlich אֶל יהוה, vgl. v. 37 I Sam $7_{3}$ Job $11_{13}$ II Chr $20_{33}$. Der Ausdruck bezeichnet nicht eigentlich den Wankelmut, sondern die Unachtsamheit. Im nachbibl. Hebr. ist כִּוֵּן לֵב לשמים (= bibl. הֵכִין) »die Aufmerksamkeit auf Gott konzentrieren«, und כַּוָּנָה »die Andacht« (Haupt). **9** Der Vers spricht, wenn im eigentlichen Sinne verstanden, von Feigheit oder Verrat der Ephraimiten im Kriege. Da aber von Krieg hier nicht die Rede ist, erklären die meisten Ausleger den Ausdruck unter Vergleich von v. 57 bildlich, und meinen, dass die Erklärung v. 10 folge. Schwerlich aber konnte das Festhalten am Bunde mit Jahve unter dem Bilde eines Krieges vorgestellt werden. Dazu kommt, dass die Vorwürfe v. 10ff. ebenso gut die Judäer wie die Ephraimiten treffen, und auf die letzteren allein ist im folgenden durch nichts hingewiesen. Endlich schliesst sich v. 10 trefflich unmittelbar an v. 8 an. Unter diesen Umständen halte ich es mit Hupfeld und Hitzig für sicher, dass der Vers ein späteres Einschiebsel ist. Hierfür spricht auch der Mangel des Metrums und des Paral-

12 Vor ihren Vätern tat er Wunder
im Lande Ägypten, im Gefilde von Zoan.
13 Er spaltete das Meer und liess sie hindurchgehn
und brachte das Wasser zum Stehn wie einen Damm.
14 Er leitete sie mit der Wolke am Tage
und die ganze Nacht mit Feuerschein;
15 Er spaltete Felsen in der Wüste
und tränkte wie mit Fluten in Fülle,
16 Liess Bäche aus den Felsen kommen
und Wasser herabfliessen gleich Strömen.
17 Doch sündigten sie weiter wider ihn,
indem sie sich wider den Höchsten empörten in der Steppe.
18 Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
indem sie Speise für ihr Gelüste forderten,
19 Und redeten wider ˹Jahve˺; sie sprachen: »Kann Gott
»einen Tisch in der Wüste decken?
20 »Er hat ja den Felsen geschlagen, dass Wasser flossen und Bäche strömten;
»Wird er auch Brot geben können,
oder Fleisch seinem Volke verschaffen?«
21 Darum hörte Jahve und entrüstete sich,
und Feuer entzündete sich in Jakob,
Ja Zorn stieg auf gegen Israel,
22 Weil sie nicht an ˹Jahve˺ glaubten
und nicht auf seine Hülfe vertrauten.
23 Und er gebot den Wolken droben
und öffnete die Türen des Himmels,
24 Liess Manna zur Speise auf sie regnen
und Himmelskorn gab er ihnen.
25 Brot der Gewaltigen ass ein jeder,
Zehrung sandte er ihnen in Fülle.
26 Er liess den Ost am Himmel aufbrechen
und führte durch seine Macht den Süd herbei,
27 Liess Fleisch auf sie regnen wie Staub,
und wie Meeressand fliegende Vögel,

---

lelismus. Wodurch er hierhergekommen ist, wird sich schwerlich ausmachen lassen; Hitzig erinnert daran, dass er mit v. 57 das Wort קשת und die Wurzeln הפך und רמה gemeinsam hat. Zu נשקי קשת vgl. I Chr 12 2 II Chr 17 17. רֹמֵי (Jer 4 29) ist Apposition zu נשקי Jer 46 9. **12** Hier beginnen die historischen Details. — Zoan d. i. Tanis, vgl. Num 13 22, wird vom Dichter als Residenz des Pharao zu Mosis Zeit genannt; vgl. darüber Riehm, HbA². s. v. Zoan. Die Bezeichnung »Gefilde Zoans« für das weitere Gebiet des Ortes findet sich auch auf ägyptischen Denkmälern, s. Riehm, ibid. **13** Vgl. Ex 15 8. **14** Vgl. Ex 13 21. **15. 16** Vgl. Ex 17 Num 20. — רבה ziehn LXX Hier. zu תהמות (*quasi de abyssis magnis*); da sich dies aber sprachlich nicht rechtfertigen lässt, so wird man es besser als Adverb ansehn, G-K 132h. Graetz emendiert עֲרָבָה. Aber für die Steppe war das Wasser nicht bestimmt. **16** ויוצא statt ויוצא, G-K 74l. **17** לַמְרוֹת für לְהַמְרוֹת, G-K 53q. **18** Sie versuchten Gott, d. i. sie stellten seine Macht auf die Probe, Ex 17 3. 4. **21** שמע ist Nebenbestimmung zu ויתעבר: er entrüstete sich, als er es hörte; ebenso v. 59. — 21c hält Rothstein wohl mit Recht für eine Glosse. **23** Der Zorn Jahves bleibt zunächst unberücksichtigt, und es wird nur die Gewährung der Bitte berichtet; die damit verbundene Strafe wird v. 30f. nachgeholt. **24** Himmelskorn nach Ex 16 4, vgl. 105 40. **25** אבירים LXX richtig *ἀγγέλων*, vgl. 103 20 גִּבֹּרֵי כֹחַ, s. auch Sap 16 20. **26** Der Wind, der die Wachteln herbeiführte Num 11 31, war ein Südostwind; sie

28 Und liess sie mitten in sein Lager fallen,
rings um seine Wohnung her.
29 Da assen sie und wurden voll satt,
er gewährte ihnen ihr Begehr.
30 Noch hatten sie sich ihres Gelüstes nicht entschlagen,
noch war ihre Speise in ihrem Munde,
31 Und der Zorn ʿJahvesʾ stieg über sie herauf und mordete unter ihren [Fetten,
Die Jünglinge Israels streckte er nieder.
32 Bei alle dem sündigten sie weiter
und glaubten nicht an seine Wunder.
33 Da liess er ihre Tage schwinden als einen Hauch
und ihre Jahre in Schnelle.
34 Würgte er sie, so fragten sie nach ihm,
bekehrten sich und suchten Gott,
35 Und dachten daran, dass ʿJahveʾ ihr Fels,
und Gott, der Höchste, ihr Erlöser.
36 Sie beschwatzten ihn mit ihrem Munde
und logen ihm mit ihrer Zunge;
37 Aber ihr Herz war nicht fest bei ihm,
und seinem Bunde waren sie nicht treu.
38 Er aber ist barmherzig, vergibt die Schuld und vertilgt nicht,
Und wendet oftmals seinen Zorn
und weckt nicht all' seinen Grimm.
39 Und er gedachte, dass sie Fleisch,
ein Hauch, der schwindet und nicht wiederkehrt.
40 Wie oft empörten sie sich wider ihn in der Wüste,
betrübten ihn in der Einöde!
41 Und wieder versuchten sie Gott
und kränkten den Heiligen Israels.
42 Sie gedachten nicht seiner Hand,
des Tages, da er sie vom Feinde befreite,
43 Er der seine Zeichen in Ägypten verzeichnete,
und seine Wunder in Zoans Gefilde.
44 Denn er verwandelte ihre Nile in Blut
und ihre Bäche, damit sie nicht trinken könnten.
45 Er schickte unter sie Ungeziefer, das sie verzehrte, und Frösche, die sie [verderbten.
46 Er gab ihr Gewächs dem Nager preis
und ihre Arbeit der Heuschrecke.

---

kamen aus Arabien. Ost und Süd sind nur rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt, bilden aber logisch einen zusammengehörigen Begriff: Südost. — יַסַּע dichterisch für וַיַּסַּע. **28** משכנתיו ist die nach der priesterlichen Quellenschrift des Pentateuch in der Mitte des Lagers stehende Stiftshütte. **30** Das erste Glied soll nach dem Parallelismus besagen, dass sie den Geschmack des Fleisches noch empfanden, als die Strafe sie traf. Zu 30b vgl. Num 11$_{33}$. **33** Anspielung auf Num 14$_{22}$ff. — בבהלה nach LXX Aq. Hier. einfach *velociter*. **34**ff. Der Dichter denkt hier an Stellen wie Jdc 2$_{11}$ff. **38** Eine eingeflochtene allgemeine Bemerkung über Jahves Wesen, die erklären soll, wie es kam, dass er sich trotz der Unzuverlässigkeit der Israeliten besänftigen liess. **39** Das Fleisch ist nach dem Parallelismus Symbol der Schwäche im physischen Sinne, vgl. Jes 31$_{3}$. **42** Die Hand ist die mächtige und zugleich hülfreiche. — יום betrachten LXX Sym. Hier. richtig als zweites Objekt zu זכרו. **44** Der Plural יאריהם wie 45$_{10}$. — בל ישתיון be-

47 Er mordete ihren Weinstock durch Hagel
und ihre Sykomoren durch Reif(?),
48 Überlieferte ihr Vieh dem Hagel
und ihre Herden den Flammen.
49 Er sandte gegen sie seine Zornesglut,
Wut und Grimm und Drangsal,
Eine Sendung schädlicher Engel.
50 Er bahnte seinem Zorn einen Pfad,
enthielt dem Tode ihre Seele nicht vor,
Und überliess ihr Leben der Pest.
51 Denn er schlug alle Erstgeburt in Ägypten,
der Manneskraft Erstlinge in den Zelten Hams,
52 Und liess sein Volk aufbrechen wie Schafe
und leitete sie in der Wüste wie eine Herde,
53 Leitete sie sicher, sie fürchteten sich nicht,
aber ihre Feinde bedeckte das Meer.
54 Er brachte sie in sein heiliges Gebiet,
zu jenem Berge, den seine Rechte erworben hatte.
55 Da vertrieb er vor ihnen Völker,
verloste sie als erblichen Besitz,
Und liess in ihren Zelten Israels Stämme wohnen.
56 Aber sie versuchten empörerisch ʿJahveʾ, den Höchsten, und beachteten
[nicht seine Mahnungen;
57 Wichen ab, waren treulos wie ihre Väter,
wandten sich, wie ein trügerischer Bogen,

---

trachten die Alten als Finalsatz *ut non biberent*, Jes 1421. Wegen der Verbalform vgl. G-K 75u. **45** צפרדע ist als Kollektiv mit dem Feminin verbunden wie Ex 82. **47** חנמל nur hier; LXX *ἐν τῇ πάχνῃ*, Aq. Syr. Hier. *in frigore*; dagegen Sym. *ἐν σκώληκι*, Targ. בכרזובא d. i. durch Heuschrecken (חָגָב). **48** Der Hagel als Todesursache des Viehs nach Ex 925. Sym. (*λοιμῷ*) und zwei hebräische Handschriften lesen לַדֶּבֶר nach Ex 93f.; jedoch ist die massoretische Lesart auch durch LXX Hier. Syr. Targ. bezeugt, und auch bei לַדֶּבֶר würde eine Wiederholung nicht vermieden werden. Die Flammen (s. 764) sind die Blitze. **49—51** Die Tötung der Erstgeburt. **49** מלאכי רעים erklären Olsh. Hitz. als Unglücksengel, d. i. solche, die in Gottes Auftrag allerlei Unglück ausrichten, so dass רעים für רָעוֹת stände. Da letzteres jedoch grammatisch bedenklich ist, erklärt man richtiger mit LXX Hier. Syr. Targ. *angelorum malorum*, oder noch besser mit Sym. *ἀγγέλων κακούντων*. Die Konstruktion ist wie Num 518 מֵי הַמָּרִים, vgl. G-K 130e. Gemeint sind solche Engel, die in Jahves Auftrag schädigen, vgl. Jdc 923 I Sam 1614 I Reg 2221ff. **51** Von dem zusammengesetzten Begriff ראשית אוֹן Gen 493 ist ein Plural gebildet mit der Endung am zweiten Element wie im Syrischen. LXX Sym. Syr. Targ. sprachen aus אוֹנָם, aber Aq. Hier. אוֹנִים. — חָם metonymisch für Ägypten, vgl. Gen 106. **54** Der Ausdruck aus Ex 1517. Unter dem Berg versteht ein Teil der Ausleger das Gebirgsland Kanaan; andere denken mit grösserer Wahrscheinlichkeit an den Zion, der hier proleptisch genannt wird. — הר זה] LXX Syr. Targ. Hier. mit der Akzentuation *montem istum*, wobei dann קנתה als Relativsatz ohne אֲשֶׁר aufzufassen ist; dagegen Sym. *ὄρος ὃ ἐκτήσατο*, wobei זֶה als Relativ gefasst ist, vgl. 742. **55** Das Suffix in ויפילם bezieht sich grammatisch auf die Heiden, dem Sinne nach auf ihr Land. Für den Ausdruck vgl. Ez 451 Num 342. Das ב in בחבל ist Beth essentiae. חֶבֶל ist das zugemessene Stück. Num 342 heisst es einfach בְּנַחֲלָה »als Eigentum«. Wem Jahve das Land der Heiden zufallen liess, ist nicht ausdrücklich gesagt, weil es sich von selbst versteht. **57** קשת רמיה, aus Hos 716, versteht Sym. (*ἀσθενές*) vom schlaffen Bogen, vgl. Prv 104; ähnlich Hier. Targ. Aber dazu passt das Verbum נהפכו nicht; man wird

58 Erzürnten ihn mit ihren Höhen
und reizten ihn durch ihre Bilder.
59 ⌜Jahve⌝ hörte es und entrüstete sich
und verschmähte Israel völlig;
60 Er verwarf die Wohnung von Silo,
das Zelt, das er unter den Menschen aufgeschlagen,
61 Und gab seine Macht der Gefangenschaft preis
und seine Zier der Hand des Feindes,
62 Überlieferte sein Volk dem Schwert
und entrüstete sich über sein Erbe.
63 Seine Jünglinge verzehrte das Feuer,
und seine Jungfraun blieben ungefeiert.
64 Seine Priester fielen durch das Schwert,
und seine Witwen weinten nicht dazu.
65 Da erwachte der Herr wie ein Schlafender,
wie ein Held, der vom Wein besiegt war,
66 Und schlug seine Feinde hinten,
ewige Schmach tat er ihnen an.
67 Und er verwarf das Zelt Josephs,
erwählte nicht den Stamm Ephraim,
68 Sondern erwählte den Stamm Juda,
den Zionberg, den er liebt,

---

danach an einen Bogen zu denken haben, der die auf ihn gesetzten Erwartungen täuscht, weil die mit ihm geschossenen Pfeile vom Ziel abweichen. **58** Die H ö h e n sind solche, auf denen fremde Götter verehrt wurden, Dtn 32 16f., oder solche, auf denen ungesetzlicher Jahvekultus stattfand, I Reg 15 14 al. Rothst. hält den metrisch anstössigen Vers vielleicht mit Recht für einen Zusatz. **59** I s r a e l bezeichnet hier nicht etwa nur den Stamm Ephraim, denn nicht dieser allein hatte sich des Götzendienstes schuldig gemacht, nicht ihn allein traf die Strafe v. 62, und endlich war das Heiligtum in Silo, wenn es auch auf ephraimitischem Boden lag, doch das allgemeine Zentralheiligtum aller Stämme, Jos 18 1 I Sam 1 3 4 4.11. **60** שִׁכֵּן (so Sym. Hier.) hat dieselbe Bedeutung wie das Hifil Jos 18 1. LXX (*οὖ κατεσκήνωσεν*) Syr. Targ. sprachen שָׁכַן aus. **61** עזו ist wie תפארתו die Bundeslade, vgl. 132 8. Der Dichter spielt an auf ihre Wegführung durch die Philister I Sam 4 11.21. **63** הוּלָּלוּ für הֻלָּלוּ geht auf die Hochzeitslieder, so Aq. *ὑμνήθησαν*, Sym. Theod. Qu. *ἐπῃνέθησαν*. Im Aramäischen ist הִלּוּלָא die Hochzeit. Weniger gut LXX *ἐπένθησαν* (al. *ἐπενθήθησαν*), Hier. *et virgines eius nemo luxit* mit Ableitung von יָלַל. **64** Als besonders schmerzlich wird es empfunden, dass die Gemordeten der Totenklage, d. i. des ehrlichen Begräbnisses, verlustig gingen, vgl. Jer 22 18 Job 27 15. Die Lesart von LXX Hier. Syr. תִּבְכֶּינָה ist zu verwerfen; richtig Sym. Targ. **65** Bei dieser tiefsten Demütigung seines Volks erwachte das Erbarmen Jahves und zugleich sein Grimm gegen die Feinde. מתרונן nur hier. Sym. (*διαλαλῶν ἐξ οἴνου*) und Neuere führen die Form auf רָנַן »jauchzen« zurück, und verstehn es von dem lauten Rufen des Kriegers, der sich durch Wein angefeuert hat. Dagegen aber spricht der Parallelismus, nach welchem es sich um einen Schlafenden handelt. Daher wird מתרונן auf ein im Hebräischen sonst nicht vorkommendes רין zurückzuführen sein; das entsprechende arabische Verb bedeutet besiegt werden, nämlich vom Wein: ראנת עליה אלחמר *subegit eum vinum*; so auch LXX Targ. Hier. (*post crapulam vini*). Die Kühnheit des Bildes spricht nicht gegen sondern für diese Erklärung. **66** Die Siege unter Samuel, Saul und David. אָחוֹר beziehn LXX *εἰς τὰ ὀπίσω*, Vulg. *in posteriora*, Targ., vgl. Luther, mit Recht auf I Sam 5 6. Das drastische des Ausdrucks darf auch hier nicht verleiten, gegen den hebräischen Sprachgebrauch zu übersetzen: er schlug sie zurück; denn הכה אחור »zurückschlagen [den Feind]« ist nicht hebräisch (Hitz.). Die Schmach ist eben diese besondere Art der

69 Und baute den Höhen gleich sein Heiligtum,
gleich der Erde, die er für ewig gegründet.
70 Er erwählte David, seinen Knecht,
und nahm ihn von den Hürden der Herde;
71 Von den säugenden Schafen holte er ihn,
um sein Volk Jakob zu weiden
Und Israel, sein Erbe.
72 Und er weidete sie nach seinem frommen Sinn
und leitete sie mit kluger Hand.

## *79. Verwüstung des Heiligtums.*

1 Ein Psalm von Asaph.
'Jahve', Heiden sind in dein Eigentum eingedrungen,
haben deinen heiligen Tempel verunreinigt,
Haben Jerusalem zu Steinhaufen gemacht,
2 Haben gegeben die Leichen deiner Knechte
den Vögeln des Himmels zum Frass,
Das Fleisch deiner Heiligen den Tieren des Feldes,

---

Plage. **67** Das Zelt Josephs ist Silo. **69** Das tertium comparationis muss nach 69b auch im ersten Gliede das Unbewegliche und Feste sein; als Bild hierfür können sowohl die Berge wie die Himmelshöhn (89 3. 30) verwandt sein; eine Entscheidung ist nicht möglich. רָמִים ist eigentlich Adjektiv, aber substantivisch gebraucht wie v. 71 עָלוֹת. Hitz. u. a. lesen כִּמְרוֹמִים. **71** c scheint Zusatz zu sein. **72** b Eigentlich: »mit der Einsicht seiner Hände«. Der Plural תבונות wie 49 4.

79

Die Entweihung des Heiligtums und die an Israel begangenen Grausamkeiten, über welche dieser Psalm klagt, sind bereits von Theod. v. Mops., Theodoret, Athanasius, Apollinaris, Cassiodor, R. Obadja u. a. auf die makkabäischen Zeiten bezogen worden. In neuerer Zeit hat besonders Hitzig den Nachweis geführt, dass der Psalm sich nur aus dieser Zeit begreifen lässt. Er entstammt augenscheinlich denselben Verhältnissen wie Ps 74. Ausser der makkabäischen Zeit könnte nur die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer in Betracht kommen; aber mit Recht bemerkt Hitzig, dass die Wörter Krieg, Niederlage u. s. w. nirgends vorkommen. V. 2 werden mit חסידים die Märtyrer unter Antiochus Epiphanes gekennzeichnet, die nach v. 8 nicht für eigne Sünden büssten. Mit Recht macht Hitzig auch darauf aufmerksam, dass der Ausdruck »rings um Jerusalem« v. 3 auf die chaldäische Kriegsführung nicht zutreffend ist, »und wie ähnlich dagegen I Mak 1 37 *καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος*! (Auf diese Stelle verweist schon Theodor.) Alle die charakteristischen Züge des Gemäldes: Entweihung des Tempels, Verwüstung der Stadt, Blutvergiessen und Lästerung Jahves finden sich z. B. II Mak 8 2—4 vereinigt«. I Mak 7 17 werden die Verse 2. 3 des Psalms auf die Nöte der makkabäischen Zeiten unter Alkimos angewendet; jedoch ist der Psalm offenbar schon in einer früheren Periode, nämlich in der Zeit, als der Tempel noch nicht wieder eingeweiht war, gedichtet. Dass der am Ausgange des zweiten Jahrhunderts a. Chr. schreibende Verfasser des ersten Makkabäerbuchs einen erst um 168 a. Chr. gedichteten Psalm zitieren konnte, und zwar als heilige Schrift, ist nicht zu bezweifeln.

Metrum: Doppeldreier, v. 6c. 9c. 13a Sechser; 1c. 2c. 8a. 13b einfache Dreier; v. 11. 12 Doppelvierer. Mehrfach scheinen aber die Reihen zu lang oder zu kurz zu sein. v. 1 ist vielleicht את vor ירושלם zu streichen; v. 5 יהוה oder לנצח; v. 8 לנו (Duhm); 10b genügt איה נא nach 115 2 kaum.

1 Die Bedeutung »Völker« für גוים ist dem Sprachbewusstsein hier augenscheinlich nicht mehr lebendig; es sind deutlich Heiden gemeint. Das Eigentum Jahves ist

[3]Haben ihr Blut vergossen wie Wasser
rings um Jerusalem, und niemand begrub.
[4]Wir sind unsern Nachbarn ein Hohn,
ein Spott und Schimpf unserer Umgebung.
[5]Wie lange, Jahve, wirst du ewig zürnen,
wird dein Eifer wie Feuer brennen?
[6]Giess deinen Grimm über die Heiden aus,
die dich nicht kennen,
Und über die Königreiche, die deinen Namen nicht anrufen.
[7]Denn ˹sie haben˺ Jakob verschlungen
und seine Stätte verwüstet.
[8]Rechne uns nicht die Schulden der Vorfahren an;
Lass dein Erbarmen uns bald entgegen kommen,
denn wir sind gar schwach.
[9]Hilf uns, Gott unsers Heils,
wegen der Ehre deines Namens,
Und errette uns und vergib unsere Sünden um deines Namens willen.
[10]Warum sollen die Heiden sagen:
wo ist ihr Gott?
Lass vor unsern Augen kund werden an den Heiden
die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte.
[11]Lass vor dein Antlitz kommen das Seufzen des Gefangenen;
kraft deines starken Armes ˹erlöse˺ die Kinder des Todes,
[12]Und vergilt unsern Nachbarn siebenfältig in ihren Busen
ihre Schmach, mit der sie dich, Herr, geschmäht haben.
[13]Wir aber, dein Volk und die Herde deiner Weide, wollen dir ewig [danken,
Allen Geschlechtern deinen Ruhm verkünden.

---

hier das heilige Land, oder vielleicht speziell Jerusalem. **2** Zu den Grausamkeiten kam der Schimpf, dass die Leichname unbegraben liegen blieben. — Die חסידים sind die *Ἀσιδαῖοι* I Mak 7$_{13}$ II Mak 14$_{6}$. — Über die Form חַיְתוֹ vgl. G-K 90n. **4** Vgl. 44$_{14}$. **5** Zu לנצח vgl. 13$_{2}$. — Der Eifer Jahves entbrannte sonst für sein Volk, Jes 9$_{6}$, jetzt aber gegen dasselbe. **6. 7** sind Zitat aus Jer 10$_{25}$; danach ist auch v. 7 mit allen Alten (LXX Hier. Syr. Targ.) אָכְלוֹ zu lesen; das Bild wie 14$_{4}$. — נוהו übersetzen Aq. Sym. Theod. Hier. *decorem eius*, vgl. Targ. *sanctuarium eius*, vgl. II Sam 15$_{25}$; es ist aber wohl einfach die Wohnstätte, LXX *τὸν τόπον αὐτοῦ*. **8** Das Unglück, von dem Israel betroffen wird, ist so gross, dass nur die Annahme übrig bleibt, Jahve räche die Sünden der götzendienerischen Väter an den Kindern, denn die jetzige Generation fühlt sich im allgemeinen schuldlos, vgl. 44$_{18}$ff. und für den Ausdruck Jer 11$_{10}$. לָנוּ ist dativus incommodi. **9**f. Wenn nicht um unsretwillen, so schreite um deiner eignen Ehre willen ein. Wenn Jahve nicht helfen würde, so würden die Feinde wähnen, er habe nicht die Macht dazu, vgl. 42$_{2}$ 115$_{2}$ Jo 2$_{17}$. **11** אסיר ist das ganze Volk, das in den Ketten der Tyrannen seufzt. — הותר (so LXX Hier.) »lass übrig« d. i. erhalte am Leben. Syr. Targ. (vgl. Raschi) lasen הַתֵּר (vgl. 105$_{20}$ 146$_{7}$), was besser zu dem vorhergehenden אסיר passt und durch 102$_{21}$, wo פַּתֵּחַ dafür steht, als ursprünglich bestätigt wird. **12** Zu שבעתים vgl. G-K 97h. — Der Busen, d. i. das faltige Gewand, nimmt die reichlich zugemessene Gabe auf, Jes 65$_{6}$ Jer 32$_{18}$ Lk 6$_{38}$ Rt 3$_{15}$. **13** Die Herde deiner Weide, d. i. die von dir geweidete Herde, vgl. 74$_{1}$.

## 80

Israel befindet sich in grosser Not und Trübsal und bittet um Wiederherstellung. In einer schönen Allegorie erinnert die Gemeinde ihren Gott daran, wie er sie einst aus Ägypten nach Kanaan verpflanzt und ihr hier Blühen und Gedeihen ge-

## 80. *Gebet des bedrängten Volks um Wiederherstellung.*

1 Dem Vorspieler nach Lilien; ein Zeugnis von Asaph, ein Psalm.
2 Hirte Israels, vernimm!
Der du Joseph leitetest wie eine Herde,
der auf den Cherubim thront, erscheine!
3 Vor Ephraim und Benjamin
und Manasse biete auf deine Macht
Und komm uns zu Hülfe!
4 ⌜Jahve Zebaoth⌝, stell uns wieder her
und lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.
5 Jahve, Gott Zebaoth, wie lange grollst du gegen das Gebet deines Volks?
6 Du hast sie mit Tränen gespeist
und liessest sie unter Tränen das Mass trinken.

---

währt hat. Wie anders jetzt! Israel, Jahves fruchtbarer Weinstock, liegt am Boden, und die Nachbarn treiben ihren Spott mit dem einst so reich begnadeten Volk. Wolle Jahve sich seiner aufs neue annehmen; dann will es treu zu ihm halten und ihn preisen.

Die Not, über die der Psalm klagt, hat zuerst Theod. v. Mops. auf die Verfolgungen unter Antiochus Epiphanes gedeutet. Ohne von diesem Vorgänger zu wissen, haben Hitzig und Olsh. dieselbe Datierung gegeben. Vielleicht ist auch die Überschrift der LXX *ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου* auf die seleuzidischen Syrer zu beziehn. Aber diese Datierung ist unmöglich, weil unser Psalm (80 13) in 89 41f. nachgebildet ist. Dagegen ist der Psalm sicher nachexilisch, s. zu v. 3 und 4. Er mag während der Nöte des 5. Jahrhunderts gedichtet sein.

Metrum: Doppeldreier; v. 5. 10 Sechser; v. 2a. 3c. 15a einfache Dreier.

**2** Zu Joseph im Parallelismus mit Israel vgl. 77 16. Beide zusammen bezeichnen das ganze Volk. — נֹהֵג ist Partizip der Vergangenheit, G-K 116d. Der Dichter denkt wohl besonders an die Leitung beim Auszuge aus Ägypten und beim Wüstenzuge. — Die Cherubim sind hier nicht die der Bundeslade, sondern die himmlischen, 18 11. **3** Weswegen grade Ephraim, Benjamin und Manasse genannt sind, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Juda wird vermutlich deswegen nicht erwähnt, weil es selbst der Sprecher ist. Es bittet, Jahve möge sich an die Spitze jener Stämme stellen, nachdem er sie wieder hergestellt hat, und dem bedrängten Bruderstamm Juda zu Hülfe kommen. Dabei boten sich Ephraim und Manasse als Kern des alten Nord-Reiches von selbst dar; Benjamin aber wurde wohl deswegen mit genannt, weil er von derselben Stammmutter abstammte wie Joseph, und in politischer Hinsicht mehr zu den nördlichen Stämmen als zu Juda gehörte (Hupfeld). Die in dieser Bitte zu Tage tretende Auffassung des Verhältnisses von Ephraim zu Juda ist eine ideale. So lange das Nordreich existierte, wäre eine solche Bitte bei der zwischen beiden Reichen bestehenden Rivalität schwerlich ausgesprochen. — 3b streiche את des Metrums wegen. — Über die Form לישעתה vgl. G-K 90g. **4** השיבנו versteht Targ. von der Rückführung aus dem Exil; jedoch deutet im Psalm nichts auf diese Lage, und v. 13ff. zeigen vielmehr, dass der Beter sich im verwüsteten Lande Palästina befindet. Das Wort ist daher wie Dan 9 25 zu verstehn. — Wie v. 8. 15. 20 ist יהוה צבאות für אלהים zu lesen und v. **5** אלהים als Qere zu streichen. — עשנת eigentlich: »du rauchst«; d. i. wie lange dauert dein Grimm, der in drohenden gleich Rauch am Himmel aufsteigenden Gewitterwolken zur Erscheinung kommt, vgl. 18 9. Das Perfekt ist gebraucht, weil der Zorn schon lange begonnen hat und immer noch fortdauert. — בתפלת ist nach 74 1 wohl »gegen das Gebet«, nicht »bei, oder trotz des Gebetes«. — Statt עמך lasen LXX Syr. gegen Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. עֲבָדֶךָ, was vielleicht ursprünglich ist, sofern עמך wie eine erklärende Glosse aussieht. **6** Tränenbrot, d. i. Brot, das aus Tränen besteht, s. 42 4. Vgl. Zimmern, Babylon. Busspsalmen

7 Du machst uns zum Zankapfel für unsere Nachbarn,
und unsere Feinde treiben ihren Spott.
8 ʿJahveʾ Zebaoth, stell uns wieder her
und lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.
9 Einen Weinstock hobst du aus Ägypten aus,
vertriebst Heiden und pflanztest ihn.
10 Du säubertest vor ihm, und er schlug seine Wurzeln und erfüllte das [Land;
11 Berge wurden von seinem Schatten bedeckt,
und von seinen Zweigen die Zedern Gottes.
12 Er streckte seine Ranken bis zum Meere aus
und bis zum Strom seine Schösslinge.
13 Warum hast du seine Mauern eingerissen,
so dass ihn alle, die des Weges ziehn, zerpflücken?
14 Der Eber aus dem Walde frisst ihn ab,
ihn weidet ab, was sich regt auf dem Felde.

---

2 10. 11: »Speise habe ich nicht gegessen, Weinen war meine Labung, Wasser habe ich nicht getrunken, Tränen waren mein Getränk.« — 6 b wird meistens übersetzt: »Und tränktest sie mit Tränen massweise«, d. i. »reichlich«, so dass שליש adverbieller Akkus. wäre, vgl. Hier. Targ. *tripliciter*. Aber dann würde der Dichter (nach Est 1 7) gesagt haben ותשקמו דמעות בשליש. Regelmässig wird השקה mit dem Akkus. des getrunkenen Stoffes oder des die Flüssigkeit enthaltenden Gefässes (Jer 25 15) verbunden. Danach ist שליש Objektsakkus. Die Grösse des Masses (Jes 40 12) ist unbekannt; es scheint hier einfach als Synonym von »Becher« gebraucht zu sein. בדמעות = »während ihre Tränen flossen«, vgl. 102 10. Sollte es den Inhalt des Masses bezeichnen (»Mass voll Tränen«, Luth.), so müsste es heissen שליש בדמעות. **7** מדון = zum Gegenstand des Haders; die Nachbarvölker wie Edomiter und Araber fangen Zank mit Israel an, um es zu quälen. de Lag. schlägt vor מנוד zu lesen; nach 44 15 erwartet man aber מְנוֹד ראש. — Den Dativus ethicus לָמוֹ gibt Sym. gut wieder *ἀκολύτως*, vgl. 44 11. LXX Syr. Hier. (*subsannaverunt nos*) glaubten לָנוּ zu sehn, vgl. Luther. **9** Israel als Weinstock nach Gen 49 22 Hos 10 1 Jer 2 21 Jes 3 14 5 1—7. — תסיע, nämlich um ihn zu verpflanzen; das Imperfekt ist historisches Präsens; v. 10 tritt das Präteritum dafür ein. **10** פנית ist nicht mit LXX *ὡδοποίησας* zu fassen, sondern bezieht sich noch auf das Bild. Gemeint ist die Beseitigung des Gerölles, um den Weinstock einpflanzen zu können, Hier. *praeparasti*; vgl. Gen 24 31. **11** כֻּסּוּ für כֻּסּוּ, G-K 52 q. כסה wird im Aktiv mit doppeltem Akkus. konstruiert. Bei der Passivkonstruktion ist der Akkus. צלה stehn geblieben nach G-K 121 2. Ebenso ist ענפיה Akkusativ, vgl. LXX (*ἐκάλυψαν*) . . . *αἱ ἀναδενδράδες αὐτῆς τὰς κέδρας τοῦ θεοῦ*. Bekanntlich erhielten im Altertum die Weinstöcke lebende Bäume als Stütze. Der Dichter drückt sich hyperbolisch aus. Weinbau am Libanon bezeugt Hos 14 8. Die von den meisten Neueren befolgte Erklärung des Sym. *οἱ δὲ κλάδοι αὐτῆς ὡς οἱ κέδροι τοῦ θεοῦ* ist zu grotesk. Zedern Gottes sind die, welche Gott selbst gepflanzt hat, Num 24 6 Ps 36 7. Sie heissen so wegen ihres hohen Alters und ihres dem entsprechenden Umfanges; die Grösse der Stützen lässt auf die Üppigkeit des Weinstocks schliessen. **12** Mittelländisches Meer und Euphrat sind die idealen Grenzen Palästinas nach Westen und Osten, Dtn 11 24. Nach dieser Stelle scheint der Libanon im Psalm als Nordgrenze genannt zu sein, und danach liegt es nahe, bei den Bergen v. **11** an die der südlichen Wüste (75 7) zu denken. In Bezug auf diese letztere Grenzbestimmung würde das Bild dann freilich hinken, da der Weinstock in der Wüste nicht wächst. **13** Dass die Weinberge ummauert waren, zeigt Num 22 24 Jes 5 5. **14** כִּרְסֵם ist ein Parel von כָּסַם, eine im Neusyrischen häufige Bildung, vgl. Nöldeke, Neusyr. Gramm. S. 191. — Unter dem Eber aus dem Walde versteht Theod. von Mops. Antiochus Epiphanes; aber nach dem Parallelismus זיז (vgl. zu 50 11) wird חזיר überhaupt nicht einen einzelnen Feind be-

15 ⸢Jahve⸣ Zebaoth, kehr doch wieder,
Blick vom Himmel herab und sieh,
und achte auf diesen Weinstock!
16 Und . . . . , den deine Rechte gepflanzt,
und auf den Sohn, den du dir gekräftigt (?).
17 Er ist vom Feuer verbrannt, zerrissen;
vor dem Dräun deines Antlitzes gehn sie zu Grunde!
18 Lass deine Hand über dem Mann deiner Rechten sein,
über dem Menschensohn, den du dir gekräftigt,
19 So wollen wir nicht von dir weichen;
erhalte uns am Leben, so wollen wir deinen Namen anrufen.
20 Jahve, Gott Zebaoth, stell uns wieder her;
lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.

---

zeichnen, sondern kollektivisch zu verstehn sein. — Über das Ain suspensum in יער vgl. G-K 5n. Nach gewöhnlicher Annahme ist es der mittelste Buchstabe des Psalters; nach Hiller deutet es auf eine Variante (מְיְאֹר »vom Nil«). **15** Zu זאת bemerkt Theod. v. Mops.: *δεικτικῶς ὁμοῦ καὶ ἐμπαθῶς. Σὺ τοίνυν, φησὶν, ὁ τῆς ἀμπέλου ταύτης γεωργὸς, βλέπε αὐτῆς τὴν ἐρήμωσιν καὶ τὴν διαφθορὰν, ὡς οὐκ ἀρκοῦντος λόγου δεῖξαι τὴν ἐρήμωσιν, εἰ μὴ καὶ ὀφθείη.* **16** Hier. übersetzt: *et radicem quam plantavit dextera tua*; ähnlich Syr. Targ. Sie betrachten כַּנָּה als Substantiv und lassen es noch als Objekt von ופקד v. 15 abhängig sein. Freilich findet sich sonst nur die Form כֵּן, mit Suffix כַּנּוֹ, und diese hat die Bedeutung »Stelle« oder auch »Gestell« Jes 33 23. LXX übersetzen *καὶ κατάρτισαι αὐτήν*, sahen das Wort also als einen Imperativ von כָּנַן an, wonach Riehm וְכֹנְּהָ lesen will; noch andere betrachten וְכַנָּה als Imperativ in der Bedeutung: »und decke oder schütze«. Aber weder das Feststellen noch das Decken will zum Weinstock passen, weswegen auch Wellh.s Konjektur וְכוֹנְנָהּ nicht befriedigt. Bei allen diesen Auffassungen ist zudem auffallend, dass im zweiten Gliede an Stelle des Objektsakkusativs die Präposition עַל tritt. Vermutlich ist die Majuskel in וכנה Anzeichen einer Korrektur oder vielmehr Korruption. Der jetzige Text lässt sich nicht mehr erklären. Man würde nichts vermissen, wenn וכנה fehlte, das auch metrisch überschüssig ist. Schloegl zieht es als וְכוֹנְנָהּ zu v. 15. Da 16b mit 18b identisch ist, haben Ewald u. a. wohl mit Recht vermutet, dass 16b eine versehentlich hierher geratene Dittographie von 18b ist. Auch hat man v. 17 hinter v. 14 stellen wollen. — Der Sohn in 16b. 18b ist Israel, vgl. Hos 11 1. **17** Die Femininpartizipien gehn auf den Weinstock. Feuer hat in ihm gewütet, und die Reben sind abgerissen. כסוחה Hier. *deramata*; das Targ. braucht das Wort v. 13 für ארוה. Wellh. will vokalisieren שְׂרָפָהּ und כְּסָחוּהָ; jedoch wäre der Subjektswechsel in 17b sehr hart. יאבדו bezieht Hier. (*pereant*) und Wellh. auf die Feinde; besser LXX auf die Israeliten, die unter dem Weinstock dargestellt werden. **18** Der Mann deiner Rechten ist der Weinstock Israel, den Jahves Rechte gepflanzt hat v. 16. **19** נָסוֹג, nicht Part. Nif. wie 44 19, sondern erste Pers. Plur. Imp.; so LXX *καὶ οὐ μὴ ἀποστῶμεν ἀπό σου*, desgl. Hier. Syr. Targ. Der Satz steht parallel mit בשמך נקרא.

## 81

Ein Festpsalm zur Feier des Laubhüttenfestes. Die Aufforderung, lauten Jubel und festliche Musik ertönen zu lassen (v. 2—4), wird begründet mit dem Hinweis darauf, dass dies seit Israels Auszug aus Ägypten und seit der Wüstenwanderung feststehende göttliche Ordnung in Israel ist, v. 5. 6. In einer echt poetischen Wendung versetzt der Dichter sich in jene Zeit zurück und führt Jahve selbst redend ein, wie er triumphierend die Erlösung aus Ägypten verkündet und während des Wüstenzuges auf dem Sinai seine Forderungen an sein Volk promulgiert v. 7—11. Möchte das Volk doch diesen Forderungen stets entsprechen und nicht widerspenstig sein wie die Väter; dann würde es

## *81. Zum Laubhüttenfest.*

1 Dem Vorspieler, bei ʽden Keltern’; von Asaph.
2 Jubelt ʽJahve’ zu, unserer Stärke,
jauchzt zu dem Gott Jakobs,
3 Stimmt an Gesang und lasst die Pauke tönen,
die liebliche Zither samt Harfe.
4 Stosst in das Horn am Neumond,
am Vollmond für unsern Festtag.
5 Denn das ist für Israel Gesetz,
ein Recht des Gottes Jakobs.
6 Als ein Zeugnis in Joseph hat er es eingesetzt,
als er gegen das Land Ägypten auszog.
Eine unbekannte Sprache höre ich:

---

über seine Feinde den Sieg davon tragen und reich mit den Früchten und Gaben des Landes gesättigt werden v. 12—17.

Die Annahme von Olsh. u. a., dass der Psalm aus zwei nicht zusammengehörigen Fragmenten v. 2—6b und 6c—17 bestehe, verkennt, dass ein Festlied für das Laubhüttenfest einen ganz besonderen Anlass bot, an die Bedeutung des Aufenthaltes in der Wüste zu erinnern. Dass die Mahnungen und Verheissungen des Psalms für ein Festlied ungeeignet wären, oder gar, dass v. 6c—17 im Verhältnis zum Eingange als »Dissonanz« bezeichnet werden müsste, ist eine befremdliche Behauptung Nowacks.

Der Psalm ist jünger als Dtn 32 (s. zu v. 17) und Jeremias (s. zu 12. 13). Während des Exils kann er nicht entstanden sein, da 1—5 den bestehenden Tempelkultus voraussetzt. Israel wird von Feinden bedrängt v. 15. 16; aber von Religionsverfolgungen ist nichts zu merken. Wegen der Warnung vor Götzendienst v. 10, zu welcher in der nachexilischen Zeit kein Anlass war, wird man vermutlich an die letzten Jahre des noch bestehenden Reiches zu denken haben. Hitzig datiert ihn aus den ersten Jahren des eindringenden Hellenismus I Mak $1_{12}$ff.

Metrum: Doppeldreier; v. 6c. 8c. 11c einfache Dreier.

**2** Die Aufforderung ergeht v. 2 an die ganze Gemeinde, v. 3 an die Leviten (Esr $3_{10}$ II Chr $5_{12}$ff.), v. 4 an die Priester (Num $10_{10}$ II Chr $7_{6}$ff.). **3** תנו תף nach Analogie von נתן קול. **4** Der Neumond ist nicht zu erklären *ἐν πάσῃ νεομηνίᾳ* (Aq. Sym.), sondern es ist, wie das Targ. ausdrücklich hinzufügt, der des Tischri (Oktober). Dieser Tag, der Anfang des bürgerlichen Jahres, wurde in besonderer Weise gefeiert. Er heisst יוֹם תְּרוּעָה Num $29_{1}$, vgl. Lev $23_{24}$. Nach der Tradition wurde an ihm שׁוֹפָר d. i. das Widderhorn geblasen, was im Gesetz nur für den Eintritt des Jobeljahres vorgeschrieben ist, Lev $25_{9}$. Andere Ausleger verstehn unter dem Neumond den des Nisan (April), also den Anfang des kirchlichen Jahres, weil sie das »Fest« am Schluss des Verses wegen des v. 6 erwähnten Auszuges aus Ägypten auf das Passahfest glauben deuten zu müssen. Allein die vom Targum bezeugte Tradition darf in diesem Falle gewiss Anspruch auf Beachtung erheben. »Die Erwähnung des Auszuges aus Ägypten v. 6 dient ganz einfach zur Einführung der Szene am Sinai und für die Promulgation des Gesetzes, welche die Hauptsache im Psalm ist« (Reuss). Das in 4b erwähnte auf den Vollmond fallende Fest kann daher nur das Laubhüttenfest sein, das vorzugsweise הֶחָג »das Fest« heisst, II Chr $5_{3}$. So die gesamte jüdische Tradition: Targum, Talmud, Midrasch und Sohar. Übrigens ergibt sich aus unserm Verse, dass das Widderhornblasen am ersten des 7. Monats zugleich als Einweihung des Laubhüttenfestes am 15. galt. **5. 6** Zu dieser Feier ist Israel verpflichtet durch die göttliche Anordnung. **6** Das Fest gilt als Zeugnis der von Jahve bei und nach dem Auszuge aus Ägypten gegen Israel bewiesenen Wohltaten. — Joseph erscheint neben Israel wie $80_{2}$. Zu der Form יְהוֹסֵף für יוֹסֵף vgl. G-K 53q. — על ארץ מצרים, so Aq. Sym., nämlich um es zu bestrafen. Das Subjekt zu

7 »Ich habe seinen Rücken der Last entzogen,
seine Hände sind des Tragkorbes ledig.
8 »Du riefst in der Not und ich rettete dich,
erhörte dich in der Donnerhülle,
»Prüfte dich am Haderwasser. Sela.
9 »Höre mein Volk, ich will dich ermahnen,
Israel, o möchtest du auf mich hören!
10 »Kein anderer Gott soll unter dir sein,
und keinen fremden Gott sollst du anbeten.
11 »Ich bin Jahve dein Gott,
der dich aus Ägyptenland geführt hat,
»Tue deinen Mund weit auf, dass ich ihn fülle.
12 »Aber mein Volk hörte nicht auf meine Stimme,
und Israel war mir nicht willfährig.
13 »Da liess ich es los in seiner Herzenshärtigkeit,
sie wandelten nach ihrem Sinn.
14 »O wollte mein Volk auf mich hören,
Israel auf meinen Wegen gehn!

---

בצאתו ist Jahve. LXX Hier. *cum egrederetur* (*Joseph*) *de terra Aegypti.* Targ. bietet beide Lesarten. — Das »Ich« im dritten Versgliede ist Israel, und zwar das jetzige und das damalige als Einheit gedacht wie in Ps 132. Es ist die poetische Figur der *κοινοποιΐα.* Die Sprache, die Israel damals vernahm und heute wieder vernimmt, ist die frohe Botschaft v. 7 ff. Eine solche Sprache war Israel, das bis dahin unter der ägyptischen Knechtschaft geseufzt hatte, in der Tat unbekannt. Theodoret und Athanasius denken an die Verkündigung des Gesetzes, die allerdings nach v. 9 ff. auch in Betracht kommt. — Zu dem Stat. constr. שְׂפַת vor dem Relativsatz vgl. G-K 130 d. **7** Jahve redet; triumphierend verkündet er zunächst die Befreiung seines Volkes. Der Frondienst in Ägypten hat aufgehört; Israels Hände brauchen den Korb mit Lehm und Ziegeln nicht mehr zu tragen. מדוד תעברנה Hier. *a cofino recesserunt*, Sym. *κοφίνου ἀπηλλάγησαν.* **8** Die Donnerhülle, d. i. in eine Wetterwolke gehüllt, ist die Form, in der Jahve den Seinen zu Hülfe kommt, vgl. 18 12. 14. — Die Prüfung am Meriba-Wasser ist dem Zusammenhange nach und in Übereinstimmung mit Ex 17 6 als Wohltat aufzufassen. Sie sollte dazu dienen, Israel noch enger mit seinem Gott zu verbinden. Dass von den Wohltaten während des Wüstenzuges nur die Wasserspende genannt wird, steht vielleicht in Beziehung zu einem Ritus des Laubhüttenfestes, der in einer besonderen Wasserlibation bestand, vgl. darüber Riehm, HbA. s. v. Laubhüttenfest. **9. 10** Die Stimme Jahves erschallt weiter. Als wichtigstes Ereignis des Wüstenzuges, zur Erinnerung an den das Laubhüttenfest nach Lev 23 39—43 gefeiert wird, führt der Dichter die Gesetzgebung auf dem Sinai vor, und betont aus dieser besonders das Verbot des Götzendienstes; wie es scheint bedürfen auch seine Zeitgenossen dieser Warnung noch. Die Verse **10. 11** sind eine abgekürzte Rekapitulation von Ex 20 2—6 = Dtn 5 6—11; vgl. Dtn 6 4 (שמע). — אם v. 9 ist hier Wunschpartikel, G-K 151 e. **11** המעלך nach G-K 127 i. — Die bildliche Wendung vom Öffnen und Füllen des Mundes verstehn die meisten Ausleger von reichlicher Ausstattung mit Gütern. Dagegen Targ. *aperi os tuum ad verba legis tum implebo illud omni bono*, also eine Aufforderung, das göttliche Gesetz willig aufzunehmen. Unter Vergleichung von 119 131 Ez 2 8 Jer 15 16 wird diese in den Zusammenhang sehr wohl passende Erklärung jener ersten vorzuziehn sein. **12. 13** Der Dichter verlässt hier unbewusst den Standpunkt auf dem Sinai und blickt auf den bereits vorliegenden Verlauf der Geschichte seines Volkes zurück. Die beiden Verse sind eine Nachahmung von Jer 7 24. Jahve hat das Volk sich selbst überlassen wie ein ungezügeltes Tier Job 39 3. Die nicht direkt ausgesprochene (vgl. jedoch v. 15. 16) Folge hiervon war dann freilich die, dass nunmehr andere, nämlich die Feinde, Gewalt über das Volk erlangten.

15 »Bald wollte ich ihre Feinde beugen,
und meine Hand gegen ihre Bedränger wenden.
16 »Die Jahve hassen, sollten ihm schmeicheln,
und ihr Verhängnis sollte ewig währen;
17 »Mit dem Mark des Weizens ʿwürde ichʾ ihn speisen,
und aus dem Felsen dich mit Honig sättigen«.

## 82. *Jahves Gericht über ungerechte Richter.*

1 Ein Psalm von Asaph.
ʿJahveʾ steht im Gottesrat,
richtet inmitten von Göttern.

---

**14—17** Hier wendet sich die Rede direkt an die gegenwärtige Generation; daher ist nicht mit (LXX) Hier. zu übersetzen *utinam populus meus audisset* (שָׁמַע) *me*. Zu שֹׁמֵעַ ist יִהְיֶה zu ergänzen, G-K 151e; eigentlich: »Wenn doch mein Volk ein auf mich hörendes wäre«. Richtig Aq. Sym. Hier. *utinam* für לוּ; dagegen LXX *εἰ* mit v. 15 als Nachsatz. **16** לוּ kann nach 66 3 auf Jahve bezogen werden; da es sich aber im Zusammenhang um Israels Erlösung handelt, so bezieht man לוּ besser auf das Volk; der Wechsel des Numerus spricht nicht hiergegen, vgl. ויאכילהו v. 17. So Dtn 33 29, vgl. Ps 18 45. Wellh. will statt יכחשו לו lesen: יכשלו »sie müssen zu Fall kommen«. — עִתָּם verstehn die Neueren von der glücklichen Lebenslage der Israeliten; so auch Targ. תוקפהון d. i. ihre Kraft. Aber schwerlich kann nacktes עֵת diese Bedeutung haben (anders Jes 33 6); auch würde das Pluralsuffix zwischen den beiden Singularsuffixen auffallen. Raschi und Aben Esra beziehn das Suffix auf die Feinde und verstehn עֵת unter Vergleichung von Jes 13 22 von der Unglückszeit. Ebenso deutet der Syrer: זועיהון d. i. ihr Beben; vgl. Theodoret: *καιρὸν δὲ καλεῖ τὰς συμφορὰς· οὕτω γὰρ καὶ οἱ Σύροι καὶ οἱ Ἑβραῖοι ταύτας ὀνομάζειν εἰώθασι· πολλοὶ δὲ καὶ παρʾ ἡμῖν οὕτω ταύτας ἀποκαλοῦσι.* In neutralem Sinne ist der Plural עִתּוֹת 31 16 gebraucht. Vgl. auch den Gebrauch von יוֹם als Unglückstag 37 13. **17** Nach der von den alten Übersetzern bezeugten Texteslesart וַיַּאֲכִילֵהוּ »und er sättigte es« knüpft der Dichter wieder an die Erzählung v. 12. 13 an. Man erwartet aber eine Fortsetzung der Verheissung. Demnach wird man statt des Waw consec. das einfache Waw zu lesen haben und zugleich nach 17b die erste Person וְאַאֲכִילֵהוּ (Houbig). Aleph zwischen zwei Vokalen wurde wie Jod gesprochen, wodurch der (Gehör-)Fehler des Textes entstanden ist. — Das Mark, eigentlich das Fett des Weizens, ist der nahrhafte Weizen. Der Ausdruck ist aus Dtn 32 14 entnommen, ebenso 17b aus Dtn 32 13. Diese Parallele verbietet es, nach Prv 16 24 מִצּוּף דְּבַשׁ »und mit Honigseim« zu ändern. Über den doppelten Akkusativ bei השביע vgl. G-K 117cc. Übrigens passt auch dieser Schlussvers besser für das Laubhüttenfest (Ex 23 16) als für das Passah.

82

Wie der Grosskönig seine Unterkönige und Satrapen um sich versammelt, so hat Jahve die von ihm eingesetzten Richter zu sich entboten. Der Dichter schaut diese Szene mit dem Auge des Geistes. Er hört, wie der höchste König das ungerechte Schalten seiner Mandatare rügt und ihnen ihre Strafe verkündet, und er schliesst mit dem Wunsch, dass seine Vision bald zur Wirklichkeit werden möchte dadurch, dass Jahve, der Herr über alle Nationen, selbst die Regierung übernimmt. Es ist der Wunsch eines baldigen Eintritts der messianischen Zeit, der in diesem Schlusssatz zum Ausdruck kommt.

Für das Verständnis des Psalms ist entscheidend, welche Richter der Dichter im Auge hat. Sie werden als Götter und Söhne des Höchsten bezeichnet v. 1. 6. Nach der ältesten, im Targum vorliegenden jüdischen Deutung sind israelitische Richter gemeint, so dass der Psalm sich zu 58 und Jes 1 10 stellen würde. Gegen diese Auffassung

2 »Wie lange wollt ihr ungerecht richten,
und die Person der Frevler vorziehn? Sela.
3 »Schafft Recht dem Geringen und dem Verwaisten,
dem Elenden und Dürftigen helft zum Recht.
4 »Errettet den Geringen und Dürftigen,
entreisst [ihn] dem Arm des Gottlosen.

---

aber spricht v. 8, in welchem Jahve aufgefordert wird, an Stelle der ungerechten Richter die Herrschaft über alle Völker zu ergreifen. Daraus folgt, dass es sich nicht allein um Misstände in Israel handeln kann. Hupfeld u. a. haben daher, wie bereits der Syrer und Aben Esra, unter den אלהים Engel verstanden, durch die Jahves Urteile auf Erden vollzogen würden, die aber ihre Aufgabe nicht dem Willen Gottes gemäss erfüllt hätten. Im besondern denkt Bleek an die Schutzengel der einzelnen Reiche und Nationen (vgl. Dan 10—12), die ein solches Unrecht zugelassen hätten, dass die Grundlagen der Erde dadurch erschüttert wurden. Allein dass die Engel mit dem Tode bestraft würden (v. 7), ist ein Gedanke, der dem alttestamentlichen Vorstellungskreise sowie dem Parsismus, aus dem die spätere biblische Engellehre manche Züge aufgenommen hat, allzufern liegt. Wohl können sie gestraft werden Jes 24 20. 21, vgl. Ez 28 13ff., aber die Möglichkeit des Todes widerspricht ihrem Wesen.

So bleibt nur die dritte Auffassung übrig, nach der unter den אלהים heidnische Fürsten und Gewalthaber zu verstehn sind. Sie werden gestraft nicht wegen der gegen ihre eignen Völker begangenen Ungerechtigkeit, sondern wegen der Unterdrückung Israels, auf das die Ausdrücke v. 3. 4 עני, רש, דל, אביון gehn. Dass die heidnischen Könige sich selbst als Götter und Göttersöhne bezeichneten, ist bekannt, vgl. z. B. die Titulaturen ägyptischer Könige und Antiochus θεός. Allerdings ist der Sprachgebrauch des Psalms hiervon wesentlich verschieden, insofern der israelitische Dichter diese Benennung akzeptiert, und sie in v. 6 sogar aus dem Munde des wahren Gottes ergeht. Mit Olsh. diesen Vers als einen sarkastischen Ausruf anzusehn, dem die Widerlegung solcher Anmassung sofort folgt, scheint mir zu gezwungen zu sein; auch müsste dann v. 1 bereits als Sarkasmus aufgefasst werden, was wenig wahrscheinlich ist. Die Lösung der Schwierigkeit bietet Ez 28 11—19. Hier wird der König von Tyrus vom Propheten und von Gott selbst als glänzender Cherub vorgeführt; v. 14 ist dort zu übersetzen: »Ein weitdeckender (?) Cherub warst du, und ich setzte dich auf heiligen Berg; ein Gott warst du«. Ebenso wie bei Ezechiel der König von Tyrus אלהים genannt wird, so akzeptiert der Dichter des Psalms dies Prädikat für die Könige seiner Zeit, freilich nur, um durch den Kontrast dieser Benennung die Strafe, von der sie ereilt werden sollen, um so schärfer hervortreten zu lassen.

Das Zeitalter des Psalms ist ein spätes. Von einem israelitischen König, der dem Übel hätte steuern können, ist nicht die Rede; Israel steht vielmehr unter fremden Herrschern. Die Mehrzahl dieser Herrscher erklärt sich vielleicht am einfachsten daraus, dass der Dichter seine in den verschiedenen Ländern ansässigen Volksgenossen im Auge hat. Das führt auf die Diadochenzeit herab. Auf Religionsverfolgung deutet nichts im Psalm, so dass die makkabäische Zeit ausgeschlossen ist.

Metrum: Doppeldreier; v. 5a. 6 Sechser; v. 8 Doppelvierer; v. 5b Dreier.

1 עדת אל ist nicht dasselbe wie עֲדַת יהוה Num 27 17, vgl. Ps 74 2, d. i. die israelitische Volksgemeinde, sondern eine von Gott berufene Versammlung, die, wie 1b zeigt, aus höheren Wesen, nämlich Königen und Fürsten besteht; s. die Vorbemerkungen. 2 Das Gericht wird eröffnet mit der vorwurfsvollen Frage, wie lange das ungerechte Treiben auf der Erde dauern soll. — רשעים sind die, welche Unrecht haben. Gemeint sind die heidnischen Untertanen der Könige, welche ungestraft die Israeliten bedrücken. 4 דַל mit Patach, nach der Massora überall, wenn es mit אביון verbunden ist, weil beide Worte zusammen nur einen Begriff ausdrücken; dagegen v. 3 דָל. 5 Die Ausleger sind

5 »Sie sind ohne Vernunft und ohne Einsicht, wandeln in Finsternis;
»Alle Grundfesten der Erde wanken.
6 »Ich selbst habe gesagt: »»ihr seid Götter, und Söhne des Höchsten ihr alle««, —
7 »Wahrhaftig, wie Menschen sollt ihr sterben
und wie einer der Fürsten fallen.« —
8 Auf, ‘Jahve’, richte die Erde,
denn du bist Erbherr über alle Heiden.

## *83. Gebet um Hülfe gegen die feindseligen Nachbarvölker.*

1 Ein Lied, ein Psalm von Asaph.
2 ‘Jahve’, halte dich nicht stille,
schweige nicht und bleib nicht ruhig, Gott!

---

uneinig darüber, ob hier noch Jahve redet, oder ob der Vers eine eingeschobene Bemerkung des Dichters ist. Für den Sinn ist die Frage nicht von Bedeutung. Der Übergang in die dritte Person beweist jedenfalls nicht, dass ein Wechsel des redenden Subjekts stattfindet. Delitzsch nimmt an, dass Gott selbst von den Richtern redet, aber widerwillig von ihnen abgewendet. — 5b nennt die Folge der blinden Verstocktheit der Richter. Die Grundlagen aller sittlichen Ordnung sind durch ihr Verhalten erschüttert. Das Targ. schickt richtig *idcirco* voraus. **6** Die Worte אני אמרתי scheinen gradezu ein Zitat einzuleiten. Jedoch existiert im alten Testament keine Stelle, auf die das אני אמרתי bezogen werden könnte. Man wird es daher nach Analogie von 2 7 so zu verstehn haben, dass die Tatsache der Bestellung der Fürsten zu ihrem Amt vom Dichter als eine göttliche Erklärung dargestellt wird. Auch die heidnischen Könige werden von Gott in ihr Amt eingesetzt, Prv 8 15. 16. Das Targum umschreibt diesen Vers: »ich habe gesagt: gleich Engeln werdet ihr geachtet und gleich Engeln des Höchsten seid ihr alle«, vgl. II Sam 14 17 19 28. **7** Diese Würde soll sie nicht von dem gemeinsamen Schicksal der Menschen befreien, ja sie sollen stürzen, wie andere Fürsten vor ihnen gestürzt sind, Hos 7 7. — אָדָם beziehn Hier. und der Midrasch Tillin auf ***Adam***, welcher fiel und aus dem Paradies vertrieben wurde; aber der Parallelismus macht es rätlich, mit LXX Sym. Targ. das Wort als Kollektiv aufzufassen. — כאחד השׂרים bedeutet »wie andere Fürsten«, vgl. Jdc 16 7 כְּאַחַד האדם = כְּכָל־האדם v. 17. Bar Hebr. und R. Obadja denken an solche Fürsten, welche durch die Hand der Angeredeten gefallen sind. Die Vermutung, der Dichter habe הַשֵּׁדִים geschrieben und damit auf den Fall der Dämonen angespielt, hat keine Wahrscheinlichkeit. **8** הארץ ist nach dem Parallelismus nicht das Land Palästina, sondern die ganze Erde. — בכל הגוים LXX *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι*; aber wohl richtiger mit Sym. Hier. (*tu hereditabis*) *omnes gentes*. Es ist Objekt zu תנחל nach Analogie von מָשַׁל בְּ. Jahve hat Eigentumsrecht nicht nur auf Israel, sondern auch auf alle andern Völker, weswegen er das Recht und die Pflicht hat, auch bei ihnen an Stelle der ungerechten Richter selbst die Regierung zu ergreifen.

### 83

Das schwer bedrängte Volk bittet um Hülfe gegen seine Feinde, die sich vereinigt haben, um es auszurotten. Möge Jahve seinem Volk Hülfe bringen wie einst in den Zeiten Deboras und Gideons; möge er die Feinde vernichten, damit sie erkennen, dass Jahve der alleinige Herr der Erde ist.

Auf die makkabäischen Zeiten und zwar auf die I Mak 5 1ff. erzählten Ereignisse haben unsern Psalm schon in alter Zeit Theod. v. Mops. und Diodor gedeutet, von den Neueren Bengel, Hitzig, Olsh., Grätz, Wellh. u. a. Wirklich hat in der früheren Zeit nie ein solcher allgemeiner Angriff der benachbarten Völker auf Israel stattgefunden, wie der I Mak 5 erzählte. Dagegen treten die meisten im Psalm genannten Völker auch in der Erzählung des Makkabäerbuches auf, so im besondern auch Tyrus (v. 15), das

3 Denn sieh, deine Feinde toben,
und die dich hassen, erheben das Haupt.
4 Wider dein Volk machen sie listigen Anschlag
und beraten sich wider deine Geborgenen.
5 Sie sagen: »wohlan, lasst uns sie vertilgen, dass sie kein Volk mehr sind,
dass des Namens Israel nicht fürder gedacht werde«.
6 Denn sie haben sich ʿeinmütigʾ beraten,
ʿundʾ schliessen ein Bündnis gegen dich,
7 Die Zelte Edoms und die Ismaeliter, Moab und die Hagarener;
8 Gebal und Ammon und Amalek,
Philistäa samt den Bewohnern von Tyrus;

---

sich in früherer Zeit, so viel wir wissen, nie feindselig gegen Israel gestellt hat. Der Satz I Mak $5_2$ *καὶ ἐβουλεύσαντο* [*τὰ ἔϑνη*] *τοῦ ἆραι τὸ γένος Ἰακώβ* hat wörtliche Parallelen in den Versen 4—6 des Psalms. Betreffs der Erwähnung Assurs v. 9 vgl. die Erklärung.

Metrum: Doppeldreier; v. 7. 13 Sechser. v. 5a zählt אמרו im Metrum nicht mit. Einige Unregelmässigkeiten sind vielleicht so zu heben: v. 5b tilge עוד, v. 10b כמדין (Duhm), v. 11 נדיבמו, v. 19 שמך und כל. v. 18b ergänze לעולם oder dergl.

**3** יהמיון G-K 75u. **4** צפוניך sind die von Jahve Geborgenen, d. i. die Israeliten, vgl. den Namen צפניה. LXX *κατὰ τῶν ἁγίων σου*. Dagegen haben Aq. Sym. Hier. den Singular *adversum arcanum tuum*, worunter der Tempel zu verstehn ist, vgl. Ez $7_{22}$. **5** מגוי wie Jer $48_2$ G-K 119w. Sym. *μὴ ὦσιν ἔϑνος*. **6** Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »sie beraten sich gemeinschaftlich von Herzen«; so Targ. Mit Olsh. wird zu lesen sein לֵב אֶחָד I Chr $12_{38}$. Das schliessende ו von יחדו gehört zum folgenden. — Das Bündnis ist gegen Jahve gerichtet, weil gegen sein Volk; vgl. Jdc $5_{31}$ איביך. **7—9** Von den hier genannten Völkern werden Edom, Ammon, Ismaeliter (= Araber I Mak $5_{39}$), Philister und Tyrus in dem Bericht I Mak 5 erwähnt; Moab als solches nicht, wohl aber die im moabitischen Gebiet gelegene Stadt Bosor v. 28. Als selbständiges Land existierte Moab nicht mehr; dass aber der Dichter den alten Namen gebraucht, ist nur natürlich. Von den vier übrig bleibenden I Mak 5 nicht genannten Völkern existierte Amalek seit vielen Jahrhunderten nicht mehr; der Dichter nennt dies Volk entweder nur in rein poetischer Induktion als alten Hauptfeind Israels, oder er versteht unter dem alten Namen ein zeitgenössisches Gemeinwesen, das vielleicht die Sitze der alten Amalekiter inne hatte. Ähnlich ist es, wenn Haman Est $3_1$ als Nachkomme Agags erscheint. Hitzig erinnert daran, dass die Amalekiter von alters her in der Gegend von Hebron wohnten, und dass I Mak $5_{65}$ auch diese Gegend als judenfeindlich genannt wird. Die Hagarener werden von Sanherib neben den Nabatäern erwähnt (s. Schrader KAT[2] 346), sind aber auch Ptolemaeus noch bekannt, so dass es nicht befremden kann, wenn sie zur Zeit der Makkabäer erwähnt werden; über weiteres s. die Lexika. Gebal ist nicht das weit nördlich von Tyrus gelegene Byblus, sondern der nördliche Teil des edomitischen Gebirges, das alte Land Seir, bei Plinius Hist. nat. $5_{20}$ *Gebalene*. Schwer zu erklären ist die Nennung Assurs. Keinenfalls kann das Wort die Assyrer bezeichnen, denn dies Weltreich konnte nicht als Anhängsel von Edomitern und Ammonitern bezeichnet werden, selbst wenn der Psalm zu Josaphats Zeiten gedichtet sein sollte. Hitzig sieht Assur als Namen des seleuzidischen Syriens an, und er hat bewiesen, dass diese Bezeichnung in der Tat gebräuchlich war. Den Umstand, dass Syrien, der Hauptfeind Israels, hier in zweiter Linie erscheint, sucht er daraus zu erklären, dass das syrische Heer sich damals in Persien befand, I Mak $3_{34.37}$. Aber nach I Mak $5_{57ff.}$ waren die Syrer auch in dieser Zeit die gefährlichsten Feinde der Israeliten. de Lag. u. a. wollen גְּשׁוּר für אשור lesen. Dies war der Name einer kleinen Landschaft am Hermon, die zu Davids Zeit erwähnt wird, II Sam $3_3$ al. Aber ob dieser Name in der makkabäischen Zeit noch existierte, ist fraglich; typisch wie Amelek konnte er nicht gebraucht

9 Auch Assur hat sich zu ihnen geschlagen,
sie leihen den Söhnen Lots ihren Arm. Sela.
10 Tue ihnen wie Midian, wie Sisera,
wie Jabin am Bache Kison;
11 Sie wurden vertilgt bei Endor,
wurden Dünger für das Feld.
12 Mache sie, ihre Edlen, wie Oreb und Seeb,
und wie Seba und Zalmuna alle ihre Fürsten,
13 Sie, die da sagen: »wir wollen uns aneignen die Fluren ⌜Jahves⌝«.
14 Mein Gott, mache sie gleich dem rollenden Laub,
gleich der Spreu vor dem Winde.
15 Wie Feuer, das den Wald verbrennt,
und wie die Flamme, die Berge entzündet,
16 So verfolge sie mit deinem Wetter
und ängstige sie mit deinem Sturm.
17 Mache ihr Antlitz voll Schmach,
dass sie deinen Namen suchen, Jahve.
18 Lass sie zu Schanden und geängstigt werden für immer,
erröten und vergehn . . .
19 Und lass sie erkennen, dass du dein Name Jahve heisst,
du allein der Höchste bist über die ganze Welt.

---

werden, da von einer besonderen Feindschaft dieses Stammes gegen Israel nichts bekannt ist. Theodoret versteht unter Assur die Samaritaner. Er sagt: *Ἀσσύριοι κατ᾽ ἐκεῖνον οὐκ ἐβασίλευον τὸν καιρόν· αἰνίττεται τοίνυν ὁ λόγος τοὺς Σαμαρείτας ἀποίκους Ἀσσυρίων ὄντας μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν τῶν δέκα φυλῶν ἐν ταῖς ἐκείνων οἰκήσαντας πόλεσιν.* Die Samaritaner werden I Mak $5_{66}$ unter den damaligen Feinden der Juden genannt. Es wäre auffallend, wenn grade sie im Psalm nicht erwähnt sein sollten. Sie heissen freilich sonst bei den späteren Juden Kuthäer, nach einem der Völker, die vom assyrischen König in das entvölkerte Nordreich verpflanzt wurden, vgl. II Reg $17_{24}$. Theodorets Erklärung bleibt daher vorläufig nur eine glückliche Vermutung. **9** Söhne Lots d. i. Moabiter und Ammoniter. **10** a Vgl. Jdc 7. 8; zu 10b Jdc 4. 5; zum Kisonbach Jdc $5_{21}$. **11** נשמדו scheint am natürlichsten auf Sisera und Jabin bezogen zu werden. Allerdings ist Endor Jdc 5 nicht genannt, lag aber in der Nähe des Kampfplatzes. Grätz liest בְּעֵין חֲרֹד Jdc $7_1$. Dies war der Platz, wo Gideon lagerte; die Aussage würde demnach auf Midian gehn. **12** Vgl. Jdc $7_{25}$ $8_{5—21}$. **13** Die Fluren Jahves, d. i. das heilige Land. LXX Cod. Vat *τὸ θυσιαστήριον* (al. *ἁγιαστήριον*) *τοῦ θεοῦ*, Targ. Hier. *pulchritudinem dei* dachten speziell an den Tempel. **14** גלגל übersetzen alle Alten wie $77_{19}$ durch »Rad«, und Targ. erläutert: »das unablässig ohne Ruhe weiterrollt«, vgl. Hier. im Kom.: *Instabiles, fluctuantes, nequaquam solida statione fundatos.* Gemeint sind »die kugelförmig zusammengerollten Stengel der wilden Artischocke, die in grosser Menge als rollende Räder vom Winde über die Erde hingetrieben werden«; s. Ges.-Buhl s. v. Zum Bilde 14b vgl. $1_4$. **15** Die Berge sind bewaldet zu denken. **17** Jahves Namen oder Jahve selbst suchen sonst die Israeliten, $40_{17}$ $69_7$; der Dichter scheint eine erzwungene Bekehrung der Feinde zu Jahve in Aussicht zu nehmen; er erwartet, dass sie Jahve anrufen werden. Aber freilich wird nach v. 18 auch dies ihren Untergang nicht aufhalten. **19** שמך ist ein zweites Subjekt, aber wohl Zusatz, s. o. Nach der massoretischen Akzentuation ist zu übersetzen: »dass du, nur dein Name Jahve ist, [du] der höchste bist u. s. w.«. Der Sinn und das Metrum gewinnt, wenn man mit LXX Hier. den Athnach zu יהוה setzt. Subjekt des zweiten Gliedes ist אתה.

84

Der Sänger preist die Lieblichkeit der Wohnung Jahves v. 2. Ihn hat innig verlangt, zum Tempel zu kommen, und jetzt, wo er da ist, jubelt er dem lebendigen Gott

## 84. *Pilgerlied.*

1 Dem Vorspieler, bei 'den Keltern', von den Korachiten, ein Psalm.
2 Wie lieblich ist deine Wohnung,
Jahve Zebaoth!
3 Meine Seele hat geschmachtet und sich verzehrt
nach den Vorhöfen Jahves,
Mein Herz und Leib jubeln zu
dem lebendigen Gott.
4 Hat doch das Vöglein ein Haus gefunden,
und die Wildtaube hat ein Nest,
Wo sie ihre Jungen hinlegt:
deine Altäre,
Jahve Zebaoth . . .
mein König und mein Gott.

---

zu v. 3, denn am Tempel ist Israel und seine Kinder sicher geborgen wie der Vogel im Nest v. 4. Glücklich der, welcher immer hier weilen darf v. 5. Nein, glücklich schon der, welcher seine Kraft in Jahve findet; ihm wird die beschwerliche Pilgerreise leicht v. 6—8. Nachdem der Sänger hier ein Gebet eingeflochten hat (v. 9. 10), preist er noch einmal das Glück, am Tempel weilen zu dürfen und auf Israels starken Gott zu vertraun v. 11—13.

Der Psalm ist deutlich ein Pilgerlied, bestimmt bei oder nach der Wallfahrt zu einem der drei Feste gesungen zu werden. Es ist nicht ein einzelner Pilger, der hier redend auftritt, sondern die Pilgerschar, wie der Plural 10. 12 deutlich zeigt. Aus heidnischer Umgebung (v. 11 Ende) ist sie nach Jerusalem gekommen, wo Israel, Jahves Taube, ihr Nest hat. Richtig hat Olsh. gesehn, dass im ersten Teil zwischen denen unterschieden wird, die beständig bei Jahves Heiligtum wohnen, und denen, die es als Pilger besuchen.

Der Inhalt des Psalms zeigt, dass er in einer Zeit des ungestörten Tempeldienstes entstanden ist, ob aber des vor- oder nachexilischen Tempels ist zweifelhaft. Die Erwähnung des Gesalbten v. 10 scheint auf den ersten Blick auf die Königszeit zu führen. Dem steht aber gegenüber, dass die Pilgerschar aus heidnischer Umgebung kommt, sowie der Aramaismus v. 11, wodurch die nachexilische Zeit wieder wahrscheinlicher wird. Jedenfalls zeigt der innere friedevolle Ton und das Fehlen auch der leisesten Klage, dass Israel sich ruhiger und glücklicher Verhältnisse erfreute, als dieser schöne Psalm gedichtet wurde.

Metrum: v. 2—7ab. 9ab Fünfer; v. 7c. 9c. 12a Dreier; v. 8. 10 Doppeldreier; v. 13 Sechser; v. 12bc Doppelvierer; v. 11 Vierer und Siebener. Wahrscheinlich ist von 7c an das Metrum mehrfach gestört. v. 3 lies גם ohne ְ.

**2** Der erste Vers enthält das Thema des Psalms. Über den Plural משכנותיך, d. i. der Tempel, vgl. $43_3$. **3** Die Perfekta נכספה und כלתה geben LXX Hier. Luther durch das Präsens wieder; aber der Sänger blickt zurück auf die Zeit, wo er diese Sehnsucht empfand, nämlich als er noch nicht in Jerusalem war. Jetzt, da er angekommen ist, bricht er in Jubel aus; beachte das Imperf. ירננו. — Dass nur die Vorhöfe genannt werden, erklärt Olsh. wohl mit Recht daraus, dass hier ein Laie, oder vielmehr Laien, die Pilgerschar, reden. **4** Den Vogel und die Wildtaube hat zuerst R. Arama bei Aben Esra auf Israel gedeutet, vgl. $74_{19}$ und zu $11_1$. Dass die Ausdrücke nicht im eigentlichen Sinn zu verstehn sind von den im Tempel und auf den Altären nistenden Vögeln, zeigt der Ausdruck בַּיִת; auch bemerkt Qimchi mit Recht, dass die Vögel wegen der Verunreinigung im Tempel nicht geduldet sein würden. צפור ist allgemeiner Ausdruck für kleine Vögel, Aq. ὄρνεον, Hier. *avis*, Targ. »die Taube«, und steht hier als Kosewort. דרור ist nach LXX Targ. die wilde Taube; Aq. Hier. *passer*; Neuere denken an die

5 Glücklich, die in deinem Hause wohnen!
sie werden dich fürder preisen. Sela.
6 Glücklich der Mensch, der in dir Kraft findet,
wenn sie ʿPilgerfahrtenʾ im Sinne tragen.
7 Durch das Tränental wandelnd
machen sie es zum Quellort;
Auch deckt es ein früher Regen mit Segen.

---

Schwalbe, die aber im AT. סוּס heisst. — גַּם am Anfang des Satzes setzt den Vogel nicht in Gegensatz zu einem andern Wesen, das ebenfalls sein Nest gefunden hat, sondern gehört zum ganzen Satz (G-K 153); LXX *καὶ γάρ*, Hier. *siquidem*. — אפרחיה deutet R. Arama wohl zu speziell auf die פִּרְחֵי כְהֻנָּה d. h. die Söhne der Priester, die sich beständig beim Tempel aufhielten wie die Vögel im Nest. Es sind die einzelnen Israeliten gemeint, die am Tempel so sicher geborgen sind wie die Vögel im Nest. — Dem dritten Fünfer in v. 4 fehlt eine Hebung; durch Einschiebung von אלהי vor צבאות würde sie gewonnen sein, vgl. v. 9. Aber der Fehler kann auch anderswo liegen. **5** Die Pilgerschar preist diejenigen glücklich, die in oder bei Jahves Hause wohnen dürfen. Hier sind, auch wegen des הַלֵּל, wohl die Priester und Leviten besonders ins Auge gefasst; denn ישב c. Acc. bedeutet beständiges Wohnen. — עוד übersetzen LXX *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* d. i. עַד, das aber so nackt nicht vorkommt. Das Wort besagt nur, dass das Halleluja auch weiterhin anhalten soll. **6** Olsh. nimmt hier einen Wechsel der Stimmen an; jedenfalls sind die in v. 6 glücklich Gepriesenen andere als die in v. 5, nämlich die Pilger. Zum wahren Glück bedarf es nicht des beständigen Aufenthaltes am Tempel, sondern dass man, auch wenn man an die Pilgerfahrt nach Jerusalem denkt, vor allem seine Kraft in Gott sucht und findet. Die beiden Versglieder in v. 6 sind nicht unabhängig von einander, sondern das zweite ist ein nominaler Umstandssatz nach G-K 156c; gut, soweit die Konstruktion in Betracht kömmt, Sym. *τῆς τρίβου σοῦ οὔσης αὐτοῖς ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν*. Danach ist nun aber das erste Glied nicht allgemein von allen Frommen zu verstehn, sondern der Sänger will sagen: glücklich der Mann, der, wenn er die Pilgerfahrt plant, in dir seinen Halt hat; er wird alle Hindernisse und Beschwerden leicht überwinden. Aben Esra erinnert daran, dass alle Männer zu Fusse zu den drei jährlichen Festen wallfahrteten. — מסלות, eigentlich »Hochstrassen«, können nicht mit Sym. (vgl. Luther: »und von Herzen dir nachwandeln«) als Wege Gottes d. h. als seine Anforderungen verstanden werden. Das Targ. übersetzt רוחצנותא *fiducia*, wonach Hupfeld כִּסְלוֹת = כִּסְלָה lesen will. Vermutlich aber hat der Übersetzer die »gebahnten Wege« oder »Hochstrassen« nur auf die Festigkeit des Herzens gedeutet, indem er ähnlich wie Sym. מסלות für einen bildlichen Ausdruck hielt. Wie das Vorhergehende und Folgende zeigt, handelt es sich um Festreisen nach Jerusalem. Der Ausdruck »wenn sie Landstrassen im Sinne tragen« für: »wenn sie an die Pilgerfahrt denken« würde allerdings sehr auffallend sein. LXX haben *ἀναβάσεις*. Dies steht II Chr 9 11 für מסלות, aber auch Am 9 6 für מַעֲלוֹת, wie der Dichter geschrieben haben wird. — Der Übergang aus dem Singular לו in den Plural בלבבם befremdet um so weniger, als auch אָדָם schon kollektivisch gemeint war. **7** Die mühselige Reise wird den Pilgern, die an das Ziel denken, leicht. — עמק הבכא muss wegen des Artikels Nomen proprium sein und kann nicht wie 23 4 גיא צלמות verstanden werden, obgleich diese Stelle in anderer Beziehung eine treffende Parallele bildet. Jedoch ist die Lage dieser Örtlichkeit nicht mehr sicher nachweisbar. Alle Alten (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) übersetzen *in valle fletus*, wie auch die Massora noch erklärt; (vgl. den *Wady Bekka* bei Xeres de la Frontera). Theodoret kombiniert dies mit der Ortschaft בֹּכִים (LXX *κλαυθμών*) Jdc 2 1—5 auf dem Wege von Gilgal bei Jericho nach Bethel (LXX a. a. O.). Das Tal konnte seinen Namen führen wegen der Gefahren, die mit dem Passieren verbunden waren, wie Bab el-Mandeb = Tor der Todesklage. »Auf dem Wege von Jericho nach Bethel zur Rechten von Wady Nawâcime

8 Sie ziehn von ˹Mauer zu Mauer˺;
geschaut wird ˹Gott Jahve˺ in Zion.
9 »Jahve, Gott Zebaoth,
höre mein Gebet,
Vernimm es, Gott Jakobs. Sela.

---

musste Robinson (Pal. II 560) am Rande fürchterlicher Abgründe entlanggehn; der Landstrich bot den Anblick einer furchtbaren Wüste; »»es war eine der wahrhaftesten Wüsten, welche wir bis jetzt besucht hatten«« (Hitzig). Der Dichter will sagen: Auch wenn die Pilger durch ein Tal, wie dies ist, ziehn, so u. s. w. Der Artikel עמק הבכא nach G-K 126 l. Die meisten Neueren stellen den Namen mit den בְּכָאִים II Sam 5 24 zusammen, und übersetzen »Balsamtal«. Da die Balsamstaude nur auf dürrem Boden wächst, so wäre der Ausdruck eine typische Bezeichnung öder Gegenden. Mir scheint diese Erklärung nicht so viele Vorzüge zu haben, um ihretwegen in Gegensatz zu der gesamten alten Tradition treten zu müssen, zumal da es sehr zweifelhaft ist, ob die בכאים im Tale Rephaim westlich von Jerusalem wirklich Balsambäume waren. Wenn das Klima in der Umgegend von Jerusalem sich seit Davids Zeit nicht vollständig geändert hat, ist es ganz unmöglich, dass Balsamstauden, die nur in den heissesten Gegenden Arabiens gedeihen, dort sollten fortgekommen sein. Dass die Vokalisation בָּכָא die Übersetzung »Balsam(tal)« nicht fordert, zeigt die Massora, welche bemerkt, dass א für ה stehe, also = בָּכָה Esr 10 1. Nötigenfalls wäre so zu punktieren. — Dass die Pilger das Tränental zum Quellort machen, kann wohl nur besagen: es erscheint ihnen als Oase, indem sie alle Mühsal in Hinblick auf das erstrebte Ziel vergessen. Syr. (und ähnlich LXX) übersetzt: sie machen es zur Wohnung (מָעוֹן); aber nicht einmal, dass sie dort Station machen, könnte dies bedeuten. — Auch 7c muss bildlich verstanden werden. מוֹרֶה übersetzen LXX Sym. Qu. Sex. Hier. Syr. Targ. Luther *doctor* u. ä., Aq. dagegen *πρώϊμος*, wie Jo 2 23. Das parallele מעין zeigt, dass letzteres vom Dichter gemeint ist. Das öde Tal, durch das der Weg nach dem geliebten Jerusalem führt, scheint den Pilgern so schön, als hätte ein früher Regen es mit üppigen Saaten bedeckt, vgl. Jes 35 1. 7. Objekt zu יעטה ist das Tal; ברכות ein zweiter Akkusativ nach Analogie der Verba des Bekleidens, G-K 117 ee. Das Verb wurde gewählt, weil der Segen in der üppigen Pflanzenhülle besteht. **8** Das erste Glied verstehn die meisten Ausleger nach der massoretischen Vokalisation חַיִל so, dass die Pilger anstatt müde zu werden nur an Kraft zunehmen, je näher sie dem Ziele kommen: »sie gehn von Kraft zu Kraft«, vgl. Jer 9 2 II Kor 3 18. Jedoch schliesst sich bei dieser Auffassung das zweite Glied schlecht an. R. Jehuda bei Aben Esra erklärt *de urbe ad urbem*, versteht also חיל von dem Platz vor der Mauer (חֵיל חוֹמָה), und auf diese Auffassung führt auch die Paraphrase des Targum. Die Pilger scheinen, wie es noch heute im Orient vielfach Brauch ist, in ihren mitgebrachten Zelten vor der Mauer übernachtet zu haben. Diese Auffassung macht allerdings nötig, חֵיל zu vokalisieren. Dass auch andre Städte als Jerusalem einen חֵיל hatten, zeigt I Reg 21 23. — 8b schildert die Ankunft am Ziel beim Fest. Nach der von Sym. Hier. Targ. bezeugten Aussprache des mass. Textes אֶל־אלהים wäre zu übersetzen: »Er (man?) erscheint vor Gott in Zion«. Aber נִרְאָה אֶל wird sonst nur von Gott gesagt, der den Menschen erscheint, nicht auch umgekehrt von den Menschen, die am Tempel erscheinen. Ferner wäre der Sing. יֵרָאֶה nach dem vorhergehenden Plural יֵלְכוּ äusserst hart. Die Änderung יֵרָאוּ (Wellh.) ist willkürlich und beseitigt die erste Schwierigkeit nicht. LXX Syr. (*ὀφθήσεται ὁ θεὸς τῶν θεῶν*) Aq. (*ἰσχυρὸς θεός*) sprachen aus אֵל אלהים (vgl. Luther), was vom Dichter beabsichtigt sein wird, vgl. Jer 31 2. 3. 6. Wegen der Häufung der Gottesnamen vgl. zu 50 1. Für אלהים stand ursprünglich יהוה. Das Nifal נִרְאָה vom Besuchtwerden des Heiligtums wie I Sam 3 21 (s. Klosterm.). Die Änderung der Vokalisation in אֶל geschah in dogmatischem Interesse, vgl. zu 42 3. Eine entsprechende Änderung, durch die ein »Erblicken« Gottes beseitigt werden sollte, ist an zahlreichen andern Stellen von der Massora vorgenommen, vgl. Dillm. zu Ex 23 15. **9. 10** Am Tempel angekommen, stimmt die Pilgerschar ein Gebet

10 »Du unser Schild, ‘Jahve’, sieh her
und blick auf das Antlitz deines Gesalbten«.
11 Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als [sonst] tausend;
Ich will lieber an der Schwelle des Hauses meines Gottes liegen,
als in den Zelten der Gottlosigkeit weilen.
12 Denn Jahve Gott ist Zinne und Schild,
Gnade und Herrlichkeit verleiht Jahve,
kein Gut versagt er denen, die rechtschaffen wandeln.
13 Jahve Zebaoth, glücklich der Mann, der auf dich vertraut.

## 85. *Gebet um Hülfe und Verheissung des messianischen Heils.*

1 Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Psalm.

---

an. **10** מגננו betrachten LXX Aq. Sym. Hier. Syr. sowie die Akzentuation als Vokativ und Bezeichnung Gottes, vgl. v. 12; Targ. und Olsh. wegen des Parallelismus als Akkus. Jedoch spricht die Wortstellung für die erstere Auffassung; man würde andernfalls erwarten ראה אלהים מגננו. — Unter dem Gesalbten verstehn die meisten Ausleger den König; unter der Voraussetzung nachexilischer Abfassung denkt Olsh. an den Hohenpriester; Hitzig u. a. halten ihn für das israelitische Volk wie Hab $3_{13}$. **11** Die Begründung kann sich nicht auf das Gebet 9. 10 beziehn, sondern greift über dasselbe zurück auf 8b. — מאלף erhält seine nähere Bestimmung durch 11c באהלי רשע. — הסתופף nicht: »die Schwelle hüten«, sondern nach LXX *παραριπτεῖσθαι*, Hier. *abiectus esse.* Den Tempel selbst darf der Sänger als Laie nicht betreten. — דור, das aram. Wort für hebr. גור, auch JSir $50_{26}$. — Zelte der Gottlosigkeit scheinen die der Heiden zu sein, unter denen die jetzt in Jerusalem anwesenden Pilger ihren gewöhnlichen Aufenthaltsort haben. So bereits Theodoret. **12** שמש] Sonne würde Gott nur hier im AT. genannt sein, denn Jes $60_{19}$f. ist etwas anders. Das Targ. hat שור רם, dasselbe Wort wie Jes $54_{12}$ für den Plural שמשותיך »Zinnen«. Diese Bedeutung wird durch das folgende »Schild« bestätigt. In Jahve findet Israel sicheren Schutz.

### 85

Die Gemeinde erinnert Jahve daran, dass er alle ihre Schuld vergeben und sie wieder in Gnaden angenommen hatte v. 2—4. Wolle er sie auch jetzt wiederherstellen und aufhören zu zürnen v. 5. 6. Ja, Gott wird sein Volk wieder beleben v. 7; wolle er ihm seine Huld zeigen v. 8. Was wird Jahve auf dies Gebet erwidern? Er hat Friedensgedanken mit seinem Volk; die Zeit ist nahe, wo Liebe und Treue unter seinem Volk herrschen, und Heil und Frieden im Himmel walten, wo auch das Land reich gesegnet sein wird v. 9—14.

Dass die dankbare Anerkennung göttlicher Gnade in v. 2—4 neben der klagenden Bitte v. 5. 6 nur dann verständlich ist, wenn sich jene auf ein »vormals« bezieht, hat bereits Luther richtig gesehn. Es liegt sehr nahe, anzunehmen, dass die jetzt leidende Gemeinde Jahve in den ersten Versen an die Befreiung aus dem Exil erinnert. Warum grollt er noch weiter, da er doch durch die Erlösung bewiesen hat, dass er die früheren Sünden vergeben hat? Dass aber auch in der jetzigen Zeit der Not das Gottvertraun nicht verloren ist, zeigt die frohe Erwartung eines baldigen Eintritts der messianischen Zeit im zweiten Teil. Die Schilderung dieser Zeit in v. 11 ff. ist deutlich durch Deuterojesaias beeinflusst, ein weiterer Beweis für nachexilischen Ursprung des Psalms. Schultz hat treffend darauf hingewiesen, dass Zch $1_{12}$ff. ganz ähnlich wie der Psalm eine Zeit voraussetzt, »wo man trotz der Befreiung aus dem Exil Gottes Zorn noch fortdauern sah, wo man sich noch nach Ehre, Gerechtigkeit und Frieden im Lande sehnen musste, wo die Gläubigen dergleichen aber auch in sichere Aussicht nehmen zu dürfen meinten«.

Metrum: Doppeldreier; v. 9c ein Sechser.

2 Du hattest, Jahve, dein Land begnadigt,
hattest Jakobs Schicksal gewendet,
3 Du hattest deines Volkes Schuld vergeben,
all' ihre Sünde bedeckt. Sela.
4 Du hattest all' deinen Grimm zurückgezogen
und abgelassen von deiner Zornesglut.
5 Stell' uns wieder her, Gott, unser Heil,
und lass ab von deinem Unmut über uns.
6 Willst du denn ewiglich gegen uns zürnen,
deinen Zorn ausdehnen auf Geschlecht und Geschlecht?
7 ‘Gott’, du wirst uns wieder beleben,
so dass dein Volk sich über dich freut.
8 Lass uns, Jahve, deine Gnade sehn
und gewähre uns dein Heil. —
9 Ich will doch hören, was Gott Jahve redet.
Er redet Frieden zu seinem Volk
Und zu seinen Heiligen und ‘zu denen, die wenden ihr Herz ihm zu’.
10 Ja, nahe ist sein Heil seinen Frommen,
dass Herrlichkeit in unserm Lande wohne.
11 Güte und Treue haben sich gefunden,
Heil und Friede küssen sich.

---

**2. 3** Die Perfekta mit Plusquamperfektbedeutung nach G-K 106 f. **2** Wegen שׁוּב שְׁבוּת s. zu 14 7. **3** כִּסִּית, so dass du sie nicht sahst, Neh 3 37. **4** הֱשִׁיבוֹת ist mit LXX Hier. Targ. *conversus es* »innerlich transitiv« zu fassen, wie Ez 14 6 18 30. 32. **5** שׁוּבֵנוּ fassen LXX Hier. Syr. transitiv *converte nos* = הֲשִׁיבֵנוּ 80 4; dagegen Targ. *converte ad nos.* — וְהָפֵר Targ. וּבַטֵּל *et irritam fac*, Sym. Hier. *et solve.* **7** הָאֵל der LXX ist nachdrucksvoller als הֲלֹא des massor. Textes, vgl. auch v. 9. — Zu תָּשׁוּב תְּחַיֵּנוּ vgl. 71 20. Das Volk ist jetzt gewissermassen gestorben, Hos 6 2. **9** Der Dichter führt sich selbst als Prophet ein; er steht auf seiner Warte und schaut aus, was Jahve auf die Bitte des Volkes v. 8 antworten wird; ganz ähnlich Hab 2 1. In Analogie mit dieser Stelle lasen LXX hinter יְדַבֵּר noch בִּי. יהוה wird Zusatz sein. — Der Inhalt der göttlichen Antwort wird durch כִּי = ὅτι vor direkter Rede eingeleitet. Jahve will nicht ewig zürnen, sondern er hat Friedensgedanken mit seinem Volk. — Der Schluss des Verses enthält nach dem jetzigen Text eine Warnung: »und mögen sie nicht zu (der früheren) Torheit zurückkehren« (Targ.), oder *ἵνα μὴ ἀποστραφῶσιν εἰς ἀφροσύνην* (Aq. Sym. Hier. Syr.). Aber die Warnung unterbricht in störender Weise den Trost, der auch v. 10 noch fortgesetzt wird, und כִּסְלָה kommt in der Bedeutung »Torheit« sonst nicht vor, bedeutet vielmehr Job 4 6 »Vertrauen«. LXX haben *καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν* d. i. וְאֶל־שָׁבֵי לִבָּם לוֹ. Die Konsonanten sind zum grössten Teil dieselben; die abweichenden יבם konnten leicht zu וכס verderben. Das erste ו in ישׁובו wurde ursprünglich nicht geschrieben. Über לה = לו vgl. G-K 91 e. שׁוּב ist transitiv gebraucht wie v. 2. 5. Als Objekt der göttlichen Anrede wird zuerst allgemein das Volk bezeichnet, dann die חסידים d. i. die Frommen, und endlich die Bussfertigen. Der Dichter deutet damit an, dass die Friedensworte dem Volke nur insoweit gelten, als dies fromm und bussfertig ist. **10** לשׁכן gibt die Absicht an, von der Jahve sich bei seiner Hülfeleistung leiten lässt; statt der bisherigen Schmach soll wieder Ehre (84 12) oder Herrlichkeit im Lande wohnen. Syr. Targ. verstehn כבוד von der göttlichen Majestät und sprachen לְשַׁכֵּן (vgl. 78 60) aus: »damit er [seine] Majestät [wieder] in unserm Lande wohnen lasse«. So auch Qimchi und Aben Esra, die daran erinnern, dass die göttliche Schechina dem zweiten Tempel fehlte. Dann müsste es aber כְּבוֹדוֹ heissen, wie Syr. willkürlich ergänzt. **11 ff.** Der Sänger malt die glückliche Zeit, die soeben verheissen ist, aus; er nennt an erster Stelle (v. 11. 12) lauter geistige Güter, und erst an zweiter (v. 13) die äusserlichen Segensgaben. — חסד,

[12]Treue sprosst aus der Erde hervor,
und Heil schaut vom Himmel herab.
[13]Auch wird Jahve das Gute gewähren,
und unser Land wird geben seinen Ertrag.
[14]Heil geht vor ihm her
und achtet auf den Weg seiner Tritte.

### 86. *Gebet des bedrängten aber treuen Volks.*

[1]Gebet von David.
Neige, Jahve, dein Ohr, erhöre mich,
denn ich bin elend und arm.
[2]Behüte mein Leben, denn ich bin fromm,
hilf du, mein Gott, deinem Knecht, der auf dich vertraut.

---

von Targ. und Luther richtig »Güte« übersetzt, kommt hier als menschliche Tugend in Betracht, und ebenso die Treue; denn diese Tugend sprosst nach 12a aus der Erde, d. h. unter den Menschen. Da nach 12b צֶדֶק wie ein Engel vom Himmel herabblickt, so kann hier wie 11b nur die göttliche Gerechtigkeit gemeint sein, nämlich die hülfreiche, oder das Heil, wie so oft bei Deuterojesaias. Eine Folge dieser helfenden Gerechtigkeit ist der Friede, der ebenfalls als Gabe Gottes zu verstehn ist. Die beiden Paare des 11. Verses werden v. 12 durch je ein Wort wieder aufgenommen. Sehr ähnlich unserer Stelle ist Jes 45 8. — Die Perfekta in v. 11 drücken eine einmalige Handlung aus, die in der glücklichen Zukunft stattgefunden haben wird; das Imperf. und das Part. (נִשְׁקָפָה) v. 12 dagegen das, was dauernd geschieht. **13** Bei הטוב denkt Aben Esra nach Dtn 28 12 speziell an den Regen. Fruchtbarkeit des Landes ist ein immer wiederkehrender Zug des messianischen Zukunftsgemäldes. **14** Das Suffix in לפניו kann nicht distributiv genommen werden, wie Sym. tut: *δικαιοσύνη ἑκάστου προελεύσεται αὐτόν*, soudern nur auf Jahve gehn. Dann muss aber auch צדק dieselbe Bedeutung haben wie 11. 12, nur dass das Wort hier die geistigen und irdischen Heilsgaben abschliessend zusammen fasst. Die göttliche Gerechtigkeit, d. i. sein Heil, ist gedacht als ein Herold oder Trabant, der vor Jahve hergeht, um ihn anzukündigen; vgl. KAT[3] S. 456. — In 14b ist zu וישם das Objekt לֵב zu ergänzen wie Job 4 20. Die Jussivform ist entweder nach G-K 109k aus rhythmischen Gründen zu erklären, oder es ist יָשִׂים zu lesen. Denselben Sinn erreichte Schrader durch die Konjektur וְיִשְׁמֹר דֶּרֶךְ. Der Dichter will sagen: das Heil geht Jahve einerseits voran, andrerseits folgt es ihm, geht in seinen Spuren; vgl. die sehr ähnlichen Stellen Jes 41 2 58 8. Wellh. will וְשָׁלוֹם statt וישם lesen.

86

Eine liturgische Zusammenstellung aus anderen Psalmen und sonstigen Stücken des alten Testaments. Ein regelmässiger Gedankenfortschritt ist nicht erkennbar. Bitte, Preis der Barmherzigkeit Jahves, messianische Erwartungen und Klagen über den Druck (heidnischer) Feinde wechseln miteinander ab. Der Dichter spricht durchgehend im Singular, aber sicher nicht, weil es sich um seine persönlichen Angelegenheiten handelt, sondern weil er seinen Psalm der Gemeinde in den Mund legt. Dass diese in Wirklichkeit redet, zeigt die messianische Hoffnung v. 9; die starke Betonung der eignen Frömmigkeit v. 2. 11, die Schilderung der Feinde v. 14 und der Mangel aller individuellen Züge. Über das Zeitalter des Psalms lässt sich nur sagen, dass er wegen der vielen Entlehnungen einer späten Zeit angehört und wegen v. 13 sicher nachexilisch ist.

Im Metrum sind u. a. Doppelvierer, Doppeldreier und Sechser erkennbar; den ganzen Psalm auf ein festes Schema zurückzuführen, gelingt mir aber nicht.

**2** חסיד ist hier nicht von der gegen Menschen bewiesenen Huld und Liebe zu verstehn, sondern, wie der Parallelismus zeigt, von dem Verhalten gegen Gott; LXX

3 Sei mir gnädig, Herr,
denn zu dir rufe ich alle Zeit.
4 Erfreue die Seele deines Knechtes,
denn zu dir, Herr, erhebe ich meine Seele.
5 Denn du, Herr, bist gütig und reich an Vergebung,
und voll Gnade gegen alle, die dich anrufen.
6 Vernimm, Jahve, mein Gebet,
und achte auf mein lautes Flehn.
7 Zur Zeit meiner Not rufe ich dich an,
denn du erhörst mich.
8 Keiner gleicht dir unter den Göttern, Herr, und nichts deinen Werken.
9 Alle Völker, die du geschaffen hast,
werden kommen und sich niederwerfen vor deinem Angesicht, Herr,
Und werden deinen Namen ehren.
10 Denn du bist gross und tust Wunder,
du ʿJahveʾ allein.
11 Weise mir, Jahve, deinen Weg,
ich wandle in der Treue gegen dich;
Gib mir ein einmütig Herz, deinen Namen zu fürchten.
12 Ich will dich loben, Herr mein Gott, von ganzem Herzen,
und will deinen Namen ewiglich ehren,
13 Weil deine Gnade gross gegen mich,
und du meine Seele aus der tiefsten Unterwelt errettet hast.
14 ʿJahveʾ, Übermütige treten gegen mich auf,
eine Rotte von Räubern trachtet mir nach dem Leben,
Und haben dich nicht vor Augen.
15 Du aber, Herr, bist ein barmherziger und gnädiger Gott,
langmütig und reich an Gnade und Treue.
16 Wende dich zu mir und sei mir gnädig;
Verleih deinem Knechte deine Kraft
und hilf dem Sohn deiner Magd.
17 Tue an mir ein Zeichen zum Guten,
Und lass die mich hassen zu Schanden werden, wenn sie sehn,
dass du, Jahve, mir hilfst und mich tröstest.

---

*ὅσιος* Hier. *sanctus.* Der Sänger will sagen: ich verehre dich von ganzem Herzen. — Jahves Knecht ist Israel. **4**b aus 25 1. **5** סַלָּח eine Steigerungsform, G-K 84b b, Hier. *propitiabilis*, Aq. *ἱλαστής.* **6** aus 5 2f. **8** aus Ex 15 11. Der Dichter scheint die Existenz anderer Götter vorauszusetzen; dass dies aber nur Schein ist, zeigt deutlich v. 9, wo Jahve als Schöpfer aller Völker bezeichnet wird, sowie v. 10 Ende. **11** Die ersten Worte aus 27 11. אהלך באמתך aus 26 3. — יַחֵד (so Aq. Sym. Targ. Hier.) »einige« wird meistens erklärt: sammle alle Gedanken meines Herzens, dass es allein auf deinen Dienst bedacht ist. Dem Dichter scheint aber die Stelle Jer 32 39 vorgeschwebt zu haben, wonach zu erklären ist: gib mir, d. i. deiner Gemeinde, einen einmütigen Sinn, so dass wir dich alle in gleicher Weise fürchten, vgl. Sym. *ἕνωσον τὴν καρδίαν μου εἰς φόβον τοῦ ὀνόματός σου.* LXX *εὐφρανθήτω ἡ καρδία μου* sprachen aus יִחַד von חָדָה. — יִרְאָה Infin. mit Femininendung wie Dtn 4 10. **13**b aus 56 14. שאול תחתיה Dtn 32 22 JSir 51 6. Die Gemeinde war gestorben: Jahve hat sie zu neuem Leben erweckt, vgl. 85 7. **14** fast buchstäblich aus 54 5. **15** aus Ex 34 6. **16** Vgl. 116 16. »Sohn deiner Magd« ist einfach Synonym zu »Knecht« und bedeutet: »dein dir treu ergebener Knecht«. Die im Hause geborenen Sklaven gelten als die zuverlässigsten; ganz ebenso steht im Parallelismus »deine Brüder« und »Söhne deiner Mutter« Gen 27 29 49 8. Hätte der Dichter, wie manche Ausleger annehmen, sagen wollen, dass schon seine Eltern und Vorfahren Jahve dienten,

### 87. *Zion die Mutterstadt der Völker.*

1 Von den Korachiten, ein Psalm, ein Lied.
Seine Gründung [liegt] auf heiligen Bergen.
2 Jahve liebt die Tore Zions
mehr als alle Wohnungen Jakobs.

---

so würde er doch schwerlich nur seine Mutter, sondern vor allen Dingen seine Väter genannt haben. **17** אות richtig von LXX *σημεῖον*, Hier. *signum* übersetzt, nicht *τέρας portentum* oder dgl., ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass Jahve mit Israel ist, etwa indem er seinen Wohlstand fördert oder ihm Sieg über seine Feinde gewährt, Jes 66 19. Da ein Zeichen an und für sich auch von der Ungnade Jahves zeugen kann, fügt der Sänger ausdrücklich hinzu לטובה, vgl. Neh 5 19 13 31. — יראו ist dem יבשו logisch untergeordnet.

87

Zions Lob will der Dichter singen; und das Schönste, das er von der Gottesstadt zu sagen weiss, ist dies, dass es die Mutterstadt vieler Völker werden soll, indem Angehörige derselben das Bürgerrecht in Zion erhalten, d. h. Bürger des Gottesreichs werden. Der Psalm ist am nächsten verwandt mit Jes 19 25 sowie überhaupt mit denjenigen Weissagungen der Propheten, welche die Bekehrung der fremden Völker zu Jahve in Aussicht nehmen Jes 2 2—4 11 10. c. 18. 20. 23. Jedoch spricht der Psalm deutlich nicht von der Bekehrung der Völker in ihrer Gesamtheit, sondern von Proselyten, s. zu v. 4. Solche erscheinen Jes 56 3—7; dass es aber in vorexilischer Zeit noch keine gegeben habe, ist nicht wahrscheinlich, denn die Zeit des Exils war nicht danach angetan, zum ersten Mal Heiden zu veranlassen, sich dem Gott Israels zuzuwenden. Die Erwähnung Babels neben Ägypten an erster Stelle (v. 4) führt auf eine Zeit, wo die Assyrer nicht mehr existierten; v. 1 und 2 setzen voraus, dass der Tempel besteht. Gegen nachexilischen Ursprung spricht wieder die Erwähnung Babels, statt dessen man Persien erwarten würde. Babel steht hier neben Ägypten, wie in ganz ähnlichem Zusammenhange Jes 19 25 Assur. Auch 2b erklärt sich am besten aus vorexilischer Zeit. Danach wird der Psalm am Ausgang des 7. oder Anfang des 6. Jahrhunderts gedichtet sein. Dagegen Cheyne: frühes griechisches Zeitalter.

Das Metrum erkenne ich nicht.

**1** Der Anfangsvers ist monostichisch wie z. B. 18 2. Der Satz ist einfach als Nominalsatz zu betrachten mit יסודתו als Subjekt, בהררי קדש als Prädikat, vgl. G-K 141b. Das Suffix in יסודתו kann nicht auf das Feminin Zion gehn (vgl. v. 5), sondern nur auf Jahve v. 2. Absichtlich nennt der Dichter diesen erst im folgenden Verse, um die Aufmerksamkeit zu erregen, vgl. 114 2. Gemeint ist die von Jahve gegründete Stadt Jerusalem Jes 14 32, oder vielleicht auch speziell der Tempel; so, wie es scheint, Aq. Hier. *Fundamentum eius in montibus sanctuarii.* Wegen der abrupten Form des Satzes haben einige Ausleger gemeint, der Vers sei vorn verstümmelt; andere haben אהב יהוה aus v. 2 zu v. 1 ziehn wollen:

Seine Gründung auf heiligen Bergen liebt Jahve,
die Tore Zions mehr als alle Wohnungen Jakobs.

Es lässt sich nicht leugnen, dass sich auf diese Weise ein guter Parallelismus ergibt, und dass auch die Beziehung des Suffixes von יסודתו sofort völlig klar ist. Jedoch befolgen bereits die sämtlichen alten Versionen die Abteilung des massoretischen Textes und betrachten יסודתו als Nominativ, nicht als Akkusativ. — Den Plural הררי קדש erklären die meisten Ausleger daraus, dass Jerusalem auf mehreren Hügeln lag; vielleicht ist es aber nur ein amplifikativer Plural (G-K 124a), und der Sänger denkt speziell an den Zionhügel, auf dem der Tempel lag. Die Heiligkeit dieses Berges ist der Grund, weswegen Jahve Jerusalem mehr liebt als alle (anderen) Wohnungen Jakobs v. 2, und

3 Herrliches ist von dir zu sagen,
du Gottesstadt. Sela.
4 »Ich nenne Rahab und Babel als meine Bekenner,
»Ja, Philistäa und Tyrus samt Äthiopien:
»»dieser ist daselbst geboren««.
5 Aber von Zion heisst es: Mann für Mann ist in ihr geboren,
und Er erhält sie, der Höchste.
6 Jahve zählt beim Verzeichnen der Völker:
»dieser ist dort geboren«. Sela.

---

zugleich der letzte Grund dafür, dass Herrliches von der Gottesstadt geredet wird v. 3. — Die Wohnungen Jakobs sind die übrigen Ortschaften Judäas oder des gesamten Palästina; auch sie liebt Jahve, aber Jerusalem ist ihm die liebste Stadt. **3** נכבדות ist als Akkusativ dem unpersönlichen Passiv מְדֻבָּר untergeordnet. Man sagt aktivisch נכבדות יְדַבְּרוּ בך »Herrliches redet man von dir«; bei der Umsetzung in die passivische Konstruktion wird das Objekt im Akkusativ belassen, G-K 121a. — Das Partizip darf nicht mit LXX Hier. als Präteritum (*dicta sunt*) übersetzt werden, sondern *dicenda sunt*, G-K 116e. Das Herrliche, das von Jerusalem zu sagen ist, folgt v. 4—7. — בך LXX richtig *περὶ σοῦ*, I Sam 19 3. 4. **4** Der Dichter lässt in prophetischer Weise Jahve selbst redend auftreten. In allerlei Volk (Act 10 35) hat der Herrscher von Zion seine Bekenner. — אזכיר wie I Sam 4 18 al. — Rahab als Bezeichnung Ägyptens wie 89 11; auch dies stolze Volk (Sym. Hier. *superbiae*) stellt Jahve Bekenner. — לידעי übersetzen Aq. Hier. durch den Akkusativ *τοὺς γινώσκοντάς με*, eigentlich: »in Bezug auf, hinsichtlich«, G-K 119u. — In Jerusalem geboren sein heisst das Bürgerrecht daselbst haben. Glieder der genannten Nationen sind in die Gemeinschaft des Volkes Israel aufgenommen; es ist Zions Ruhm, dass es zahlreiche Kinder zählt (Jer 3 19) ausser den eignen. זֶה beziehn LXX (*οὗτοι ἐγεννήθησαν ἐκεῖ*) auf die ganzen Völker, die als solche mit Israel vereint werden sollen. Aber der Gegensatz איש ואיש v. 5 zeigt deutlich, dass es sich nur um einzelne Bekenner Jahves unter den Heiden handelt; so Aq. Sym. Hier. Aben Esra, Ewald. Dass aber v. 5 wirklich einen Gegensatz zu v. 4 bilden soll, folgt aus der betonten Stellung von ולציון. Hätte der Dichter sagen wollen: »und so heisst es von Zion: jeder ist dort geboren«, so müsste es heissen וַיֵּאָמֵר לציון. Der Dichter denkt an Proselyten aus jenen Völkern, die nach unserer Stelle zu seiner Zeit schon existiert haben. **5** In Zion selbst sind es nicht nur einzelne, wie bei den Heiden, die dort Bürgerrecht haben, sondern männiglich ist in ihr ein Bürger Gottes. Gut Sym. *περί τε Σιὼν λεχθήσεται καθ' ἕκαστον, ἄνθρωπος οὗτος ἐτέχθη ἐκεῖ*, jedoch ist יֵאָמֵר präsentisch zu fassen wie Gen 10 9 Num 21 14. — Die Wiederholung איש ואיש dient zur Umschreibung der Gesamtheit, G-K 123c. — Über die Lesart der LXX *μήτηρ Σιών* für *μὴ τῇ Σιών* vgl. Field, Hexapl. ad l. Vulg. *Num quid Sion dicet.* — Das letzte Versglied והוא יכוננה עליון scheint mit dem Vorhergehenden nicht in unmittelbarem Zusammenhange zu stehn, sondern drückt den Gedanken aus, dass das Bürgerrecht in Zion auch Sicherheit gewährt, vgl. 48 9 Jo 3 5. יכוננה ist also nicht mit LXX Sym. Syr. Hier. als Präteritum, sondern mit Aq. Targ. als Futur oder Präsens aufzufassen. — עליון ist nachschlagendes Subjekt zu הוא. **6** Der messianische Gedanke, dass auch die Heiden Bürgerrecht in Zion haben sollen, erfüllt den Dichter so sehr, dass er ihn noch einmal, zum Teil mit denselben Worten wie v. 4, ausspricht. »Das Gefühl, welches die vv. 4. 5 eingab, wogt noch einmal wieder auf«. Jahve ist vorgestellt, wie er die einzelnen Völker verzeichnet und dabei diejenigen Individuen aufzählt, die in Jerusalem Bürgerrecht haben und geborgen sein sollen. Die Völker sind nicht nur die v. 4 genannten, sondern die Gesamtheit der Völker. — יספר ist wohl nicht mit LXX Aq. Theod. *διηγήσεται*, sondern mit Sym. Hier. Syr. *ἀριθμήσει*. — בכתוב nach Aq. (*ἐν τῷ γράφειν*) Sym. Hier. *scribens* Infin. für בִּכְתֹב, wie Gen 24 30 כִּרְאוֹת für כִּרְאוֹתוֹ. LXX (*ἐν γραφῇ*) Theod. Quinta Syr. Targ. halten das

7 Und man singt und tanzt,
ein jeder, der ʿseine Wohnung hatʾ in dir.

## 88. *Gebet der Verzweiflung.*

1 Ein Lied, ein Psalm von den Korachiten, dem Vorspieler nach Machalath, zu singen. Ein Maskil von Heman, dem Ezrachiten.

---

Wort für ein Nomen in der Bedeutung von כְּתָב Ez 13 9. — Die Worte זה ילד שם sind wieder als von Jahve gesprochen zu denken und dürfen nicht anders verstanden werden als v. 4, vgl. Jes 43 Jo 35. **7** Der Schlussvers scheint der Freude über diese Herrlichkeit Zions Ausdruck zu geben, ist im einzelnen aber nicht mehr sicher zu verstehn. Hier. übersetzt nach Aq. *et cantabunt quasi in choris „omnes fontes mei in te"*. חוללים steht für מְחוֹלְלִים, (vgl. zu 7 5) von חול, im Poel = »sich im Tanze drehen«, Jdc 21 23. Über den Reigentanz beim Gottesdienst vgl. 26 6 II Sam 6 16. Andere denken an Flötenspieler, indem sie חוללים als Denominativ von חָלִיל »Flöte« ansehn (Sym. *ὡς ἐν αὐλοῖς*). Aber Flötenspieler heisst I Reg 1 40 מְחַלְּלִים. Das כְּ dient dazu, die durch die beiden Partizipien ausgedrückten Tätigkeiten als zusammenfallend zu bezeichnen; das eine wie das andere geschieht. Die Partizipia selbst sind Prädikate zu dem unbestimmten Subjekt »man«, genauer zu dem zu ergänzenden הַשָּׁרִים. — Den zweiten Halbvers betrachten die meisten Ausleger mit Aq. Hier. (s. oben) als Worte der Singenden und Tanzenden. Die Quellen versteht man als die Heilsquellen (Jes 12 3), obgleich ein solcher Gebrauch des Wortes ohne die nähere Bestimmung הַיְשׁוּעָה nicht nachweisbar ist. Die jüdischen Ausleger wie das Targum denken bei den Quellen meistens an die ununterbrochen sprudelnden Loblieder, vgl. Luther. LXX übersetzen den Vers *ὡς εὐφραινομένων πάντων ἡ κατοικία ἐν σοί*. Vg. *sicut laetantium omnium habitatio est in te*. Auf Grund hiervon wollte Hupfeld nach Schnurrer und Böttcher lesen מְעִינֵי; er übersetzt:

Und es singen und springen alle, die in dir wohnen.

Aber ein Hifil הֵעִין »wohnen« gibt es nicht. Lies כָּל־מְעוֹנוֹ בָךְ. Hier ist מעונו בך ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר; vgl. den ganz ähnlichen Fall II Chr 30 18 nach der richtigen Versabteilung בְּעַד כָּל־לְבָבוֹ הֵכִין »für jeden, der sein Herz (darauf) gerichtet hat« (G-K 130 d), vgl. König Synt. § 337 v. Zu dem Subjekt כל ist das singularische Prädikat aus 7 a zu entnehmen. בך geht auf Jerusalem. »Jeder, der seine Wohnung hat in dir« ist soviel wie »jeder, der dort geboren ist«, vgl. v. 4. 6. Das Thema des Psalms tönt somit zum Schluss noch einmal wieder.

### 88

Dieser Psalm ist eine Klage ohne Hoffnung und steht als solche im Psalter einzigartig da, denn die sonst ähnlichen Lieder 7. 22. 31 u. a. haben das Leid durch das Aussprechen innerlich überwunden und tönen daher zum Schluss in freudiges Gottvertraun aus. Auf den ersten Blick scheint der Sänger über persönliche Schicksalsschläge zu klagen, denn er spricht durchgehend in der ersten Person Singularis. Er würde, wenn es sich so verhielte, ein schwer Kranker sein, und zwar nach v. 9 ein Aussätziger. Er müsste ferner nach v. 16 seit seiner Jugend an dieser furchtbaren Krankheit gelitten haben und befände sich jetzt am Rande des Grabes. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die Krankheit wie so oft nur ein Bild schwerer Leiden ist. Der Sprechende ist bereits tot v. 6 und befindet sich in der Unterwelt v. 7; er stellt sich den Erschlagenen in der Mehrzahl gleich, und er vergleicht sich endlich v. 5 mit einem ohnmächtigen Mann, kann also nicht selbst ein Individuum sein. Theod. v. Mops. hat daher den Psalm auf das Volk in Babel gedeutet, und das Targum übersetzt v. 7: »du hast mich in das Exil gebracht, das der untersten Grube gleicht«. Gewiss erklären sich die bitteren Klagen aus keiner Zeit so gut wie aus dieser, wo die Gemeinde Jahves hoffnungslos vernichtet zu sein schien.

2 Jahve, ʿmein Gott, ich schreie am Tageʾ,
ich rufe in der Nacht vor dir.
3 Lass mein Gebet vor dich kommen,
neige dein Ohr zu meinem Schrei.
4 Denn meine Seele ist der Leiden satt,
und mein Leben ist dem Totenreich nahe.
5 Man zählt mich zu denen, die in die Grube gefahren,
ich bin wie ein ohnmächtiger Mann.
6 Unter den Toten ʿmuss ich wohnenʾ, Erschlagenen gleich, die im Grabe [liegen,
Derer du nicht mehr gedenkst,
denn sie sind von deiner Hand abgeschnitten.
7 Du hast mich in die Grube der Unterwelt gelegt,
in die finstern Räume, in die Tiefen.

---

Delitzsch hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Psalm zahlreiche Berührungen mit Hiob aufweist, vgl. דאב v. 10 Job 41 44; רפאים v. 11 Job 26 5; אבדון v. 12 Job 26 6 28 22; נִצַּר v. 16 Job 33 25 36 14; אמים v. 16 Job 20 25; בעותים v. 17 Job 6 4. Ferner v. 5 Job 14 10; v. 9 Job 30 10; v. 19 Job 17 9 19 14.

Wegen der Überschrift vgl. die allgemeine Einleitung.

Metrum: Doppeldreier; v. 6a. 19 Sechser.

**2** Den überlieferten Text übersetzen LXX *Κύριε ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας μου, ἡμέρας ἐκέκραξα καὶ ἐν νυκτὶ ἐναντίον σου.* Ähnlich Hier. Syr. Targ., indem sie צעקתי auch bei בלילה noch fortwirken lassen und יום in der Bedeutung von יוֹמָם nehmen. Letzteres ist jedoch sprachlich unmöglich. Der Text lässt sich mit Hitzig nur übersetzen: »Am Tage (d. i. zur Zeit) wo ich nachts vor dir schreie, (komme mein Gebet vor dein Antlitz)«. Gewiss aber ist diese Auffassung von יום neben לַיְלָה sehr unwahrscheinlich. Nach Analogie von 22 3 erwartet man, wie Luther richtig gesehn hat, dass der Sänger sagt, er schreie Tag und Nacht. Diesen Gedanken gewinnt man, wenn man mit Graetz, Bickell und z. T. Olsh. folgendermassen liest

יהוה אֱלֹהַי שִׁוַּעְתִּי יוֹמָם
צעקתי בלילה נגדך

Das Verb שועתי wie v. 14. Der Fehler entstand durch Dittographie des י von אלהי; eine Folge davon war die falsche Aussprache von אלהי und die Korruption von יומם in יום. Des Metrums wegen muss aber ausserdem noch יהוה gestrichen werden; ebenso v. 14. 15. **5** Das erste Glied wie 143 7, jedoch mit dem Verb נחשבתי statt des dortigen נמשלתי. — Zum Ausdruck אין איל vgl. Jes 40 29. Der kraftlose Mann soll nach Ewald u. a. Bezeichnung eines Schattens oder Geistes sein, vgl. v. 11. Aber diese Ausdrucksweise ist unbelegbar; man wird vielmehr an einen Ohnmächtigen zu denken haben. Der Vergleich mit einem ohnmächtigen Manne zeigt, dass es sich nicht um wirkliche Krankheit handelt, und zugleich, dass es nicht ein einzelner Mann ist, der die Klage ausstösst, sondern die dem Tode nahe Gemeinde. **6** חפשי fassen alle alten Übersetzer in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts »freigelassen«; Sym. *ἐντὸς νεκρῶν ἀφεθεὶς ἐλεύθερος.* Dies wird meistens erklärt »frei von der wohltätigen Herrschaft Gottes«, was der Sänger im Gegensatz zu Job 3 19 als ein Unglück empfinde. Eine höchst unnatürliche und gezwungene Erklärung. Hitzig u. a. denken (nach Ez 27 20) an ein Substant. חֹפֶשׁ: »unter Toten ist mein Lager«, was nicht nachweisbar ist. Wellh. will lesen נֶחְשַׁבְתִּי; jedoch erwartet man dann wie v. 5 עִם־הַמֵּתִים, und ausserdem wäre v. 6a neben 5a eine Tautologie. Der Dichter scheint in v. 6. 7. 9c die Stelle Thr 3 6. 7 nachgebildet zu haben. Nach Thr 3 6 הוֹשִׁיבַנִי כְּמֵתֵי עוֹלָם lies בְּמֵתִים הֻשְׁבְתִּי. — Die Vergleichung mit Erschlagenen im Plural zeigt wieder, dass der Sänger im Namen einer Mehrheit spricht. — Die Hand Gottes ist sein Schutz; unrichtig übersetzt Syr. »und sie sind durch deine Hände umgekommen«, was בְּיָדְךָ verlangen würde. **7** Unter der Grube der Unter-

8 Auf mir lastet dein Grimm,
und alle deine Wogen hast du mich ⸢treffen⸣ lassen. Sela.
9 Du hast meine Freunde von mir entfernt,
hast mich ihnen zum Abscheu gemacht;
Ich bin eingeschlossen und darf nicht ausgehn;
10 mein Auge ist verschmachtet vor Elend.
Ich rufe dich, Herr, täglich an,
breite meine Hände zu dir aus.
11 Tust du an den Toten Wunder?
werden Schatten auferstehn, dich zu preisen? Sela.
12 Wird deine Gnade im Grabe erzählt?
deine Treue am Ort der Vernichtung?
13 Wird deine Wundermacht in der Finsternis kund?
deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?
14 Ich aber schreie zu dir, Jahve,
und morgens kommt mein Gebet vor dich.

---

welt versteht Targ. das Exil; zum Ausdruck vgl. Thr 3 55. — במחשכים wie Thr 3 6. — Die Tiefen sind die des Meers, Ex 15 5; nach Job 26 5 ist der Ort der Scheol unter den Wassern. LXX Syr. übersetzen als ob sie בְּצַלְמָוֶת gelesen hätten; Aq. Sym. Hier. Targ. wie MT. **8** Das erste Glied ist zu erklären nach 32 4 38 3. Der Ausdruck סמך findet sich freilich vom Zorn gebraucht nur hier. — 8b übersetzen Aq. Sym. Hier. *et cunctis fluctibus tuis adflixisti me*, vgl. Luther; jedoch müsste es dann עִנִּיתָנִי heissen wie 119 75; auch würde das Verbum schlecht zu dem Nomen passen. LXX Syr. *καὶ πάντας τοὺς μετεωρισμούς σου ἐπήγαγες ἐπ᾽ ἐμέ.* Etwas Ähnliches wird der Dichter nach Analogie von 42 8 haben sagen wollen. Aber עִנָּה hat diese Bedeutung nicht. LXX lasen wohl אִנִּיתָ Ex 21 13 Ps 91 10 Prv 12 21. עָלַי wirkt von 8a her fort, oder es ist, da אִנָּה sonst mit אֶל oder לְ konstruiert wird, לִי aus עלי zu entnehmen. Das ע des massor. Textes für א geht auf einen Gehörfehler zurück. **9** Israel kömmt sich vor wie ein von den nächsten Bekannten verlassener Kranker; vgl. die sehr ähnliche Schilderung Job 19 13ff. — כָּלֻא ולא אצא] Sym. Hier. *clausum et non prodeuntem*; die Worte sind Apposition zum Suffix in שַׁתַּנִי. Syntax und Metrum gewinnen, wenn man liest כלא אֲנִי לא א״, vgl. Bickell. Targ. versteht das Abgesperrtsein vom Gefängnis wie Jer 32 2. 3, vgl. die Vorlage Thr 3 7. **10** דאבה nach LXX Hier. *infirmatus est.* Aq. כדרת d. i. *contabuit*; Sym. Targ. Syr. »zerfliesst« wie aram. דָּב. Das Hifil JSir 4 1. — Die Hände werden zum Gebet gen Himmel ausgebreitet **11—13** Dem Sänger ist die Idee der Auferstehung nicht unbekannt, aber er leugnet ihre Realität, vgl. Job 14. Die Erklärung für das Fehlen der Hoffnung auf ein wirkliches Leben nach dem Tode im alten Testament liegt in dem stark ausgebildeten Gemeindebewusstsein, hinter dem der Wert des Individuums zurücktritt. Der einzelne hat nur Wert als Mitglied der Gemeinde und in den Formen der Gemeinde. Aus dieser Gemeinschaft herausgerissen scheint ihm das Mitwirken an der Erfüllung des göttlichen Planes und am Lobpreis Jahves, worin Israels Aufgabe besteht, unmöglich geworden zu sein, und somit erscheint der Tod als das absolute Hindernis der Gemeinschaft mit Gott. Nur ganz allmählich ringt sich die religiöse Erkenntnis von dieser niederen Stufe zu einer höheren und hoffnungsvolleren empor. — Die Fragen in v. 11 ff. haben den Sinn der Verneinung. 12b ist vielleicht אם אֱמ׳ oder וֶאֱמ׳ zu lesen. **13** פלאך wie 89 6. — Die Gerechtigkeit Jahves ist hier die hülfreiche, seinem Volk zu gute kommende. — Das Land des Vergessens ist der Aufenthaltsort der Toten, in dem jede Erinnerung an die Vorgänge auf der Oberwelt geschwunden ist, Job 14 21. **14** Der Vers ist nicht eine Wiederaufnahme von 10b (Hupf.), denn in diesem Fall würde sich das betonte וַאֲנִי nicht erklären; er bildet vielmehr einen Gegensatz zu 11—13. Nicht die Toten rufen Jahve an, wohl aber der Sänger, d. i. die Gemeinde, die noch unter den Lebenden weilt, wenn sie auch an Grabes Rand ist. Richtig Hier. *ego autem.* Das Anrufen Jahves kann frei-

15 Warum verwirfst du, Jahve, meine Seele?
verbirgst dein Antlitz vor mir?
16 Ich bin elend und hinsterbend von Jugend an,
ich trage deine Schrecken, bin ratlos(?).
17 Deine Zornesgluten ergehn über mich,
mich vernichten deine Schrecken,
18 Umgeben mich alle Zeit wie Wasser,
umringen mich allzumal.
19 Du hast entfernt von mir Freund und Genossen; ⌜die Bekannten hält er zurück⌝.

## *89. Die gewissen Gnaden Davids.*

1 Maskil. Von Ethan dem Ezrachiten.

---

lich nach den Verhältnissen nicht ein Lobgesang, sondern nur ein flehentliches Gebet sein. Das Perf. שִׁוַּעְתִּי drückt aus, was der Sänger bisher immer getan hat und noch tut. **16** Israel betrachtet die vielen Leiden, von denen es allezeit betroffen ist, wie ein fortwährendes Hinsterben. מִנֹּעַר erklärt Bar Hebr. »seit ich aus Ägypten auszog«, vgl. 129 1. Gegen alle alten Übersetzer hat Luther nach dem Vorgange von Raschi נֹעַר als »Verstossung« verstanden, vgl. Neh 5 13. Diese sprachlich unmögliche Auffassung erklärt sich daraus, dass man den Sänger für eine Einzelperson hielt, bei der allerdings das Hinsterben von Jugend an sehr auffallend sein würde. — אָפוּנָה übersetzen LXX *καὶ ἐξηπορήθην*, Hier. *et conturbatus sum.* Hitzig vergleicht arabisches אָפַן »er weiss sich nicht zu raten und zu helfen«. Jedoch kann אָפוּנָה nicht auf אָפַן zurückgehn; man muss dann schon annehmen, dass es im Hebr. ein gleichbedeutendes Verb פּוּן gab. Olsh. u. a. emendieren אָפוּגָה »ich erstarre«. Zum Kohortativ vgl. G-K 108 g. **17** Die erste Hälfte klingt wie ein Nachhall von 42 8. Den ungewöhnlichen Plural חרוניך erklärt Hupf. daraus, dass die Zornesgluten hier an Stelle der 42 8 genannten Wogen getreten sind. — צִמְּתוּתֻנִי ist keine Form, da es kein Pilel sein kann; dies würde צִמְתְּתוּנִי lauten. Entweder ist mit G-K 55 d צִמְּתוּנִי zu lesen, oder wahrscheinlicher mit Hitzig צִמְּתָתְנִי wie 119 139. Der Singular des Verbs neben dem Plural des Nomen nach G-K 145 k. Übrigens ist 17 b reichlich kurz. **18** Der Vergleich mit Wasser erklärt sich aus dem Fortwirken des v. 17 zu Grunde liegenden Bildes. **19** Den überlieferten Text, den Sym. Targ. bezeugen, erklärt Ewald nach Job 17 14 »meine Vertrauten sind der Ort des Dunkels«. Man würde aber dann den Singular מְיֻדָּעִי erwarten oder mit Olsh. מַחְשָׁךְ וָקֶבֶר. Hier. Syr. übersetzen *notos meos abstulisti*, d. i. מְיֻדָּעִים חָשַׂךְ. Das Possessivpronomen wurde von den Übersetzern wie häufig ergänzt, die zweite Person des Verb nach dem Versanfang eingesetzt. Der Übergang aus der Anrede in die dritte Person im ursprünglichen Text hat viele Analogieen, vgl. z. B. 82 5; er ist hier am Schluss besonders wirkungsvoll. Für חשך mit שׂ zeugt noch die Lesart מַחְשָׂךְ bei Raschi, welcher erklärt נחשׂכתי ונחדלתי מהם. Wegen des fehlenden מִן mit Suffix (מִמֶּנִּי) vgl. Gen 22 16. Für die Ursprünglichkeit dieser Lesart, durch die alle Schwierigkeiten gehoben werden, spricht auch der Parallelismus, vgl. Job 19 13. Luthers Übersetzung »um solches Elends willen« geht zurück auf LXX *ἀπὸ ταλαιπωρίας*, d. i. מַחְשָׁךְ, wobei die Finsternis als Elend gedeutet wurde.

89

Die Gemeinde singt von Jahves Gnade und Treue auch unter dem schwersten Leid, auch dann, wenn beide Eigenschaften Jahves unwirksam geworden zu sein scheinen. Der Widerspruch zwischen seinen Verheissungen und ihrer traurigen jetzigen Lage ist für sie ein Antrieb, sich nur um so tiefer in jene Verheissungen zu versenken, die doch einmal erfüllt werden müssen. Jahves Treue ist die Gewähr dafür. — David hatte die Verheissung dauernder Nachfolgerschaft auf seinem Throne erhalten, II Sam 7; trotzdem

2 Jahves Gnaden will ich ewig besingen,
auf Geschlecht und Geschlecht deine Treue mit meinem Munde verkünden.
3 Denn ⌜du hast gesprochen⌝: »Für ewig soll der Gnadenbau dauern«,
der Himmel — gleich ihm stelltest du deine Treue fest:
4 »Ich habe einen Bund mit meinem Erwählten geschlossen,
»habe David, meinem Knechte, geschworen:
5 »»Für ewig will ich deinen Samen feststellen,
»»und deinen Thron aufbaun auf Geschlecht und Geschlecht««. Sela.

---

ist jetzt sein Thron gestürzt und sein Volk misshandelt. Möge Jahve denn bald einschreiten und sein Wort einlösen.

Der Psalm zerfällt in drei Hauptteile. Der Eingang v. 2—5 stellt das Thema auf: die David zu teil gewordene Verheissung. Ein Lobgesang für diese und eine Glücklichpreisung Israels, das einen solchen Gott hat, schliesst sich daran v. 6—19. Nun erst wird das Thema in engem Anschluss an II Sam 7 entfaltet v. 20—38. Der dritte Teil endlich schildert den schroffen Widerspruch der jetzigen Lage zu jener Verheissung, und bittet um ihre baldige Erfüllung v. 39—52.

Die Sehnsucht nach dem verheissenen messianischen König bildet den Mittelpunkt des Psalms, die tief erregten und stürmischen Bitten des Schlussteils seinen Höhepunkt. Er ist jünger als der 80., der v. 41. 42 benutzt wird. Dass er aus nachexilischer Zeit stammt, zeigt sein Inhalt. Ein Nachkomme Davids hat den Thron nicht mehr inne v. 40. 45. 46. Die Nachbarn plündern das wehrlose Land aus v. 42 und überschütten Israel mit Spott und Hohn v. 46. 51. 52. Dieser Zustand dauert schon lange v. 47, vgl. zu v. 49. Da nicht um Rückkehr aus dem Exil gebeten wird, das Volk vielmehr die Leiden im eignen Lande erduldet, und wegen der Abhängigkeit von Ps 80 kann der Psalm nicht früher als in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden sein.

Metrum: v. 2. 3. 6—16. 48—52 Doppelvierer; v. 4. 5. 17—47 Doppeldreier.

**2** Die G n a d e n Jahves und seine Treue sind diejenigen, welche er Israel erwiesen und verheissen hat, die חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים Jes $55_3$. Von ihnen singt die Gemeinde, weil sie wünscht, sie möchten in die Erscheinung treten. Dass es die Gemeinde ist, welche singt, ergibt sich aus עולם und לדר ודר; nur sie, nicht ein einzelner, kann Jahves Treue den aufeinander folgenden Generationen verkündigen. **3** Die Texteslesart אָמַרְתִּי lässt sich nur übersetzen: »denn ich behaupte« u. s. w., was als Motiv des Entschlusses v. 2 anzusehn wäre. Doch ist dies frostig, und zugleich wäre es sehr hart, dass der Wechsel des Subjekts in אמרתי und כרתי v. 4 durch nichts angedeutet wäre. Mit LXX Hier. ist אָמַרְתָּ zu lesen; die Gemeinde erinnert Jahve an seine frühere Verheissung. Der Parallelismus 3b spricht nicht gegen (Delitzsch) sondern für diese Lesart. Aq. Sym. Theod. Quinta fanden bereits אמרתי vor. Das י ist vielleicht aus einem zu עולם (לְעוֹלָם) gehörigen ל korrumpiert. — יִבָּנֶה wird gelegentlich von Menschen ausgesagt Jer $12_{16}$ Mal $3_{15}$ Job $22_{23}$; hier von einem Abstraktum. Die Gnade ist als ein von Jahve aufgeführter Bau gedacht, der die Gewähr der Dauer hat und an dem stets weitergebaut werden soll, obgleich er scheinbar (v. 39ff.) in Trümmer zerfallen ist. Die Wahl des Worts ist veranlasst durch v. 5. — 3b ist Parallelglied zu 3a, das sich formell nach אָמַרְתָּ gestaltet; die göttliche Treue sollte so unwandelbar sein wie der Himmel. Der Ausdruck wie $119_{89}$. שמים ist absolut vorangestellt und wird in בָּהֶם wieder aufgenommen. Wie hier בְּ so wird $72_5$ עם gebraucht; eigentlich: zugleich mit den Himmeln. LXX Sym. gegen Hier. Syr. Targ. lasen תִּכּוֹן statt תכין, vgl. $119_{89}$. **4f.** Die beiden Verse sind noch abhängig von אָמַרְתָּ v. 3. Sie stellen denjenigen Inhalt der göttlichen Gnadenverheissung gewissermassen als Thema heraus, auf den es dem Dichter besonders ankommt: die dem David und seinem Hause gegebene Verheissung II Sam $7_{16}$. Bevor aber diese Verheissung genauer dargelegt wird (vgl. 20ff.), lässt der Dichter die Himmel

6 ˹Da˺ priesen die Himmel dein Wunder, Jahve,
und deine Treue [pries man] in der Gemeinde der Heiligen.
7 Denn wer in den Wolken ist Jahve gleich,
ist Jahve ähnlich unter den Göttersöhnen?
8 Gott, schrecklich im Rat der Heiligen,
˹gross ist er˺ und furchtbar über alle, die um ihn her.
9 Jahve, du Gott der Heerscharen, wer ist wie du?
stark bist du Jah, und deine Treue ist rings um dich her.
10 Du beherrschest das empörte Meer;
wenn seine Wellen sich erheben, du stillst sie.
11 Du hast Rahab wie einen Durchbohrten zermalmt,
durch deinen starken Arm deine Feinde zerstreut.
12 Dein ist der Himmel, dein auch die Erde,
die Welt mit ihrer Fülle, du hast sie gegründet.
13 Nord und Süd, du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen über deinen Namen.

---

einen Lobgesang auf den Gott anstimmen, der solche Verheissungen gewähren und vollziehen kann v. 6ff. Der Lobgesang der Himmel geht aber sofort unvermerkt in einen solchen der Gemeinde über (v. 18. 19). **6** Die massoretische Aussprache יְיוֹדוּ geben LXX Hier. (*confitebuntur*) durch das Futur wieder; aber nach den perfektischen Aussagen v. 3. 4 nimmt der Dichter gewiss nicht erst für die Zukunft einen Lobpreis Jahves in Aussicht. Die von den meisten Neueren vertretene Auffassung als Präsens scheitert an v. 39ff. Daher bleibt nur übrig, das Verb auf die Vergangenheit zu beziehn, wobei dann aber mit Hitzig וַיּוֹדוּ zu vokalisieren ist, vgl. 50 6. Der Lobgesang der Himmel war das Echo der göttlichen Verheissung an David. — Das Wunder Jahves ist sein über den gewöhnlichen Weltlauf erhabenes Verfahren mit David und Israel. Inhaltlich deckt sich פֶּלֶא hier mit חֶסֶד v. 3. Falsch sprachen die alten Übersetzer ausser Targ. פלאך als Plural »deine Wunder« aus. — Die mit dem Himmel parallel stehende Gemeinde der Heiligen sind nicht die Israeliten, sondern die Engel, vgl. v. 8 Job 5 1 15 15 Zch 14 5. KAT³ S. 457. Die Treue Jahves konnten die Engel preisen, weil sie die Erfüllung der Verheissung voraussahen. — ויודו ist auch für 6b Prädikat, diesmal aber mit unbestimmtem Subjekt »man« (»die Preisenden«). **7ff.** Die Begründung des Lobpreises. Die Göttersöhne sind die Engel, wie 29 1, eigentlich die zu der Kategorie der אֵלִים Gehörenden. **8** Nach dem massor. Text ist wahrscheinlich zu übersetzen: »Gott ist schrecklich im Rat der Heiligen gar sehr«, so dass רבה Adverb zu נערץ ist, vgl. 78 15. Sym. (*ἐν ὁμιλίᾳ ἁγίων πολλῇ*) und Hier. betrachten es als Adjektiv zu סוֹד, dessen Geschlecht nicht feststeht. Wahrscheinlicher ist mit LXX (*μέγας καὶ φοβερός*) zu lesen רַב הוּ[א] ונורא. Auch Aq. zieht רבה zu 8b. נערץ בסוד קדשים ist nunmehr Apposition zu אֵל. — כל סביביו sind die Engel. **9** Die fortwährende Hervorhebung der Treue Jahves dient dazu, ihn zu veranlassen, dass er sie auch jetzt betätige; seine Herrschermacht v. 10, seine früheren Grosstaten v. 11 und seine Schöpfertätigkeit v. 12—14 sind die Gewähr dafür, dass er seine Verheissungen erfüllen kann; seine Gerechtigkeit v. 15 endlich dafür, dass er sie erfüllen wird. In 9 ist der Versbau auffallend, ebenso der Ausdruck: »deine Treue ist rings um dich her«; der Vers ist wohl nicht ganz intakt; vgl. aber König, Stilistik 180. Für חסין vermutet Wellh. חסיד nach dem folgenden אמונה. **10** שׂוֹא nur hier für נְשׂוֹא oder שְׂאֵת G-K 76b. **11** Über die Form דִכָּאת vgl. G-K 75 oo. — Rahab als Name Ägyptens wie 87 4. Der Dichter denkt an den Untergang der Ägypter im roten Meer. Anders Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 34ff. KAT³ S. 511. (Das von Jahve besiegte mythologische Ungeheuer Rahab, die Personifikation des Chaos). — Wie einen Durchbohrten, der sich nicht wehren kann, vgl. Thr 2 12 und Dillm. zu Job 24 12. **13** LXX lasen וְיָם (Westen) statt וימין. — Die Berge jubeln über die Offenbarung (שֵׁם) Jahves in der Schöpfung wie

14 Dein ist der Arm samt der Kraft,
stark ist deine Hand, hoch erhoben ist deine Rechte.
15 Gerechtigkeit und Recht ist deines Thrones Stütze,
Gnade und Treue treten vor dein Angesicht.
16 Glücklich das Volk, das den Jubelruf kennt,
im Lichte deines Antlitzes, Jahve, wandelt.
17 Über deinen Namen frohlocken sie den ganzen Tag
und ˹jauchzen˺ über deine Gerechtigkeit.
18 Denn du bist ihre mächtige Zier,
und durch deine Gunst wirst du unser Horn erheben;
19 Denn Jahve gehört unser Schild,
und dem Heiligen Israels unser König.
20 Damals redetest du im Gesicht zu deinen Frommen
Und sprachst: »Ich habe Hülfe auf einen Helden gelegt,
»habe einen Auserwählten aus dem Volke erhöht,
21 »Habe David, meinen Knecht, gefunden,
»mit meinem heiligen Öl ihn gesalbt,

---

Job 38 7 die Morgensterne, vgl. 29 6 65 13. **15** a wie 97 2. — 15b Gnade und Treue sind als Trabanten gedacht, die sich vor Jahves Thron stellen und sein Antlitz sehn dürfen, vgl. 43 3 85 14 95 2 Jer 52 25. — Die Verse **16—19** preisen Israel glücklich, das einen solchen Gott den seinen nennen und ihm als seinem König zujubeln darf. Das Licht seiner Offenbarung, die im vorhergehenden geschildert ist, gibt den Anlass zu solchem Jubel. 16b enthält also den Grund für 16a. **17** ירומו wird meistens übersetzt »sie erheben sich«, andere: »sie sind hochgemut«. Nach dem Parallelismus und nach v. 13 lies יְרַנֵּנוּ. **18** b Das Bild besagt, dass Jahve Israel wieder zu Macht und Ehren bringen wird. LXX Syr. lasen das Qere, Hier. Targ. das Kethib. Das Qere ist wohl durch v. 25 veranlasst (Olsh.). Jakob (ZATW 1902 S. 110) meint, dass קרן hier wie v. 25 und 112 9 das Signalhorn (Jos 6 5) bezeichne, also: »wird unser Horn laut tönen«; vgl. auch I Chr 25 5 »das Horn laut blasen« (gegen Kautzsch). Vgl. aber dagegen JSir 47 5. 7. 11. **19** Der Vers begründet die Aussage von v. 18b mit der Gewissheit, dass Israels Hoffnung, sein König, Jahve angehört. ל in ליהוה und לקדוש kann nicht, wie Syr. und Luther (»denn der Herr ist unser Schild«) meinen, den Nominativ einführen, was grammatisch unmöglich ist (Ewald § 310a); auch würde der Gedanke, dass Jahve Israels König ist, hier nicht passen, da der Sänger einen Nachfolger Davids als König schmerzlich vermisst v. 39 und erhofft. Vielmehr bezeichnet ל den Besitzer oder die Angehörigkeit wie 3 9. Israels König ist, wenn er in der Wirklichkeit auch fehlt, doch ideal vorhanden; weil Jahve ihn verheissen hat, besitzt Jahve ihn schon. Schild ist Synonym von König, 84 10 47 10. Letzteres ist nicht Apposition zu קדוש ישראל (LXX Hier. *et a sancto Israhel, rege nostro*), sondern Subjekt: »unser König gehört dem Heiligen Israels d. h. Jahve an«. **20—28** Mit der Erwähnung des messianischen Königs, worin das Loblied v. 6—19 auslief, ist der Dichter wieder bei seinem Thema v. 4. 5 angekommen und führt es in Anlehnung an II Sam 7 nun weiter aus. Er erwähnt zuerst die Erwählung Davids bis v. 29, dann die ihm gegebene Verheissung dauernder Nachkommenschaft bis v. 38. **20** אז bezieht sich auf das allen bekannte Ereignis II Sam 7, auf das v. 4 schon angespielt war, und woher auch בחזון entnommen ist, vgl. II Sam 7 17 I Chr 17 15. — Die Lesart חסידך als Sing. meint wohl Nathan; David kann nicht gemeint sein, da er im folgenden nicht angeredet wird, sondern immer in der dritten Person von ihm die Rede ist. Daher Wellh. »in Bezug auf deinen Frommen [David]«. Alle alten Übersetzungen und viele hebr. Handschriften haben aber den Plural (so auch Baer), womit das Volk gemeint ist. Die zunächst dem David persönlich zu teil gewordene Offenbarung galt zugleich der Gemeinde. בחזון will Wellh. bei der Plurallesart

22 »Mit dem meine Hand beständig sein wird,
»auch wird mein Arm ihn stärken.
23 »Nicht soll ein Feind ihn hintergehn,
»und kein Bösewicht ihn bedrängen,
24 »Sondern ich will seine Bedränger vor ihm zermalmen,
»und die ihn hassen will ich niederschlagen.
25 Meine Treue und Gnade soll mit ihm sein,
»und durch meinen Namen soll sein Horn hoch ragen.
26 »Ich lege seine Hand auf das Meer
»und auf die Ströme seine Rechte.
27 »Er wird mich nennen: »»Mein Vater du,
»mein Gott und Hort meines Heils««.
28 »Und ich will ihn zum Erstgebornen machen,
»zum Höchsten unter den Königen der Erde.
29 »Auf ewig will ich ihm meine Gnade bewahren,
»und mein Bund bleibt ihm fest.
30 »Ich lasse seinen Samen ewig dauern,
»und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.
31 »Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen
»und nicht in meinen Ordnungen wandeln werden,
32 »Wenn sie meine Satzungen entweihn
»und meine Gebote nicht beachten,
33 »So will ich mit der Rute ihre Sünde ahnden,
»und ihre Schuld mit Plagen;
34 »Aber meine Gnade will ich ihm nicht ʿentziehnʾ
»und meine Treue will ich nicht verleugnen.
35 »Ich will meinen Bund nicht entweihn,
»und was über meine Lippen gegangen nicht ändern.
36 »Einmal habe ich bei meiner Heiligkeit geschworen,
»nie werde ich David belügen:

---

übersetzen: »durch die Prophetie«. — עזר ist die Hülfe, die David seinem Volke bringen sollte wie Dtn $33_{7}$; שִׁוָּה עַל wie $21_{6}$. Da aber der Ausdruck immerhin auffallend ist, wollen andere נֵזֶר lesen nach v. 40, vgl. $21_{4}$; noch andere עֹז, vgl. $21_{6}$. — Der Versbau in v. 20 ist auffallend. Am natürlichsten liest sich der Vers als Doppelvierer und einfacher Dreier. Schaltet man ותאמר in metrischer Beziehung aus, so bleibt ein Vierer und ein Doppeldreier. Wahrscheinlich ist der Vers nicht intakt. **22** Zu תכון עמו vgl. $78_{37}$. Jahves Hand wird ihn nie ohne Schutz lassen. **23** הִשִּׁיא von נשא = נשה mit בְּ bedeutet sonst »jemandem etwas kreditieren«, und so LXX auch hier. Dies wird meistens erklärt: »als Gläubiger drücken«, jedoch wäre der Gedanke sehr befremdlich. Mit Sym. Hier. (*non decipiet eum*) wird das Wort daher nach $55_{16}$ (mit עַל) zu erklären sein. Hintergehn bedeutet hinterrücks überfallen. — 23b ist fast wörtlich aus II Sam $7_{10}$ entnommen, wo das Volk Objekt ist. **26** Der Vers schildert die Ausdehnung der davidischen Herrschaft, vgl. $72_{8}$. Die Ströme sind der Euphrat und seine Kanäle, vgl. $137_{1}$. **27** Vgl. II Sam $7_{14}$. **28** בכור, Ex $4_{22}$ von Israel im Verhältnis zu den übrigen Völkern ausgesagt, ist hier auf David im Verhältnis zu den übrigen Königen angewandt; ebenso עליון, vgl. Dtn $26_{19}$ $28_{1}$. **30** Die Tage des Himmels erscheinen Dtn $11_{21}$ als Dauer des Volks. Diese Parallelen zu v. 28 und 30 sowie v. 31 im Verhältnis zu II Sam $7_{14}$, endlich v. 23b (s. o.) zeigen, dass der Dichter David und das israelitische Volk zu einer idealen Einheit zusammenfasst. **34** אָפִיר für אָפֵר mit Übergang in ע״ו, vgl. G-K 67v. Der Ausdruck »die Gnade brechen« liesse sich vielleicht mit Jer $14_{21}$ Ps $85_{5}$ rechtfertigen; wahrscheinlich ist aber nach dem Original I Chr $17_{13}$ II Sam $7_{15}$ אָסִיר zu lesen, wobei sich auch das Jod natürlich erklärt. Hier. hat *auferam*. — שִׁקֵּר בְּ $44_{18}$,

37 »»Sein Same soll für ewig sein,
»»und sein Thron wie die Sonne vor mir;
38 »»Wie der Mond soll er ewig bestehn««.
Und der Zeuge in der Höhe ist treu. Sela.
39 Und du hast verworfen und verschmäht
und zürnst mit deinem Gesalbten;
40 Hast den Bund deines Knechtes aufgehoben, (?)
hast seine Krone entweiht zu Boden geworfen;
41 Hast alle seine Mauern eingerissen,
seine Festen in Trümmer gelegt.
42 Ihn plündern alle, die des Wegs vorübergehn,
er ist seinen Nachbarn ein Hohn geworden.
43 Du hast die Rechte seiner Bedränger erhöht,
hast alle seine Feinde erfreut.
44 Auch liessest du zurückweichen seines Schwertes Kiesel,
und hast ihn im Kriege nicht aufgerichtet.
45 Du hast ʿdas Scepter seiner Handʾ entrissen,
und seinen Thron zu Boden gestürzt,

---

vgl. I Sam 15 29. **36** אחת ist so viel wie: ein für alle Mal, Hbr 7 27. Andere: *Eins*, nämlich das v. 37 Gesagte. Aber um den Gegensatz zu mehreren Verheissungen handelt es sich nicht, sondern um die Unwandelbarkeit des Schwurs. — 36b ist noch nicht Inhalt des Schwurs, der erst v. 37 folgt, sondern steht parallel mit 36a. **38** Subjekt zu יכון ist der Thron, II Sam 7 16. In dieser Grundstelle ist נאמן 38b auf Davids Haus bezogen, das beständig dauern soll; der Dichter des Psalms bezieht es, wenn der Text richtig ist, auf einen im Himmel befindlichen Zeugen für die göttliche Verheissung. Dieser Zeuge ist Jahve selbst, Jer 42 5, vgl. Job 16 19. Andere denken weniger passend an den Mond oder gar an den Regenbogen. — 38b sind nicht mehr Worte Jahves sondern des Dichters. **39—52** Im schärfsten Gegensatz zu dieser Verheissung steht das jetzige Verhalten Jahves gegen David und sein verstossenes Volk. Der Dichter lässt zunächst der Klage hierüber freien Lauf bis v. 46, und bittet dann um Beseitigung des Widerspruchs bis v. 52. **39** ואתה wie 44 10; »und du ebenderselbe, der jene Verheissungen gegeben hat«. Die Konjektur וְעַתָּה ist daher unnötig. — Unter dem Gesalbten versteht schon Theodoret das davidische Königtum. Aber v. 41. 42. 51 zeigen, dass auch hier wie v. 28ff. das Königshaus und die Gemeinde eine Einheit bilden. Ja, das Königshaus existiert tatsächlich nicht mehr 40b. 45b. Deswegen ist freilich das Volk als solches noch nicht der Gesalbte geworden; vielmehr zeigt die enge Verknüpfung des Volks mit dem Gesalbten, dass dieser ein notwendiges Glied der Gemeinde ist. **40** Die Bedeutung von נאר, nur noch Thr 2 7, ist schon den Alten unbekannt: LXX *κατέστρεψας*, Sym. *εἰς καταρὰν ἔδωκας*, Hier. *attenuasti*, Targ. אשניתא (*mutasti*), Syr. אסלית = hebr. מאס. **41. 42** Eine Entlehnung aus 80 13, wo das Volk Israel als ein verwüsteter Weinberg erscheint. — Die Nachbarn sind besonders die Edomiter und Araber, von denen die nachexilische Gemeinde viel zu erdulden hatte. **44** צור heisst auch Jos 5 2 Stein; die Beschneidung wurde mit Steinmessern vollzogen. Die Bedeutung »Schärfe« lässt sich nicht nachweisen. Hier. übersetzt *robur*, LXX *τὴν βοήθειαν* mit Auflösung des Tropus, vgl. 18 2. Olsh. meint, vielleicht solle צור Anrede an Gott sein, Dtn 32 4. 31. Grätz konjiziert nach Targ. אָחוֹר. Des Schwertes Kiesel ist das Schwert, das so hart wie Kiesel war, vgl. Jes 5 28. **45** Das מ in מטהרו sehn LXX (*ἀπὸ καθαρισμοῦ*) als die Präposition מִן an, Aq. Sym. Hier. Syr. Aben Esra, Qimchi als Bildungsbuchstaben des Nomens (*τὴν καθαρότητα αὐτοῦ*). Ein Nomen מִטְהָר kommt ebensowenig vor wie טְהָר; auch passt ein Abstraktum wie »Reinheit« schlecht zum Parallelgliede; endlich ist das Glied zu kurz. Lies מַטֵּה מִיָּדוֹ statt מטהרו, wodurch sowohl ein vollkommener Parallelismus als

46 Hast seine Jugendzeit verkürzt,
hast ihn mit Schande bedeckt. Sela.
47 Wie lange, Jahve, willst du dich auf immer verhüllen,
und soll dein Grimm wie Feuer brennen?
48 Gedenke, ʻo Herr, wie vergänglich ich binʼ,
zu welchem Nichts du alle Menschenkinder geschaffen hast.
49 Wer ist der Mann, der am Leben bleibt und den Tod nicht sieht?
seine Seele errettet aus der Macht des Grabes? Sela.
50 Wo sind deine früheren Gnaden, Herr,
die du David in deiner Treue geschworen?
51 Gedenke, Herr, der Schande deiner Knechte,
dass ich in meinem Busen trage ʻdie Schmachʼ vieler Völker (?).

---

auch die fehlende Hebung gewonnen wird. Der Fehler entstand durch Verlöschen der ersten beiden Buchstaben von מידו. Das ד ist in der älteren Schrift noch leichter mit ר zu verwechseln als in der Quadratschrift. **46** Der Vers geht nicht auf David, der im hohen Alter starb, oder einen einzelnen israelitischen König, sondern auf das Königtum als ganzes und auf Israel, dessen Jugend eine kurze gewesen ist, vgl. Hos $7_{9}$. **47** Fast wörtlich wie $79_{5}$. Danach wird auch hier יהוה oder לנצח zu streichen sein. **48** a Hier. übersetzt nach Aq. *memento mei de profundo* (מֵהֶחֶלֶד); aber אני kann nicht Objekt zu זכר sein, und חלד heisst nicht die Tiefe. אני als Nominat. absolutus und emphatischen Stellvertreter des Suffixes bei חלד anzusehn (LXX *τίς ἡ ὑπόστασίς μου*) ist auch schwerlich zulässig. Das müsste heissen זְכֹר מֶה־חֶלְדִּי. Del. übersetzt »ich — wie gar so vergänglich«, eigentlich: »ich — was für Vergänglichkeit«. Houbig. und viele Neuere schreiben אדני für אני, wohl mit Recht. Aber מה חלד kann schwerlich heissen: »was das Leben ist«. Der Dichter schrieb wohl זכר אדני מה־חָדֵל אני, vgl. $39_{5}$. — In 48b gehört nicht על מה (»warum hast du umsonst geschaffen«) zusammen, sondern מה שוא, vgl. $30_{10}$ Job $26_{14}$. König, Syntax § 69. **49** Die Kürze des Lebens und die Unvermeidlichkeit des Todes werden vom Sänger geltend gemacht, um Jahve zur Gnade zu bestimmen, wie $78_{39}$. Der Sänger will sagen: erfülle deine Verheissungen, so lange wir noch am Leben sind, und lass nicht eine Generation nach der andern dahinsterben, ohne dass der verheissene Herrscher erscheint. **50** Der Sänger greift zurück auf v. 2; von den ewigen Gnadenverheissungen ist zur Zeit nichts zu merken. **51** b Der jetzige Text lässt sich nur übersetzen: »(Gedenke) . . . dass ich in meinem Busen trage alle vielen Völker«. Die Zusammenstellung כל רבים liesse sich verteidigen mit Ez $31_{6}$ כל גוים רבים, die Stellung von רבים vor עמים findet sich Prv $31_{29}$ (hier der alphabetischen Anordnung wegen) und Neh $9_{28}$. Aber der Satz gibt keinen Sinn oder könnte nach hebr. Sprachgebrauch (Num $11_{12}$) nur sorgsame Pflege der Völker durch Israel bedeuten, was dem Zusammenhange widerspricht. Auch schliesst sich das folgende אֲשֶׁר so nur schwer an. Aq. Hier. und z. T. Syr. Targ. übersetzen *omnes iniquitates populorum*. Aber selbst wenn man רִבֵי schreiben wollte, würde der Ausdruck nicht befriedigen. כל mag Verstümmelung oder Abkürzung von כְּלִמַּת sein. Für das Tragen der Schmach im Busen vgl. $79_{12}$. Aber das Versglied ist dann zu lang. Jedenfalls wird in כל רבים ein Fehler stecken. **52** Der Gesalbte ist wieder als ideale Spitze der Gemeinde genannt; die Schmähungen, welche die Gemeinde treffen, treffen auch ihn. — Die Spuren sind die Eindrücke, die der Fuss jemandes zurückgelassen hat. Solche Spuren des Gesalbten sind in der Gemeinde, wenn auch nur in ihrer Erinnerung und in ihrem Hoffen vorhanden; sie sind ihr teuerstes Gut, und eben dies wird von den Feinden geschmäht, indem sie Israels Erinnerungen und Hoffnungen lästern. So im grossen und ganzen bereits das Targ.: *quoniam probro afficiunt tarditatem vestigii pedum uncti tui*, d. h. sie verhöhnen Israel damit, dass die Ankunft des Messias so lange auf sich warten lasse. Andere erklären: sie schmähen

52 Womit deine Feinde schmähn, Jahve,
womit sie schmähn die Spuren deines Gesalbten.

* * *
* *
*

53 Gepriesen sei Jahve in Ewigkeit. Amen und Amen.

*
* *

---

den Gesalbten, wohin er seinen Fuss setzt, auf allen seinen Schritten und Tritten. Hiergegen spricht aber, dass der Gesalbte in Wirklichkeit ja garnicht vorhanden ist. **53** Die Schlussdoxologie des dritten Buchs.

---

# Viertes Buch.

## *90. Zuflucht des hinsterbenden Volks bei dem ewigen Gott.*

1 Ein Gebet von Moses, dem Gottesmanne.
Herr, ein Obdach bist du uns gewesen von Geschlecht zu Geschlecht!

---

90

Die Ewigkeit Jahves im Kontrast zu der Hinfälligkeit des Menschen bietet dem Sänger das Thema v. 1—6. Er will jedoch nicht die erstere preisen, sondern die letztere beklagen und erklären: sie hat ihren Grund in der Sünde des Menschen 7—10. Möchte man daraus die Lehre ziehn! möchte aber auch Jahve von seinem Zorn ablassen und sich den Seinen wieder zuwenden 11—17.

Der Psalm scheint auf den ersten Blick allgemein menschliche, nicht speziell israelitische Verhältnisse zu behandeln; und doch zeigen die Verse 13ff. deutlich genug, dass Israel, das geplagte und sehnlich nach Hülfe und Erlösung ausschauende, das redende Subjekt ist. Es hatte bereits lange gelitten v. 13. 15, und es hofft auf den Anbruch des Gnadenmorgens (v. 14), wo Jahves Walten in die Erscheinung treten wird v. 15. — Welches ist die Unglückszeit, aus der heraus der Sänger redet? Die Überschrift nennt Moses; aber die vielen Generationen, auf die der Sänger v. 1 zurückblickt, lassen sich im Munde Mosis, der als erster seinem Volke den Namen Jahve verkündete (Ex 6 2), nicht erklären. Ferner ist v. 3 deutlich eine Anspielung auf Gen 3 19, wonach der Psalm frühestens im 9. Jahrh. gedichtet sein kann. Wahrscheinlich aber gehört er einer noch viel späteren Zeit an. Wäre er in einer der Unglücksperioden zur Zeit der Königsherrschaft entstanden, so dürfte man wohl eine Anspielung auf den König und auf das israelitische Heer erwarten, das etwa schwere Niederlagen erlitten hätte. Aber Israel hatte zur Zeit unsers Dichters augenscheinlich weder einen König noch ein Heer. Einige Berührungen des Psalms mit Dtn 32. 33 können die mosaische Autorschaft um so weniger beweisen, als auch diese Stücke nicht von Moses herstammen. Vielleicht aber sind diese Berührungen einer der Anlässe gewesen, weswegen ein späterer Glossator den Psalm Moses zuschrieb. Weiter mag hierzu mitgewirkt haben der feierlich ernste Ton, der das Lied durchweht, und der zu dem Bilde des grossen Gesetzgebers und Pro-

[2] Ehe die Berge geboren wurden,
und gezeugt ⌜wurde⌝ Erde und Welt,
Von einem Äon bis zum andern bist du, Gott.
[3] Du machst den Menschen wieder zu Staub
und sprichst: »Kehrt zurück, ihr Menschenkinder«.

---

pheten, wie es in der Gemeinde lebte, besonders gut zu stimmen schien. Endlich erinnert v. 2 des Psalms an die Schöpfungserzählung zu Anfang der »Thora des Moses«, und die Hinfälligkeit Israels v. 7 ff. wurde auf das Sterben in der Wüste gedeutet (Num 14 29ff.), das eine Folge von Israels Sünde war, vgl. Ps 90 8 mit Num 14 34.

Einige neuere Ausleger haben nach dem Vorgange des Grotius die Meinung vertreten, dass der Psalm von einem späteren Dichter aus der Situation und aus der Seele Mosis gesprochen sei (*τίνας ἂν λόγους εἴποι ὁ Μωυσῆς*). Diese Auskunft kennt bereits Theodoret; aber ein Pseudepigraph ist der Psalm am allerwenigsten. Sehr wahr bemerkt Ewald: »Das Lied hat etwas ungemein Ergreifendes, Feierliches, in die Tiefen der Gottheit Versenkendes«. Ohne Frage spiegelt es die eigensten Empfindungen und selbsterlebte Ereignisse wieder, nicht solche, die künstlich supponiert wären. Theod. v. Mops. lässt den Psalm gedichtet sein »im Namen des Volks in Babel, welches bittet, dass seine Leiden aufhören möchten«. Der scharfsinnige Exeget der syrischen Kirche scheint auch in diesem Falle der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein. Doch wäre es auch möglich, dass der Psalm den Leiden der nachexilischen Zeit entstammte.

Metrum: Doppeldreier; v. 1 Sechser; v. 2c. 4c. 17c einfache Dreier; v. 10ab Doppelvierer. (Ist שָׁנָה hinter dem Zahlwort beide Male verdeutlichender Zusatz eines Lesers?)

**1** אִישׁ הָאֱלֹהִים als Ehrentitel Mosis wie Dtn 33 1. Denselben Titel führen auch andere Propheten und Abgesandte Gottes, vgl. Jos 14 6 Jdc 13 6 I Sam 2 27. — Der Dichter beginnt mit der dankbaren Anerkennung, dass Jahve seinem Volke (לָנוּ) durch alle Generationen hindurch ein schützendes Obdach gewesen ist (v. 1); der Rückblick auf die verschiedenen Generationen führt ihn sodann dazu, bei der Ewigkeit Gottes zu verweilen (v. 2). — מָעוֹן Hier. *habitaculum*, LXX *καταφυγή* als Bezeichnung Gottes wie 71 3 91 9, vgl. Dtn 33 27 (מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם), in ähnlicher Bedeutung wie 31 3 מָעוֹז. Der Gedanke ist ähnlich dem von 91 1. **2** Die Texteslesart וַתְּחוֹלֵל gibt Hier. wieder: *et parturiret terra et orbis*, wobei als Objekt Pflanzen und Tiere hinzuzudenken wäre. Aber gegen diese Auffassung wird mit Recht eingewendet, dass der Dichter augenscheinlich sagen will: Jahve war, ehe die Erde überhaupt existierte. Dies spricht auch gegen Raschis Auffassung, der ותחולֵל als 2. Pers. Mask. auffasst: »ehe du kreisstest mit Erde und Welt«. LXX Aq. Sym. Targ. und danach Luther und Neuere sprechen das Wort als Polal aus וַתְּחוֹלַל *et parturiretur*, vgl. 51 7. Der Syrer verbindet beide Lesarten *antequam parturiret terra et formaretur mundus*. Die passivische Aussprache ist durch das parallele יֻלָּדוּ nahe gelegt, vgl. Prv 8 24 Job 15 7. — אֵל ist mit Aq. Sym. Theod. (*σὺ εἶ, ὁ θεός*) als Vokativ aufzufassen, nicht als Prädikat; es kommt dem Dichter auf das vorweltliche und zugleich ewig dauernde Existieren Jahves an, nicht auf sein Gottsein. — Bei den beiden עוֹלָם denkt das Targ. wohl mit Recht an die jetzige und die zukünftige Welt. Der Dichter stellt sich auf die Grenzscheide beider, indem er wünscht, dass die zweite bald eintreten möge. **3** Gegenüber der göttlichen Ewigkeit tritt die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Menschen in ein um so helleres Licht. Sie ist die sich stets erneuernde Folge des göttlichen Urteils Gen 3 19, auf das der Dichter anspielt; zugleich bereitet er damit seine Ausführungen über die Sünde als Ursache des menschlichen Leids v. 7 ff. vor. — Die Jussivform תָּשֵׁב steht ohne jede Nebenbedeutung statt des Imperfekts תָּשִׁיב, G-K 109 k. In Anknüpfung daran folgt וַתֹּאמֶר ebenfalls zur Darstellung gegenwärtiger Handlung, G-K 111 r. — דַּכָּא »zermalmtes« 34 19, dasselbe wie עָפָר Gen 3 19. Danach ist auch 3 b zu erklären: kehrt zum Staube zurück. Andere halten 3 b für eine göttliche Aufforderung an die neue Generation, an Stelle der alten zu treten, vgl. 104 30.

4 Denn tausend Jahre sind in deinen Augen
wie der gestrige Tag, — denn er fährt dahin —
Und wie eine Wache in der Nacht.
5 Du triffst sie wie ein Wetter — sie verfallen in Schlaf,
[noch] am Morgen der ˹treibenden˺ Pflanze gleich;
6 Am Morgen blüht sie und treibt,
gegen Abend welkt sie und ist verdorrt.
7 Denn wir sind dahingeschwunden durch deinen Zorn
und durch deinen Grimm sind wir erschreckt;

---

**4** Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist schwierig. Mehrere Ausleger nehmen an, der Dichter greife wieder auf v. 2 zurück, um die göttliche Ewigkeit zu erläutern. Aber die Stellung zwischen v. 3 und 5 zeigt, dass er vielmehr die menschliche Vergänglichkeit veranschaulichen will. כִּי begründet den in v. 3 indirekt ausgesprochenen und v. 5ff. weiter ausgeführten Gedanken, dass es mit der menschlichen Herrlichkeit schnell zu Ende ist. Der Dichter will sagen: Wie vergänglich ist unser Dasein! Denn was ist das Leben der Menschheit im Vergleich zu deiner Ewigkeit? auch das höchste menschliche Zeitmass ist, nach deinem Massstab gemessen, in Wirklichkeit doch nur ein Augenblick. Selbst Tausend Jahre Menschengeschichte — ein Tropfen sind sie in dem unendlichen Strom der Zeit. — שָׁנִים] Der Plural nach אֶלֶף statt des häufigeren Singulars, G-K 134g. — Der gestrige Tag, an dem wir noch mit allen Fasern hängen, und der doch für immer dahin ist. — »Denn er fährt dahin«. Der Dichter gibt in einem Zwischenruf seinem Schmerz darüber Ausdruck, dass kein »Verweile doch« den Tag zu bannen vermag. Die gewöhnliche Auffassung »wenn er vorüber geht« ist frostig. — Vor אשמורה wirkt כְּ fort. Der Satz bildet eine Klimax zum Vorhergehenden; wie die wenigen Stunden, die eine Wache auf dem Posten steht, so erscheinen Gott die Tausend Jahre. Die Nachtwache, d. i. der dritte (später der vierte) Teil der Nacht, ist der damals kleinste Zeitteil. **5. 6** Die Vergänglichkeit des Menschen wird durch drei Bilder veranschaulicht. **5** זָרַם auch 77 18; vgl. das Substantiv זֶרֶם. Gut Sym. *ὡς καταιγὶς ἐξετίναξας αὐτούς*. Etwas anders Luther. Das Perfekt steht von dem, was die Erfahrung bestätigt, G-K 106k. Hier. (*percutiente te eos somnium erunt*) fasst es als Vordersatz eines Bedingungssatzes. — Der Schlaf ist der Todesschlaf; Sym. *κοιμώμενοι ἔσονται*, vgl. 76 6. Für den Ausdruck vgl. 120 7 אֲנִי שָׁלוֹם und 45 9. Das Versglied ist nicht frei von Anstössen und schon von LXX nicht verstanden. Vielleicht ist der Text nicht intakt. Aber Konjekturen wie זֶרַע מְתִם שֹׁנֶה »das Geschlecht der Menschen wandelt sich« (Wellh.), oder זְרַעְתָּם שָׁנָה שָׁנָה »du säst sie aus, Jahr aus Jahr ein« (Duhm) machen die Sache nicht besser sondern schlimmer. — 5b bringt ein zweites Bild für die Vergänglichkeit des Menschen: die morgens blühende und abends verwelkende Blume, vgl. Job 14 2 Jes 40 6ff. Das Bild wird aber erst v. 6 völlig ausgeführt. — בַּבֹּקֶר wird gegenüber dem Todesschlaf den Lebensmorgen bezeichnen. 5b greift über den Zeitpunkt 5a zurück. Der Satz ist ein virtueller Relativsatz: »sie, die noch am Morgen einer treibenden Pflanze glichen«. — יחלף wird von LXX Hier. *mane quasi herba pertransiens* in der Bedeutung »vorübergehn« gefasst, was aber v. 5 nicht gut passt, da vom Vergehn erst v. 6b die Rede ist. Sym. übersetzt *ἀνατέλλει*, Diese Bedeutung kommt sonst freilich im Imperf. nur dem Hifil zu, Job 14 7, daher besser יַחֲלִף zu lesen. Es ist ein Relativsatz nach G-K 155g. Dieselbe Bedeutung hat nun auch וְחָלָף v. **6** (so bereits Targ.). Viele Verba bilden zum Imperfekt Hifil das Perf. im Qal, z. B. יַנְחֶה und נָחָה, יַמְרֶה und מָרָה, vgl. Ewald Gr. S. 336. Das Perf. וְחָלַף nach dem Imperf. יציץ bezeichnet die sich stets wiederholende Handlung nach G-K 112m. **7—9** Der Dichter begründet die behauptete Vergänglichkeit alles Irdischen mit dem Hinweis auf die tatsächliche Erfahrung Israels, und nennt zugleich den Grund hierfür: Israels Sünde. Indem er wie v. 1 in der ersten Person Pluralis redet (»wir«) und zugleich die Perfektformen (כָּלִינוּ u. s. w.) gebraucht, zeigt er deutlich, dass er die besonderen Verhältnisse seines Volks im Auge hat, die schweren Erfahrungen, die Israel

8 Du hast unsere Sünden vor dich gestellt,
unsre verborgenen in das Licht deines Antlitzes.
9 Denn alle unsere Tage sind unter deinem Grimm dahingeschwunden,
wir haben unsre Tage wie einen Seufzer verbracht.
10 Unsere Lebenzeit, sie dauert siebzig Jahr,
und wenn es hoch kommt, achtzig Jahr,
Und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit,
denn eilend fährt er dahin, und wir fliegen davon.
11 Wer erkennt deines Zornes Kraft,
und gemäss der Furcht vor dir deinen Grimm?

---

gemacht hat, nicht aber das, was alle Menschen in gleicher Weise trifft. Der Nachdruck in v. 7 liegt auf כָּלִינוּ; dahingeschwunden ist Israel, das im Exil nur noch ein kümmerliches Dasein führt, infolge des göttlichen Zornes; dieser Zorn aber war hervorgerufen durch Israels Sünden. **8** שַׁתָּ, Qere שַׁתָּה, von שִׁית, ist auf der Ultima betont wegen des folgenden Gutturals, vgl. auch Ewald 139b. — עֲלֻמֵנוּ, von LXX unrichtig *ὁ αἰὼν ἡμῶν* (עֹלָמֵנוּ) wiedergegeben, übersetzt Hier. und Aq. Sym. *negligentias nostras*; vgl. נסתרות $19_{13}$, תעלמות $44_{22}$; gemeint sind die Versehenssünden, von denen man oft selbst nichts weiss. Selbst diese hat Jahve an der Gemeinde strafend heimgesucht. Dagegen übersetzt Quinta *νεότητα ἡμῶν* wie $89_{46}$, und Targ. *peccata iuventutis nostrae.* **9** כל ist wohl aus metrischen Gründen zu streichen (Dittographie von כי?). — הֶגֶה ist Job $37_{2}$ das Grollen der göttlichen Stimme (des Donners), Ez $2_{10}$ der Seufzer. Nicht nur die Kürze, sondern auch das Elend des Lebens soll durch dies Bild gezeichnet werden. Andere: »wie einen Gedanken«, vgl. Theognis *Αἶψα γὰρ ὥστε νόημα παρέρχεται ἄγλαος ἥβη.* Hieron. im Kommentar: *Aquila 'Anni nostri similes loquenti'. quod scilicet ad comparationem sermonis humani praetereant dum subsistunt.* **10** Der Dichter will, wenn er die Dauer des menschlichen Lebens auf 70—80 Jahre angibt, nicht darüber klagen, dass diese Dauer zu kurz bemessen ist; sondern er will Jahve nur daran erinnern, wie schnell es dahinfliegt, um ihn dadurch zu veranlassen, dass er endlich einschreite und Israel erlöse, bevor die jetzt lebende Generation dem Tode anheim gefallen ist. — ימי שנותינו ist eigentlich: die Tage, aus denen sich unsere Lebensjahre zusammensetzen, vgl. G-K 128f. — Der Plural שנות neben שנים v. 9 auch Dtn $32_{7}$. — Die Worte ימי שנותינו sind absolut vorangestellt und werden durch בָּהֶם wieder aufgenommen; »in ihnen sind«, d. h. sie enthalten oder umfassen. Sym. frei aber richtig *ὁλόκληροι ἑβδομήκοντα ἔτη.* Übrigens ist בהם stilistisch überflüssig und metrisch überschüssig. Vielleicht sind die drei Buchstaben eine Dittographie des etwa darunter stehenden [ור]הבם. — ואם בגבורת Sym. *εἰ δὲ παραδόξως*, Hier. *si autem multum.* Das Wort bezeichnet nicht die kräftige Körperkonstitution (Hupf. »wenn man mit starker Lebenskraft ausgerüstet ist«), was prosaisch wäre; auch nicht die Kräfte der (personifizierten) Jahre (»wenn sie Kräfte haben«), sondern es ist ein adverbieller Ausdruck wie Jer $10_{6}$ בִּגְבוּרָה in der Bedeutung »gewaltig (viel)«, vgl. עָצַם von der Zahl gebraucht $40_{6.13}$. Delitzsch vergleicht aus Moëd Katan הגיע לגבורות »zum höchsten Greisenalter gelangen«. JSir $32_{7}$ ist בְּחֹזֶק = »höchstens«. — רָהְבָּם nur hier, am wahrscheinlichsten mit Raschi »ihr Stolz« zu erklären, d. i. das, womit sie sich rühmen können. Der Satz enthält einen bittern Sarkasmus. Andere: ihr Toben, d. i. ihr unruhiges Treiben. — גָּז von גוז, nach dem Arabischen = עָבַר; חִישׁ, ein Nomen oder ein Infinitiv, dient zur Umschreibung eines Adverbialbegriffes. Subjekt zu גז ist wohl רָהְבָּם; Targ. bezieht es auf die Jahre. Das Perf. zur Bezeichnung der erfahrungsmässigen Tatsache wie v. 5. Mit ונעפה tritt dafür das Imperf. cons. in demselben Sinne ein. Beachtung verdient, dass Aquila (*διεπέλασεν ἀνήρ*) אִישׁ für חִישׁ las: »denn ein jeder fährt dahin«. **11. 12** Dies Hinsterben ist ein Beweis dafür, wie sehr Jahve auf sein Volk zürnt. Aber sein Zorn wird nicht genügend beherzigt. Wollte doch Israel den Grund desselben erkennen! Wollte doch Jahve selbst die Seinen lehren, auf die Kürze ihrer

12 Unsere Tage zu zählen, das lehre,
dass wir einen weisen Sinn heimbringen.
13 Lass ab, Jahve, — bis wie lange!
und habe Mitleid mit deinen Knechten.
14 Sättige uns in der Frühe mit deiner Gnade,
dass wir jubeln und fröhlich sind all' unsre Tage.
15 Erfreue uns für die Tage, die du uns gequält,
die Jahre, die wir das Unglück geschaut.
16 Lass dein Tun deinen Knechten erscheinen,
und deine Herrlichkeit ihren Kindern;
17 Und die Huld des Herrn unsres Gottes walte über uns,
und das Werk unsrer Hände fördere über uns,
Ja, das Werk unsrer Hände fördere.

---

Jahre zu achten, damit sie ein weises Herz erlangten, d. h. damit sie durch ein gottgefälliges Leben seinen Zorn zu besänftigen suchten. — יודע in 11a ist nicht das bloss begriffliche Erkennen, sondern das Beherzigen. — In 11b wirkt מי יודע fort: wer kennt oder beherzigt deinen Grimm in so genügender Weise, wie es die Furcht vor dir, d. h. die Jahvereligion verlangt. יִרְאָתְךָ ist hier objektiv die Religion Israels. **12** כֵּן ist nach den Akzenten zu הודע zu ziehn: »so tue kund« = »das tue kund«, vgl. I Sam 23 17. Durch וְנָבִא wird der weise, d. i. gottesfürchtige Sinn als der Ertrag der göttlichen Unterweisung über die Kürze des Lebens bezeichnet, Hag 1 6. Sym. Quinta Hier. Syr. (*et veniemus corde sapienti*) lasen וְנָבֹא בְּלֵב; dagegen Aq. *καὶ οἴσομεν*. Wellh. meint, der Hebräer sage nicht, ein Herz der Weisheit für ein weises Herz. Richtig sei vielmehr das Kethib aufzufassen »dass wir eingehn in das Tor [בָּב] der Weisheit.« — **13** ff. Die Bitte um rechte Erkenntnis des göttlichen Zornes und um rechte Weisheit war der Ausfluss eines reuigen Herzens. Nachdem der Sänger sich im Namen seines Volks reumütig unter Jahves Hand gedemütigt hat, darf er sich nun, wiederum im Namen der Gemeinde, bittend an den Gott wenden, der von jeher Israels Obdach gewesen ist (v. 1). Möchte er sich seinem Volk wieder gnädig zuwenden und auf die Unglückszeit eine Freudenzeit folgen lassen! In v. 13 scheint in beiden Gliedern eine Reminiszenz an Ex 32 12 vorzuliegen; danach ist שובה verkürzt aus שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ. — Die Aposiopese עד מתי wie 6 4. **14** In בבקר ist der Gedanke angedeutet, dass Israel jetzt in der Unglücksnacht schmachtet; möge der Morgen bald erscheinen, vgl. 46 6. — ונשמחה, das metrisch überschüssig ist, scheint *we*-Glosse nach שמחנו v. 15 zu sein. **15** כ in כימות ist das des Masses; eigentlich: entsprechend der Zahl der Tage. Der Ausdruck zeigt in Verbindung mit עד מתי v. 13, dass das Unglück schon lange währt. — Der Plural ימות für יְמֵי nur noch Dtn 32 7. Der Stat. constr. vor dem Relativsatz nach G-K 130 d. **16** Der Plural פְּעָלֶיךָ ist von LXX Sym. Syr. Targ. bezeugt, der Singular von Hier., der Massora und vielen Hss, vgl. Baer. Gemeint ist das sehnsüchtig erwartete Walten Jahves, durch das er sein Volk wieder herstellt; es heisst im folgenden seine Herrlichkeit, weil die Wiedergeburt des Volks ein Erweis der Macht Jahves ist. — Die Dative »deinen Knechten« und »ihren Kindern« sind formell auf die beiden Versglieder verteilt; sachlich aber gehört sowohl פעלך wie הדרך zu jedem von beiden. **17** אדני ist metrisch überschüssig. — Ob mit dem »Werk unserer Hände« eine bestimmte einzelne Unternehmung gemeint ist, oder ob es ganz allgemein bezeichnet: »unser Tun und Treiben«, lässt sich nicht entscheiden. — Das zweite עלינו ist, weil metrisch überschüssig und stilistisch unbequem, wohl zu streichen. — 17c fehlt bei LXX.

## 91

Israel, geborgen in Jahves Schirm, mag getrost sein in allen Gefahren; Jahve wird es bewahren, erretten, zu Ehren bringen und ihm endlich das messianische Heil

## *91. Gottvertrauen.*

1 Wenn ich im Schirm des Höchsten sitze,
im Schatten Schaddais übernachte,
2 Sage ich zu Jahve: »Meine Zuflucht und meine Burg, mein Gott, auf den ich hoffe«.
3 Denn er rettet dich vor des Voglers Schlinge, vor dem ⌜Wort⌝ des Verderbens.

---

aufgehn lassen. — In dem Liede finden sich, wie Hitzig zuerst beobachtet hat, viele Reminiscenzen aus dem Liede Mosis Dtn 32. Die Vergeltung, welche die Heiden treffen soll v. 8, weist zurück auf Dtn 32 41. 35. Vgl. ferner v. 4. 12 mit Dtn 32 11. »Manche Einzelwörter wie חץ und קטב v. 5. 6, אלף und רבבה v. 7, פתן und תנין v. 13 kehren dort wieder (vgl. v. 23. 24. 30. 33.).« Ähnliche Berührungen mit Dtn 32 wies auch Ps 90 auf. Daher vermutet Hitzig, dass beide Psalmen einem Dichter angehören; vgl. auch 90 1 mit 91 1. Ps 91 ist die glaubensfreudige Antwort auf das ernste Gebet Ps 90. — JDMichaelis hat die nicht unwahrscheinliche Vermutung aufgestellt, dass der Psalm bestimmt war, von zwei wechselnden Chören gesungen zu werden; v. 1. 2 vom ersten, v. 3—8 vom zweiten; 9a vom ersten, 9b—13 vom zweiten, während zuletzt Jahve selbst redend eingeführt wird. — Bereits das Targum nimmt einen Stimmenwechsel an.

Metrum: Doppeldreier; v. 4c 7c einfache Dreier (vgl. aber zu 4c); v. 2. 3. 15 Sechser.

**1. 2** LXX haben die Überschrift *αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ*. — Nach dem massoretischen Text bildet 1a schwerlich den Vordersatz zu 1b als Nachsatz: »Wer da sitzt . . . der übernachtet . . .«, denn das wäre eine unerträgliche Tautologie; sondern יֹשֵׁב וגו׳ ist eine Apposition zu dem Subjekt in אֹמַר v. 2. Das Partizip יֹשֵׁב wird durch das Imperfekt fortgesetzt, G-K 116x. Die dritte Person יתלונן in Beziehung auf die erste אֹמַר ähnlich wie Job 12 4. אֹמַר ist durch Rebia vom folgenden getrennt; daher bezeichnet לְ in ליהוה nicht den Dativ, sondern die Angehörigkeit, einen Genetiv possessoris: in Jahves Hand, unter seinem Schutz steht u. s. w. Aber viel natürlicher wird אֹמַר (mit Munach) zu ליהוה gezogen. Der Grund für die massor. Akzentuation bleibt unklar. — Da das Satzgefüge in v. 1. 2 etwas ungelenk ist, sind mehrfach Textesänderungen vorgeschlagen. Luther im Anschluss an LXX betrachtet v. 1 als Subjekt, v. 2, אֹמֵר ליהוה lesend, als dazugehöriges Prädikat: »Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt . . . der spricht zu dem Herrn«. In der Tat ist dies die einfachste Änderung, wenn es auch nicht grade wahrscheinlich ist, dass das partizipiale Subj. יֹשֵׁב ein partizipiales Prädikat אֹמֵר haben sollte. Den Sinn des Syrers, der wegen der fehlenden Vokalisation nicht ohne weiteres klar ist, erklärt Bar Hebr. so, dass יֹשֵׁב Vokativ, אמר Imperativ (אֱמֹר) ist: »Du, der da sitzt . . . sprich«. (So Hitz. nach Konjektur.) Daran würde sich v. 3ff. gut anschliessen. Aber die Härte der Konstruktion (v. 1 Appos. zu dem in v. 2 Angeredeten) bleibt auch bei dieser Auffassung bestehn. Mehrere Neuere nehmen an, dass zu Anfang von v. 1 אַשְׁרֵי ausgefallen sei: «Glücklich, wer . . . sitzt; . . . v. 2 er spricht zu Jahve«. Das ist aber des Metrums wegen nicht möglich. — Der S c h a t t e n ist Bezeichnung des gastlichen Hauses Gen 19 8; das Übernachten ist hervorgehoben, weil in der Nacht, die keines Menschen Freund ist, ein solcher Schutz um so wertvoller ist. — In 2b wirkt bei der mass. Akzentuation in 2a לְ vor אלהי noch fort; s. aber oben. **3** Der Übergang in die Anrede erklärt sich am einfachsten bei Annahme eines Stimmenwechsels; andernfalls sind die folgenden Verse als Selbstanrede aufzufassen. כִּי begründet den leicht zu ergänzenden Gedanken: »dein Vertrauen ist ein wohl begründetes«. Die Schlinge ist ein Bild für Nachstellungen Hos 9 8. — Für מִדֶּבֶר lasen LXX Sym. (*ἀπὸ λόγου*) Syr. מִדְּבַר, vgl. 38 13 הַוּוֹת דִּבְּרוּ, vgl. auch 52 4. 6. Die zweimalige Erwähnung der Pest ist auffallend. Aq. übersetzt daher v. 6 *ἀπὸ ῥήματος*, während er v. 3 mit der Massora מִדֶּבֶר (*ἀπὸ θανάτου*) aussprach. Erst Hier. las beide Male מִדְּבַר. v. 6 ist die Pest nicht zu

4 Mit seinem Fittich bedeckt er dich,
und du birgst dich unter seinen Flügeln;
Ein Schild, eine Tartsche ist seine Treue.
5 Du brauchst das Graun der Nacht nicht zu fürchten,
den Pfeil, der am Tage fliegt,
6 Die Pest, die im Finstern schleicht,
die Glut, die am Mittag ʿwütetʾ;
7 Ob Tausend zu deiner Seite fallen,
und Zehntausend zu deiner Rechten,
Dir kommt sie nicht nahe.
8 Du siehst nur zu mit deinen Augen
und erblickst, wie den Gottlosen vergolten wird.
9 Denn du, Jahve, bist meine Zuflucht;
den Höchsten hast du dir zum Obdach bestimmt.
10 Kein Unglück wird dich treffen,
und keine Plage naht deinem Zelt.
11 Denn seine Engel entbietet er für dich,
dich auf allen deinen Wegen zu behüten;
12 Sie tragen dich auf den Händen,
damit dein Fuss an keinen Stein stösst.
13 Über Löwe und Otter schreitest du dahin,
zertrittst den Leu und den Drachen.
14 »Weil er an mir hängt, so will ich ihn retten,
will ihn erhöhn, weil er meinen Namen kennt.
15 »Er ruft mich an, so will ich ihn erhören, ich bin mit ihm ʿ ʾ, ich will [ihn befrein und zu Ehren bringen;
16 »Mit langem Leben will ich ihn sättigen,
und will ihn schauen lassen ʿin der Notʾ mein Heil«.

---

entbehren; aber in v. 3 führt auch Hos 9 8, wo מַשְׂטֵמָה »Anfeindung« im Parallelismus mit פח יקוש steht, darauf, dass die Aussprache der LXX vom Dichter beabsichtigt war. Das W o r t d e s V e r d e r b e n s ist ein Wort, das Verderben bringt, wie Verleumdung; vgl. das Parallelglied. **4** יָסֶךְ mit zurückgezogenem Ton und Verkürzung der zweiten Silbe vor nachfolgender Tonsilbe. — 4c will Duhm nach Bickell an den Schluss von v. 7 setzen, wohin das Bild allerdings besser passt. **5** Der Pfeil ist nach 121 6 vermutlich der verkörperte Sonnenstich, eigentlich der Sonnenstrahl, der die schädliche Wirkung ausübt. **6** קֶטֶב, Dtn 32 24 näher bestimmt קֶטֶב מְרִירִי »der giftige Qeṭeb« ist der Giftwind Samum, vgl. Jes 28 2. In der jüdischen Sage ist er zu einem Dämon geworden, der besonders in Arabien haust und um die Mittagszeit am gefährlichsten ist. An einen Dämon dachten bereits die Alten: Aq. *ἀπὸ δηγμοῦ δαιμονίζοντος μεσημβρίας.* LXX *καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ* = וְשֵׁד. Auch die Vokalisation יָשׁוּד deutet auf das Verbum שׁוּד, wovon שֵׁד der Dämon. Der Dichter wird יָשֹׁד (von שָׁדַד) beabsichtigt haben. **7** יפל ist Bedingungssatz und bezeichnet das, was in Gegenwart oder Zukunft eintreten kann, vgl. G-K 159b. **8** רַק bezieht sich nicht auf das unmittelbar folgende Wort, sondern auf den ganzen Satz; G-K 153. **9** Hier scheint wieder ein Stimmenwechsel vorzuliegen, so dass 9b ein Responsorium zu 9a bildet. Raschi u. a. wollen vor oder hinter אַתָּה einsetzen אָמַרְתָּ, was nicht sehr poetisch ist und jedenfalls in den Versionen keinen Anhalt hat. Auch wäre אתה dann störend, weswegen Grimme אָמַרְתָּה für אתה lesen will. Wellh. liest nach Lowth מחסך: *Nam tu (i. e. quod te attinet) Jehova spes tua.* — Zu מעונך vgl. 90 1. **11** Vgl. Gen 24 7. — Zu **12**b vgl. Prv 3 23. רגלך ist mit Aq. Hier. Targ. als Subjekt zu תִגֹּף anzusehn; dagegen LXX *μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.* **13** Leu, Otter und Drache sind Bilder gewalttätiger und hinterlistiger Feinde, die in den Staub getreten werden. **14** Jahve selbst tritt redend ein und bestätigt das ausgesprochene

## *92. Dank für Jahves Walten.*

1 Ein Psalmlied; für den Sabbattag.
2 Schön ist's, Jahve zu danken,
und deinem Namen zu spielen, du Höchster,
3 Deine Gnade am Morgen zu verkünden
und deine Treue in den Nächten,
4 Zum Dekachord und zur Harfe,
zum Saitenspiel auf der Zither.
5 Denn du hast mich fröhlich gemacht, Jahve, durch dein Tun;
ich juble über die Werke deiner Hände.
6 Wie gross sind deine Werke, Jahve;
gar tief sind deine Gedanken!
7 Ein tierischer Mensch [nur] erkennt dies nicht,
und ein Tor [nur] sieht es nicht ein.
8 Wenn die Gottlosen sprossten wie das Gras
und alle Missetäter blühten,

---

Gottvertrauen. Die Suffixa beziehn sich auf Israel, das oder der an Jahve hängt und seinen Namen, nämlich den Jahvenamen kennt. **15** Nach $50_{15}$. **16** Nach $50_{23}$. v. 15 hat eine Hebung zu viel, v. 16 eine zu wenig; danach habe ich בצרה aus v. 15 nach v. 16 gesetzt.

92

Jahves Lob in allen Tönen zu singen ist der Gemeinde liebe Pflicht 2—4. Denn seine Taten und tief durchdachten Führungen erfüllen sie mit Freude und Jubel 5—6. Die scheinbaren Rätsel in ihrer Geschichte sind nur für den Toren unverständlich. Das Glück der Gottlosen dient ja nur dazu, um sie um so sicherer zu stürzen, während der Fromme siegreich einherschreitet und, am Sturz der Feinde sich weidend, stets aufs neue wächst und gedeiht, um Jahves Ruhm zu verkünden 7—16.

Dass nicht ein einzelner, sondern die Gemeinde im Psalm redet, erkannte bereits Theod. v. Mops. Die Gegner des Sängers sind Jahves Feinde (v. 10), d. h. entweder nach Jdc $5_{31}$ die Heiden, oder treulose und gewalttätige Israeliten. In beiden Fällen ist auch der unter Jahves Schutz grünende und blühende Gerechte nicht eine Einzelperson, sondern die sich stets erneuernde Gemeinde, die, durch alle Fährlichkeiten hindurch gerettet, berufen ist, Jahves gerechtes Walten zu preisen. — Der Psalm behandelt in der Form des Lobgesangs dasselbe Thema wie 37. 49. 73. Er ist wegen v. 7 jünger als Ps 73. Die Überschrift bestimmt ihn als Sabbatlied; doch führt der Inhalt nicht darauf, dass er für diesen speziellen Zweck gedichtet wurde. Die talmudischen Bestimmungen über die an den einzelnen Wochentagen zu singenden Psalmen finden sich Rosch haschana 31a (Wünsche I 336f.).

Metrum: Doppeldreier; v. 8c. 10c ausserdem ein einfacher.

**3** Gnade und Treue sowie Morgen und Nächte sind rhythmisch auf die beiden Glieder verteilt. **4** Über הגיון, das keinesfalls ein Musikinstrument ist, sondern vermutlich das rauschende Spiel bezeichnet, vgl. die Einleitung. עֲלֵי führt den begleitenden Umstand ein, vgl. $50_{5}$. Sym. *διὰ μελῳδίας ἐν κιθάρᾳ*. Dagegen Hier *in cantico et in cithara*. **5** Das Tun Jahves ist sein Walten für Israel; ebenso sind unter den Werken nicht etwa wie $8_{4}$ die Schöpfungswerke zu verstehn, sondern, wie das folgende zeigt, die Betätigungen der göttlichen Regierung, deren tief durchdachte Pläne nur der Tor nicht begreift. **6** Die Gedanken oder Pläne Jahves sind die, von denen er sich leiten lässt, wenn er den Gottlosen ein vorübergehendes Glück gewährt, um sie desto sicherer zu stürzen, vgl. v. 8. **7** Eine Reminiscenz aus $73_{22}$. Origenes transskribierte *οὐλα ιαδαε* d. i. וְלֹא יָדָע wie $73_{22}$; ebenso Aq. (vgl. Field im Auctuarium). **8** Hier zeigt der Dichter,

So war's, damit sie vertilgt würden für immer.
9 Und du in der Höhe bist für ewig, Jahve!
10 Denn sieh, deine Feinde, Jahve,
denn sieh, deine Feinde vergehn;
Zerstreut werden alle Missetäter.
11 Und du hobst mein Horn wie das des Wisent,
ʿmeine Kraftlosigkeitʾ durch grünes Öl.
12 Und mit Lust blickt mein Auge auf meine Bedränger,
mit Lust hört mein Ohr von den wider mich sich erhebenden Bösen.
13 Der Gerechte sprosst wie die Palme,
wächst wie die Zeder auf dem Libanon.
14 Gepflanzt in Jahves Hause
treiben sie in den Vorhöfen unsres Gottes Sprossen;

---

worin die Tiefe der göttlichen Gedanken bestand, nämlich darin, dass grade das Glück der Frevler ihnen zum Unheil ausschlagen musste. Wie es scheint spricht er nicht einen allgemein gültigen Satz aus, sondern hat bestimmte historische Verhältnisse im Auge (וַיָּצִיצוּ), die sich aber nicht mehr nachweisen lassen. 8c bildet den Nachsatz zu 8ab; vor לְהִשָּׁמְדָם ist aus der ersten Hälfte dem Sinne nach zu ergänzen פָּרְחוּ וַיָּצִיצוּ. Eine Reminiscenz aus v. 8 ist I Mak 9 23. **9** Der Vers ist auffallend kurz und gewiss verstümmelt. Dabei ist zu beachten, dass der vorhergehende und folgende Vers länger sind als die übrigen. Der Umstand, dass Jahve im Himmel auf ewig thront, nämlich als Richter, ist der letzte Grund für die Vernichtung der Frevler. מָרוֹם ist ein Accus. loci, vgl. Jes 57 15. LXX (*σὺ δὲ ὕψιστος*) Hier. Targ. und manche Neuere halten es für ein Beiwort Jahves; aber für אֱלֹהֵי מָרוֹם wird מרום nie gebraucht. **10** Ein Nachklang von Jdc 5 31, wo die Feinde Jahves die Heiden sind. Die Imperfekta geben LXX hier und in den folgenden Versen durch das Futur wieder. Sie stehn zur Bezeichnung dessen, was alle Zeit geschieht und geschehn wird. Die Formen mit dem Vav consecutivum setzen das einfache Imperfekt fort. v. **11** sprachen LXX und Hier. (*et exaltabitur*) וְיָרוּם aus. — Über den רְאֵם s. zu 22 22. ראים ist ungenaue Orthographie. Zu der comparatio decurtata כִּרְאֵים vgl. G-K 118w. — בַּלֹּתִי, in den meisten Ausgaben mit dem Ton auf der letzten Silbe, aber in alten Ausgaben und guten Hss. regelrecht auf der vorletzten, ist 1. Pers. Sing. von בָּלַל *übergiessen*, nach Qimchi hier in intransitiver Bedeutung »ich bin übergossen, d. i. gesalbt«. Aber diese Bedeutung ist nicht zu belegen; daher ändert Olsh. בַּלֹּתַנִי »du hast mich gesalbt«, wie bereits Syr. Targ. übersetzen. LXX Sym. Hier. übersetzen »mein Alter«, lasen also בְּלֹתִי als Inf. von בלה Gen 18 12. Dies ist Objekt zu einem per Zeugma aus וַתָּרֶם zu entnehmenden Verb mit der Bedeutung »heben d. i. kräftigen«. Israel ist als ein Greis gedacht, der durch das Öl der göttlichen Gnade zu neuen Kräften gelangt, vgl. Jak 5 14. Was der Dichter hier von Israel als Volk sagt, wird v. 15 den Einzelnen verheissen. Das grüne (Luther: frische) Öl ist das beste, vgl. HbA² S. 1123a. Sym. übersetzt *ἡ παλαίωσίς μου ὡς ἐλαία εὐθαλής*, indem er כְּשֶׁמֶן liest. Aber שֶׁמֶן ist nicht der Ölbaum (זַיִת oder עֵץ שֶׁמֶן = der wilde Ölbaum). **12** Das Substantiv שׁוּר nur hier; alle alten Übersetzer haben dasselbe Wort, das sie sonst für שֹׁרְרַי verwenden, und so wird vermutlich zu lesen sein. — מרעים ist wahrscheinlich eine in den Text gedrungene Randglosse zu קמים עלי, da es nach der Syntax heissen müsste בַּמְּרֵעִים הַקָּמִים עָלַי und metrisch überschüssig ist. Für בקמים עלי ist vielleicht בְּקָמַי zu lesen. — שָׁמַע בְּ nach Analogie von הִבִּיט בְּ oder רָאָה בְּ nur hier; Hier. *de his qui consurgunt . . . audit auris mea;* ähnlich Targ. **13—16** Diese Verse haben ihr Vorbild an 52 10. 11. Das tertium comparationis in dem Vergleich des Gerechten mit der Palme ist das hohe Alter, das beide erreichen, vgl. v. 15; bei der Zeder dagegen der prächtige Anblick, vgl. zu 37 35. **14** Vgl. zu 52 10. Die Prädikate g e p f l a n z t und s p r o s s e n beziehn sich nicht auf das Bild, sondern nur auf die Person des Gerechten, für den, da mit צדיק das Kollektiv Israel gemeint ist,

15 Tragen noch im Alter Frucht;
saftig und grün sind sie,
16 Zu verkünden, dass Jahve gerecht ist,
mein Fels, an dem nichts Verkehrtes ist.

## *93. Jahve ward König.*

1 Jahve ward König! Er hat sich in Hoheit gekleidet, gekleidet hat sich Jahve, [mit Macht sich gegürtet;
Auch ʻhat erʼ die Welt gefestigt, dass sie nicht wankt.

---

hier die Mehrheit eintritt; die Gerechten sind als fruchttragende Obstbäume in das Haus Jahves versetzt (vgl. zu 1 3) und treiben dort ihre Wurzeln. Immerhin mögen im Tempelbezirk auch Bäume gestanden haben, wodurch das Bild veranlasst wurde, aber jedenfalls standen Zedern dort nicht. **15** In der ersten Hälfte liegt noch das Bild von der Dattelpalme zu Grunde, in der zweiten dagegen das vom Ölbaum, vgl. Jdc 9 9. — ינובון Theod. Sym. *καρποφορήσουσι,* Hier. *fructificabunt.* **16** Eine Reminiscenz aus Dtn 32 4. Als יָשָׁר erweist sich Jahve in der eben geschilderten gnadenreichen Führung seines Volks. צוּרִי ist zweites Subjekt zu כִּי יָשָׁר, die Worte ולא עלתה בו aber sind nähere Bestimmung zu צוּרִי, eigentlich: »und derjenige, an welchem u. s. w.«. Das Qere עַוְלָתָה ist das Femin. zu עָוֶל Dtn 32 4; das Kethib עֹלָתָה (Job 5 16) ist daraus kontrahiert. — Über die alte Kasusendung vgl. G-K 90 g.

93

Ein begeisterter Hymnus auf Jahves Regierung. Den tobenden Weltmächten, die wie das ungestüme Meer die von Jahve gesetzten Schranken durchbrechen wollten, hat er zugerufen: bis hierher und nicht weiter, Job 38 11. So hat es sich gezeigt, dass seine Verheissungen zuverlässig sind; er schützt sein Haus und Reich vor heidnischer Profanation.

Das Perfektum מָלָךְ v. 1 könnte das prophetische sein; der Psalm wäre dann ein messianischer. Aber die Gegenüberstellung von Perfekt und Imperfekt v. 3 zeigt, dass der Dichter jedenfalls auch auf die Vergangenheit und zwar, wie es scheint, auf die jüngste zurückblickt. Ein gewaltiges welthistorisches Ereignis hat den Anlass zu dem Psalm geboten. Welches Ereignis dies war, lässt sich nicht mehr eruieren. Da der Tempel v. 5 besteht, kann die Rückkehr aus Babel nicht der Anlass sein. Aber nachexilisch ist der Psalm, da v. 1 die Erfüllung der Verheissung Jes 52 7 ist. Bei LXX hat er die Überschrift *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ, αἶνος ᾠδῆς τοῦ Δαυίδ,* und im synagogalen Gebrauch wird er zusammen mit 92 am Freitag Abend gesungen. Der Talmud (Rosch haschana 31a) begründet dies damit, dass Gott am 6. Tage sein Werk vollendet hat und über die Geschöpfe zu herrschen begann. Aber dies kann nicht die ursprüngliche Meinung des מָלָךְ v. 1 sein.

Metrum: Doppeldreier (v. 1 Sechser) wechselnd mit einfachen Dreiern (1 b. 3 c. 4 c. 5 a). v. 2 scheint nicht intakt zu sein.

1 Das Perf. מָלָךְ (Pausalform) vgl. 97 1 99 1, nicht מֹלֵךְ, besagt, dass Jahve die Herrschaft angetreten hat; eigentlich: er ist König geworden; vgl. LXX Hier. *dominus regnavit.* Diese Ausdrucksweise deutet auf ein bestimmtes Faktum hin, bei dem es zu Tage trat, dass Er doch die Welt regiert. Es ist die Erfüllung der Verheissung Jes 52 7. — לָבֵשׁ wird in der Form der Anadiplosis wieder aufgenommen; als Objekt ist wiederum גֵּאוּת hinzuzudenken. Aber die zwei Worte לבש יהוה, die auch stilistisch nicht frei von Anstoss sind, scheinen versehentliche Wiederholung eines Schreibers zu sein. — Für תִּכּוֹן (»der Erdkreis steht fest«) lasen alle alten Übersetzer (LXX Hier. Syr. Targ.) תִּכֵּן, was nach 75 4 vorzuziehn ist. Die Erde war ins Wanken geraten; Jahve hat sie wieder gefestigt, indem er die gestörte Ordnung durch sein Gericht wieder herstellte, vgl. 96 10,

2 Fest steht dein Thron von jeher;
von Ewigkeit bist du. . . .
3 Erhoben Ströme, Jahve,
erhoben Ströme ihren Donner,
Erheben Ströme ihr Brausen —
4 Mehr als die Donner der grossen Wasser,
der hehren, der Brandungen des Meers,
Ist hehr in der Höhe Jahve.
5 Deine Zeugnisse waren sehr zuverlässig;
Deinem Hause gebührt Heiligkeit,
Jahve, für alle Zeiten.

## 94. *Gebet gegen die Bedrücker der Gemeinde.*

1 Jahve, du Gott der Rache,
Gott der Rache, erscheine!

---

wo ebenfalls תִּכֹּן zu lesen ist. **2** מֵאָז bezieht sich nicht auf den v. 1 ins Auge gefassten Zeitpunkt, sondern ist Synonym zu dem parallelen מֵעוֹלָם, wie Prv 8 22. Der Vers berichtigt also die Aussage des vorhergehenden; hat es sich auch jetzt erst gezeigt, dass Jahve der Weltregierer ist, so ist seine Herrschaft in Wirklichkeit doch eine seit Ewigkeit bestehende. Zugleich dient diese Aussage zur Vorbereitung und Begründung des folgenden. Wenn Jahves Thron seit ewig feststeht, so wird ihn auch in Zukunft keine Macht ins Wanken bringen. — 2b fehlt eine Hebung; Bickell und Duhm setzen ein ועד עולם. — **3** Der Wechsel der Tempora erklärt sich am einfachsten, wenn man v. 3 als Vordersatz eines Bedingungssatzes mit v. 4 als Nachsatz fasst. Die Perfekta sagen aus, was wirklich geschehn ist, das Imperfekt, was in Zukunft noch geschehn mag. Das Toben der wild einherstürmenden Wogen ist ein Bild für das Toben feindlicher Menschenmächte. Der Dichter meint die heidnischen Nationen, die Jahves Thron umstürzen wollten, vgl. 46 7. Anders KAT³ S. 508. — דָּכְיָ nur hier, bezeichnet wohl das durch das Zusammenschlagen der Wellen entstandene Getöse. Aq. *ἐπιτρίψεις* d. i. *attritiones*, Hier. dagegen *gurgites eorum*. **4** אדירים ist zweites Adjektiv zu מים, und משברי ים Apposition zu מים אדירים. Die Versionen fassen מִן kausal, vgl. Hier. *a vocibus aquarum multarum grandes [sunt] fluctus maris.* Aber dieser Gedanke ist schief, da umgekehrt das Getöse durch die grossen Fluten hervorgerufen wird. מִן kann daher nur komparativisch gefasst werden. Aber freilich muss dann mit Delitzsch der Rebia von רבים auf אדירים gesetzt werden und רבים muss Pazer erhalten. Die mass. Vokalisation folgt der Auffassung der Versionen. Dyserinck (vgl. Olsh.) und nach ihm andere wollen lesen אַדִּיר מִמִּשְׁבְּרֵי־יָם. Aber אדירים in Anwendung auf das Wasser ist eine gelehrte Reminiscenz aus Ex 15 10. Im Phönizischen kommt das Wort als Attribut des Himmels vor שמים אדירים. Die Grundbedeutung »weit« schimmert in beiden Fällen noch durch. Für den Semiten sind *gross* und *schön* synonyme Begriffe. **5** Die Zeugnisse Jahves, d. i. die Bezeugungen seines Willens, sind hier seine Verheissungen, wie eine solche z. B. Jes 52 7 vorlag, und seine Drohungen gegen die Feinde; vgl. den Gebrauch von הֵעִיד Dtn 8 19. In beiden Richtungen haben sich diese Zeugnisse als zuverlässig bewährt damals als Jahve nach v. 1 die Herrschaft antrat; vgl. Hier. *testimonia tua fidelia facta sunt.* — קֹדֶשׁ ist hier soviel wie Unverletzlichkeit; der Tempel darf nicht profaniert werden, was die Heiden beabsichtigten oder wirklich taten. — Wegen der Form נָאֲוָה vgl. zu 33 1.

94

Der Sänger ruft im Namen seines Volks Gott um Rache gegen seine Unterdrücker an. Es duldet unter der Herrschaft übermütiger Frevler, die Witwen und Waisen morden und sich um Jahve nicht kümmern, von dem sie behaupten, er achte nicht auf das

2 Erhebe dich, Richter der Erde,
vergilt den Übermütigen [ihr] Tun.
3 Wie lange sollen die Gottlosen, Jahve,
wie lange sollen die Gottlosen frohlocken?
4 Sie geifern, sprechen Vermessenes;
es reden hin und her alle Missetäter.
5 Dein Volk, Jahve, zermalmen sie,
und dein Erbteil bedrücken sie;
6 Erwürgen Witwe und Fremdling
und morden die Verwaisten . . .
7 Und sagen dann: »Jah sieht es nicht,
und Jakobs Gott bemerkt es nicht«.
8 Merkt euch, ihr Narren im Volk,
und ihr Toren, wann wollt ihr zur Einsicht kommen?
9 Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?
der das Auge gebildet, sollte der nicht sehn?
10 Der Völker erzieht, sollte der nicht strafen?
er, der die Menschen Erkenntnis lehrt?

---

menschliche Tun v. 1—7. Wie töricht ist solcher Wahn! Israels Gott, der Schöpfer, der Erzieher der Völker, hat stets sein Auge auf das Tun der Menschen gerichtet v. 8—11. Darum wohl denen, die aus seiner Offenbarung seine Pläne begreifen gelernt haben; sie dürfen ruhig warten, bis das Recht wieder zu Ehren kommt und die Frevler vertilgt werden. Noch nie hat das Gottvertraun in Stich gelassen. Jahve, der mit dem Frevel keine Gemeinschaft hat, wird den Seinen helfen und die Gottlosen vernichten v. 12—23.

Die Frevler, über die der Sänger klagt, sind nicht heidnische Feinde, sondern gottlose und gewalttätige Israeliten. Sie werden angeredet als die Törichten im Volk v. 8; sie erscheinen als ungerechte Richter v. 6. 15, welche die Formen des Rechts sorgfältig beobachten 20b, aber in Wirklichkeit Sodomsrichter sind v. 6. 21. Endlich sprechen sie von »Jahve« und dem »Gotte Jakobs«, wenn sie seine Weltregierung auch leugnen, vgl. $14_{1}$. Solche Frevler hat es sowohl in vorexilischer wie in nachexilischer Zeit in Israel gegeben; aber die Abhängigkeit des Psalms von Hiob (v. 12) und von Ps 73 (v. 2—4. 16) weist ihn der späteren nachexilischen Periode zu. — Nach der Überschrift der LXX *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ τετράδι σαββάτου* wurde er im zweiten Tempel als Mittwochslied gesungen, womit die talmudischen Angaben übereinstimmen.

Metrum: Doppeldreier; v. 11 ein Sechser.

**1** הוֹפִיַע wie $50_{2}$ von einer Theophanie gebraucht. Das Wort muss Imperativ sein (so Aq. *οἱ ἄλλοι* Hier. Targ.) und steht anormal für הוֹפִיעָה ($80_{2}$), wie Hitzig u. a. lesen wollen. Jedoch fanden LXX (*ἐπαρρησιάσατο*) den jetzigen Text schon vor. — Die Schilderung der Gottlosen v. 2—4 erinnert sehr an $73_{6-9}$. **4** יביעו ohne Objekt wie $59_{8}$. — Das Hithpael יתאמרו nur hier. LXX *λαλήσουσι*, Targ. »sie reden Schmähung«, Hier. *garrient*. Die Bedeutung »sich als Meister aufspielen« von אמיר (*Emir*) würde sich nur aus dem Arabischen ableiten lassen; »sich erheben, gross machen« von אָמִיר Wipfel passt nicht zum Parallelismus. Das Hithpa. hat reziproke Bedeutung und ist zu erklären nach $65_{14}$; einer schwatzt noch mehr als der andere. **5** Dass die Frevler Jahves Volk morden, beweist nicht, dass sie Fremde sind, vgl. $14_{4}$. **6** LXX und Theod. stellen וגר und ויתומים um. 6b hat eine Hebung zu wenig. **8. 9** Die Behauptung der Toren (vgl. $14_{1}$) aus v. 7 wird ad adsurdum geführt. **10** Die Bedeutung von יֹסֵר ergibt sich aus dem parallelen המלמד אדם דעת und aus v. 12. Jahve erzieht die Völker, indem er sie in betreff seines Willens unterweist, vgl. den Gebrauch von יסר Jes $8_{11}$ Prv $31_{1}$. Als dem Lehrmeister steht ihm aber naturgemäss das Züchtigungsrecht zu, wenn seine Weisung nicht befolgt wird. Der Sänger vertieft und erweitert den Gedanken, dass Jahve Israel

11 Jahve kennt des Menschen Gedanken, denn sie sind ein Hauch.
12 Glücklich der Mann, den du erziehst,
'den du, Jahve', aus deinem Gesetz belehrst,
13 Ihm Ruhe zu schaffen vor den Tagen des Bösen,
während dem Gottlosen die Grube gegraben wird.
14 Denn Jahve verstösst sein Volk nicht,
und verlässt nicht sein Erbteil.
15 Denn das Recht wird wieder Gerechtigkeit werden,
und ihm werden alle frommen Herzen zufallen.
16 Wer steht mir bei gegen die Bösen?
wer tritt für mich auf gegen die Missetäter?
17 Wäre Jahve nicht meine Hülfe,
so läge meine Seele bald in der Stille.
18 Wenn ich dachte: mein Fuss wankt,
da stützte mich deine Gnade, Jahve.
19 Bei meinen vielen Sorgen in meiner Brust
erfreuten deine Tröstungen meine Seele.
20 Hat der Stuhl des Verderbens Gemeinschaft mit dir,
der Unheil schafft nach Gesetz?

---

erzieht (Dtn 8 5), dahin, dass er auch die übrigen Völker zum Objekt der göttlichen Erziehung macht, Röm 1 20 2 14f. **11** An die Stelle der Fragen tritt nun die positive Aussage, wodurch die gegnerische Behauptung v. 7b zurückgewiesen wird. Ja, Jahve kennt freilich eure ruchlosen Pläne. Der Grund dafür liegt in der menschlichen Natur; wie könnte sich der Mensch, ein blosser Hauch (39 6), der Allwissenheit des Schöpfers entziehn! המה geht auf das Kollektiv אדם und steht nachdrücklich voran im Gegensatz zu dem ewigen Gott. **12** Im Gegensatz zu den Unverständigen im Volk, welche wähnten, dass Jahve sich um das Tun der Menschen nicht kümmere, preist der Sänger nunmehr diejenigen glücklich, die durch die göttliche Erziehung und Unterweisung einen Einblick in Jahves Pläne gewonnen haben und daher auch in bösen Zeiten ruhig sein können. v. 12 ruht auf Job 5 17, wo jedoch מוּסָר die Züchtigung durch Leiden ist. — Das Gesetz ist die schriftlich vorliegende Offenbarung Gottes, welche lehrt, dass Jahve die Seinen schützen, die Gottlosen aber ins Verderben stürzen wird. — Das Metrum in v. 12 ist überladen. Streiche אשר (als Dittographie von אשרי) und lies יהוה מתורתך statt יה ומתורתך. **13** Die Tage des Bösen sind das Schicksal, das dem Frevler droht und vor dem der Fromme bewahrt bleibt; anders 49 6. — עַד wie 141 10. **15** מִשְׁפָּט ist die Rechtsübung; diese, jetzt von den Gottlosen mit Füssen getreten, wird doch wieder zu dem ewigen Prinzip alles Richtens, zu der Gerechtigkeit (צֶדֶק) zurückkehren, nämlich dann, wenn die Frevler, die jetzt die Rechtsübung handhaben, beseitigt sein werden. Sym. Syr. (gegen LXX Hier. Targ.) sprachen aus צַדִּק. — אחריו bezieht sich nicht auf Jahve v. 14, sondern auf das unmittelbar vorhergehende משפט, nämlich das durch Gerechtigkeit normierte Recht. Die Kopula יִהְיוּ ist zu ergänzen, vgl. I Sam 12 14 II Sam 2 10. — Am Schluss von v. 15 haben LXX *διάψαλμα.* **16** Eine Frage, die der Sänger, d. i. Israel, sich in Zeiten der Not wohl vorlegt, deren Beantwortung ihm aber schon längst (v. 17. 18) feststeht. Sie hat ihr Vorbild an der ganz ähnlich formulierten 73 25. Der Sänger will sagen: Ich habe unter dem Druck der Frevler keine andere Hülfe als dich, Herr. Hier. *quis stabit pro me adversus malos?* לְ wie Ex 14 25 Jdc 6 31. עִם erläutert Targ. richtig: »im Kampfe mit«, vgl. 55 19. **17** עזרתה לי wie 63 8. — דומה LXX *τῷ ᾅδῃ*, Hier. *in inferno*. Israel würde bald dem Nichts anheimfallen, wenn Jahve sich seiner nicht gegen die Feinde annähme. 17b scheint eine Hebung zu viel zu haben. Schloegl streicht כמעט. **18** Das Imperfekt יסעדני drückt die wiederholte Handlung aus. (Sym. bei Field שדרוני ist zu ändern in שררוני = *ἐστήριξάν με* wie 104 15). **19** שׂרעפי 139 23. **20** Die Frage nennt eine der Sorgen, die des Sängers Brust erfüllten; die Antwort auf diese Frage ist be-

21 Sie scharen sich wider die Seele des Gerechten.
und verurteilen unschuldiges Blut;
22 Aber Jahve wird mir dann eine Burg,
und mein Gott ein Fels, mir zur Zuflucht,
23 Und vergilt ihnen ihren Frevel,
und in ihrer Bosheit vertilgt sie vertilgt sie Jahve unser Gott.

## *95*

1 Kommt, lasst uns Jahve zujubeln,
lasst uns jauchzen dem Hort unsres Heils!
2 Lasst uns mit Dank vor sein Antlitz treten,
mit Gesängen ihm zujauchzen;

---

reits im vorhergehenden Verse erteilt und erhält ihre noch weitere Beantwortung in v. 22. 23. — יְחָבְרְךָ nach Del. und Kautzsch abnorm für יְחַבֶּרְךָ, G-K 60b. In Bezug auf die Konstruktion des Verbmit Suffix vergleicht bereits Qimchi 55 יְגֻרְךָ. Richtiger wohl hält Perles יְחָבְרְךָ für ein Desiderativum gleich der III. Konjug. im Arab. Vgl. darüber zu 75. Hier.: *numquid particeps erit tui.* Der Dichter will sagen: hat er dich zum Verbündeten? — Der Stuhl ist nicht der Thron eines Königs oder Hohenpriesters, sondern nach v. 15. 21 der des Richters wie 1225 Neh 37. Er heisst »Stuhl des Verderbens«, weil Verderben von ihm herab gesprochen wird, vgl. 1253. Jahve hat mit solchen gottlosen Richtern keine Gemeinschaft. — יֹצֵר sagt von dem Stuhl aus, was in Wirklichkeit von dem darauf Sitzenden gilt. — עֲלֵי חֹק d. i. unter Wahrung der gesetzlichen Formen, wie Jes 101. עַל wie 1104. Hier. *in praecepto.* Andere minder gut: gegen das Recht, oder: gegen das Gesetz. **21** Der Vers ist virtuell ein Konzessivsatz zu v. 22: Mögen sie immerhin . . . . so ist doch Jahve u. s. w. יָגוֹדּוּ von גדד, das sonst im Qal nicht vorkommt; auch die scriptio plena ist unregelmässig. Das Targ. hat hier dasselbe Wort wie 567 594 für יָגוּרוּ. und so ist vielleicht auch hier zu lesen. **22. 23** וַיְהִי und וַיָּשֶׁב geht nicht auf einen einzelnen der Vergangenheit angehörigen Fall, sondern ist, wie folgendes יַצְמִיתֵם zeigt, prophetischer Ausdruck der Gewissheit (Hier. *erit* und *restitues*) wie Jes 95 וַתְּהִי. — v. 23 scheint Hier. וַתָּשֶׁב gelesen zu haben. — בְּרָעָתָם übersetzen die Alten: *in malitia sua*, Neuere: wegen ihrer Bosheit, oder: durch ihre Bosheit. — Das zweite יַצְמִיתֵם fehlt bei LXX mit Recht (wegen des Metrums); aber auch יהוה ist zu streichen.

## 95

Die Gemeinde fordert sich selber, d. h. ihre Glieder, auf zum Preise Jahves, des Herrn der Welt und des treuen Hirten seines Volks. Mit dieser Aufforderung wird eine ernste Warnung verbunden, nicht wie einst die Väter in der Wüste trotz der Wohltaten Jahves sich durch Unglauben an seine Macht zu versündigen; sonst möchte der jetzigen Generation ein gleiches Schicksal bevorstehn, wie der damaligen.

Der Psalm erklärt sich am besten aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil. Die Befreiung aus Babel war das Gegenbild der Erlösung aus Ägypten. Wie damals, so hatte Israel auch jetzt die Gnade Jahves in reichem Masse erfahren; aber auch die Mahnung, nicht unzufrieden zu sein, das Herz nicht gegen die empfangenen Wohltaten zu verschliessen, mochte am Platze sein. Vielleicht wurde der Psalm zur Einweihung des zweiten Tempels gedichtet, vgl. zu v. 7. Jedenfalls war dieser bereits errichtet v. 6. Bei LXX hat der Psalm die Überschrift *αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ.*

Metrum: Doppeldreier; v. 7a Sechser, 7b einfacher Dreier. An einigen Stellen scheinen Störungen des Metrums vorzuliegen, die sich etwa so heben liessen: v. 3 streiche das zweite גדול; v. 4 und 5 streiche אשר; v. 6 streiche נברכה (LXX נִבְכֶּה) als Variante zu נכרעה, oder streiche יהוה. Zu v. 10 vgl. den Kommentar.

3 Denn Jahve ist ein grosser Gott
und ein grosser König über alle Götter,
4 In dessen Hand der Erde ʿFernenʾ ruhn,
und dem die Höhen der Berge gehören;
5 Dem das Meer gehört, denn er hat es gemacht,
und das trockne Land, das seine Hände gebildet.
6 Kommt herein, lasst uns niederfallen und uns beugen,
knieen vor Jahve, unserm Schöpfer;
7 Denn er ist unser Gott, und wir das Volk seiner Weide und die Herde [seiner Hand. —
Wenn ihr heute auf seine Stimme hörtet!
8 »Verstockt euer Herz nicht, wie bei Meriba,
»wie am Tage von Massa in der Wüste,
9 »Wo eure Väter mich versuchten,
»mich prüften, und doch sahn sie mein Tun.
10 »Vierzig Jahre hatte ich Abscheu
an einem Geschlecht . . . . . .
»Und ich sprach: »»sie sind ein Volk mit irrendem Herzen««;
sie aber achteten nicht auf meine Wege,

---

**3** Der Dichter drückt sich in populärer Sprachweise so aus, als ob den Göttern der Heiden reale Existenz zukäme; aber in Wirklichkeit teilt er ohne Zweifel den Glauben des Jeremias (2 11) וְהֵמָּה לֹא אֱלֹהִים. — Am Ende von v. 3 haben LXX noch die Worte *ὅτι οὐκ ἀπώσατο ὁ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ* aus 94 14. **4** Die Grösse Jahves wird aus seiner Allherrschaft erwiesen. מחקרי, nur hier, übersetzt Aq. etymologisierend *ἐξιχνιασμοί*, Sym. *κατώτατα*, Hier. *fundamenta*, und ähnlich die Neueren »das was erforscht wird, d. i. die Tiefen«. Aber die Tiefen oder Grundlagen der Erde können eben nicht erforscht werden Jer 31 37. LXX *τὰ πέρατα*; lies מֶרְחַקֵּי, Jes 8 9. — תועפות noch Num 23 22 Job 22 25. Nach den Alten *excelsa*. Die Bedeutung ist unsicher. Hitzig vergleicht das arabische יפע *hinansteigen* und *jâfiʿât* d. i. *hohe Berge*. **5** והוא עשהו ist ein Umstandssatz, der den Grund für die vorhergehende Aussage enthält. — 5b ist nicht mit LXX Hier. Hupf. al. zu übersetzen: *et siccam manus eius plasmaverunt*, sondern ידיו יצרו ist nach der Akzentuation und dem Parallelismus ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר. **6** Die Aufforderung ergeht an das Volk, das durch die Tore zu den Tempelvorhöfen eingehn soll. **7** Der Ausdruck Volk seiner Weide erklärt sich nach II Sam 7 7, vgl. auch Ps 23 1. Die Herde seiner Hand ist die von Jahves Hand geleitete Herde. Für die Umstellung von מרעיתו und ידו liegt kein Anlass vor, zumal der Ausdruck עַם יָדוֹ nicht zu belegen und nicht so deutlich ist wie צאן ידו. Der Syr. übersetzt *populus eius et grex pascuae eius*, wie 100 3. — Das letzte Glied von v. 7 ziehn LXX Hbr 3 7 Hier. dem Sinne nach richtig zu v. 8. Der Dichter mahnt die Israeliten, die folgende Rede Jahves zu beherzigen. Vielleicht ist mit Wellh. בקולי zu lesen, so dass schon 7b Jahve spricht. — Der mit אִם eingeleitete Satz ist eine Aposiopese wie Ex 32 32 I Chr 4 10, der dem Sinne nach auf einen Wunsch hinauskommt. Eigentlich: Wenn ihr heute auf seine Stimme hört, so ist es gut, so wird Jahve euch segnen. Die betonte Stellung von הַיּוֹם wird sich daraus erklären, dass der Psalm für einen bestimmten Anlass gedichtet wurde. — Die Verse **8—11** enthalten den Inhalt der göttlichen Stimme; sie mahnt das Volk, nicht wieder wie einst bei Massa und Meriba an der Gegenwart Jahves in der Mitte seines Volks zu zweifeln, vgl. Ex 17 1—7. **9** Das Tun kann dem Zusammenhang gemäss nur die Ex 17 6 berichtete Wasserspende sein. Die Erwähnung dieser Wohltat lässt das Murren um so verwerflicher erscheinen. גַּם steht also entgegensetzend; s. die Belegstellen bei Siegfried-Stade s. v. Andere denken bei פעלי an das göttliche Strafgericht, von dem aber Ex 17 1—7 nichts erwähnt wird. — Die historischen Erinnerungen v. **10. 11** dienen dazu, die Mahnung v. 8 eindringlicher zu machen. Wie dem damaligen widerspenstigen Volk

11 »So dass ich in meinem Zorne schwur:
»»sie sollen nicht zu meiner Ruhestatt kommen««.

## *96. Jahve kommt zum Weltgericht.*

1 Singet Jahve einen neuen Sang,
singet Jahve, alle Welt!
2 Singet Jahve, preist seinen Namen,
verkündet von Tag zn Tag sein Heil.

---

die Ruhestatt im gelobten Lande (Dtn $12_{9}$) vorenthalten wurde, so wird auch die jetzige Generation sich keiner Ruhe in der wiedergewonnenen Heimat zu erfreuen haben, wenn sie nicht auf die göttlichen Ermahnungen achtet. **10** Bei בְּדוֹר fällt das Fehlen des Artikels und jeder anderen näheren Bestimmung auf. בְּדוֹר heisst »an einem Geschlecht«. Targ. übersetzt erweiternd: »an dem Geschlecht der Wüste«, LXX Syr. Hier. בַּדּוֹר הַהוּא, was ich früher billigte. Aus metrischen Gründen nehme ich jetzt an, dass hinter בדור zwei Hebungen ausgefallen sind; lies etwa בדור סורר ומרה $78_{8}$, vgl. Dtn $32_{5}$. — Zu תעי לבב vgl. Jes $29_{24}$. — In 10d erkennen LXX (Cod. Sin. al. *αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου*) richtig einen Gegensatz zu 10c. Die Auffassung der Neueren, wonach auch dies Glied noch von ויאמר abhängig sein soll (»und sie kennen meine Wege nicht«), lässt das betonte וְהֵם unerklärt. Der Dichter will sagen: trotz des (v. 10c) laut gewordenen göttlichen Unmuts beherzigte das Volk nicht, was Jahve für es getan hatte. ידעו wie z. B. Jes $58_{3}$. — Die Wege Jahves sind sein gnadenreiches Verfahren mit Israel. Weil das Volk dies nicht beherzigte, hat Jahve den Schwur v. 11 getan. **11** אֲשֶׁר in der Bedeutung von *ὥστε* wie Gen $13_{16}$. — Über אִם als verneinende Schwurpartikel vgl. G-K 149. — Der Schwur ist der Num $14_{28}$ erzählte. — »Meine Ruhestatt« (Dtn $12_{9}$) nennt Jahve das gelobte Land, weil er sich dort selbst inmitten seines Volks niederliess. Der Verfasser des Hebräerbriefs ($4_{5}$ff.) deutet es auf die ewige Ruhe im Himmel.

### 96

Ein begeisterter Hymnus auf Jahve, den Richter der Welt, im Ton und mit vielfacher Benutzung des zweiten Jesaias. Die Aufforderung, Jahve zu preisen, ergeht zuerst an Israel, dann an die Völker, endlich auch an die unbelebte Natur. Das Motiv des Preises spricht der letzte Vers aus: Jahves Nahen zum Gericht.

Der Psalm mag entstanden sein um die Zeit, als die Katastrophe, welche Babel den Untergang, Israel aber die Freiheit brachte, noch in frischer Erinnerung lebte. Aber dies einzelne historische Faktum erweitert der Sänger zum messianischen Zukunftsgemälde: er sieht, wie auch die Heiden Jahve Gabe darbringen und sich anbetend vor ihm niederwerfen. Aus der Erwähnung der Vorhöfe v. 8 folgt, dass der Tempel schon wieder gebaut war. Bei LXX führt der Psalm die Überschrift [*ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδόμηται* (al. *ᾠκοδομεῖτο*) *μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν*] *ᾠδὴ τῷ Δαυίδ*. Hiervon stehn die eingeklammerten Worte in Psalterium Gallicanum unter Obelos; sie sind die nicht ganz unzutreffende Vermutung eines späteren Lesers.

Der ganze Psalm kehrt wieder als Teil des Liedes I Chr $16_{8-36}$, das der Verfasser der Chronik bei Gelegenheit der Überführung der Bundeslade aus dem Hause Obed Edoms in die Burg auf Zion David in den Mund legt. Er entspricht den Versen 23—33 in der Chronik, wo sich mehrfache Abweichungen finden. Über das Prioritätsverhältnis vgl. zu Ps 105.

Das Metrum ist nicht ganz durchsichtig. v. 2. 7. 8 sind sicher Doppelvierer; v. 4. 5. 9—12 scheinen Siebener zu sein, v. 1. 3 (?). 6. 13 (?) Doppeldreier. Weil ich selbst nicht sicher bin, habe ich in der Übersetzung die Verschiedenheit der Metra in den einzelnen Versen nicht angedeutet.

**1. 2** I Chr $16_{23}$ besteht aus den Schlussgliedern beider Verse. Für מִיּוֹם לְיוֹם heisst

3 Erzählt seinen Ruhm unter den Heiden,
unter allen Völkern seine Wunder,
4 Denn Jahve ist gross und hoch zu loben,
furchtbar ist er über alle Götter.
5 Denn alle Götter der Heiden sind Götzen,
aber Jahve hat den Himmel gemacht.
6 Hoheit und Herrlichkeit stehn vor ihm,
Macht und Pracht in seinem Heiligtum.
7 Gebet Jahve, ihr Völkergeschlechter,
Gebet Jahve Ruhm und Preis;
8 Gebet Jahve die Ehre seines Namens;
tragt Gabe herbei und kommt zu seinen Vorhöfen.
9 Werft euch nieder vor Jahve in heiligem Schmuck,
bebt vor ihm, alle Welt.
10 Sprecht unter den Heiden: Jahve ward König,
auch hat er die Erde ‘gefestigt’, so dass sie nicht wankt.
Er richtet die Völker nach Billigkeit.
11 Der Himmel freue sich, und die Erde frohlocke,
es rausche das Meer samt seiner Fülle,
12 Es jauchze das Feld und alles was darauf;
dann sollen alle Bäume des Waldes jubeln
13 Vor Jahve, denn er kommt,
denn er kommt, die Erde zu richten;
Er wird den Erdkreis richten in Gerechtigkeit
und die Völker nach seiner Treue.

---

es dort מִיּוֹם־אֶל־יוֹם. Für die Bedeutung vgl. nicht Num $30_{15}$ sondern Ps $19_{3}$. **4** Eine Entlehnung aus $48_{2}$, vgl. zu $95_{3}$. **5** אלילים LXX *δαιμόνια* nach späterer theologischer Anschauung, nach der die Götzen Dämonen sind. Hier. *sculptilia* nach Aq. *ἐπίπλαστοι.* Die durchaus nicht sichere Ableitung von אַל *Nichtse* ist zuerst bei Sym. *ἀνύπαρκτοι* vertreten. **6** Hoheit und Herrlichkeit sind, vielleicht unter dem Einfluss des Parsismus, personifiziert; sie stehn als Trabanten vor Jahves Thron. — Das Heiligtum ist hier sicher das himmlische. Statt der beiden letzten Worte bietet die Chronik וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ »und Freude ist an seiner Stätte«; מקום statt מקדש wohl deswegen, weil das letztere bei der Einbringung der Bundeslade noch nicht existierte. **7—9** Diese Verse sind mit einigen Varianten aus $29_{1.2}$ entnommen; aber an die Stelle der Engel sind hier die Völkergeschlechter getreten. **8** Die Ehre seines Namens wird Jahve gegeben, wenn er als der wahre und alleinige Gott anerkannt wird. — לחצרותיו hat der Chroniker durch לפניו ersetzt, weil es zu Davids Zeit noch keine Vorhöfe gab. **10** Vgl. zu $93_{1}$. Auch Sym. bezeugt hier תִּכֹּן. — 10c fehlt in der Chronik, nimmt v. 13 vorweg und scheint erst aus $9_{9}$ von einem Leser hierher gesetzt zu sein, vgl. LXX zu $95_{3}$. **12** Ein Nachklang von Jes $55_{12}$. — Statt יַעֲלֹז שָׂדַי hat I Chr $16_{32}$ יַעֲלֹץ הַשָּׂדֶה, worin das Verb die ältere, das Nomen die jüngere Form aufweist. — אָז, auch durch den Chroniker geschützt, weist auf die messianische Zeit hin und darf nicht durch das nichtssagende אַתְּ beseitigt werden. Der Sänger will sagen: dann, wenn Jahve in vollem Umfang die Herrschaft angetreten haben wird, dann wird die kühne Verheissung Jes $44_{23}$ erfüllt werden. **13** בָּא ist, wie das folgende ישפט zeigt, Perfectum propheticum. — באמונתו, nicht באמונה und daher nicht eigentlich parallel zu בצדק, bezeichnet nicht das Verhalten Jahves gegenüber den Völkern sondern gegenüber Israel. Die Treue gegen sein Volk ist für Jahve der Beweggrund, die Heiden in Gerechtigkeit zu richten. Anders $98_{9}$.

## 97

Der Sänger schildert Jahves Nahen zum Gericht in den seit alter Zeit geläufigen Formen der Theophanie. Das göttliche Strafgericht hat die heidnischen Feinde Israels

## *97. Jahves Gericht über die Heiden und ihre Götzen.*

1 Jahve ward König; es juble die Erde!
es möge sich freun der Inseln Menge!
2 Gewölk und Dunkel ist um ihn her;
Gerechtigkeit und Recht ist seines Thrones Stütze.
3 Feuer geht vor ihm her
und verbrennt ringsum seine Feinde.
4 Seine Blitze erleuchteten den Erdkreis;
die Erde sah es und bebte.
5 Berge zerschmolzen wie Wachs vor Jahve
vor dem Herrn der ganzen Erde.
6 Die Himmel verkündeten seine Gerechtigkeit,
und alle Völker sahn seinen Ruhm.
7 Beschämt sind alle Bilderverehrer,
die sich der Götzen rühmen;
Alle Götter sanken vor ihm in den Staub.
8 Zion hörte es mit Freuden,
und Judas Töchter frohlockten
Über deine Gerichte, Jahve.
9 Denn du, Jahve, bist der Höchste auf der ganzen Erde,
du bist hoch erhaben über alle Götter.
10 Die Jahve lieben, das Böse ⸢hassen⸣ —
die Seelen seiner Heiligen bewahrt er,
Rettet sie aus der Hand der Gottlosen.

---

samt ihren Götzen vernichtet. Ob dieser Kunde ist Zion fröhlich; es hat sich aufs neue gezeigt, dass Jahve, der allein erhabene, die Seinen errettet. Möge Israel ihm dafür danken.

Der Psalm ist dem vorhergehenden in Bezug auf Inhalt und Ton nahe verwandt und ist jedenfalls aus denselben Verhältnissen zn erklären wie jener. Doch wird in dem vorliegenden das Gewicht mehr auf die historische Tatsache des an den Feinden Israels bereits vollzogenen Gerichtes gelegt, während der bei Ps 96 beobachtete messianische Charakter zurücktritt. — LXX haben die Überschrift *τῷ Δαυὶδ ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται*, Vg. *quando terra eius restituta est.* Hierin ist falsch nur die Beziehung auf David und seine Zeit.

Metrum: Doppeldreier; v. 7c. 8c. 10c einfache Dreier.

**1** Die Worte יהוה מלך erklärt Bar Hebr. gut: Jahve hat sein Land, das Land der Verheissung, aufs neue in Besitz genommen und ist König über dasselbe geworden. Die Freude der Inseln bezieht er auf ihre Befreiung vom babylonischen Joch. Übrigens spielt der Dichter an auf Jes $42_{10.\,12}$ $51_{5}$. — Die Verse **2**. **3**. **6** beruhen auf $50_{3-6}$. — Der konsequente Gebrauch der Perfekta v. 4ff. zeigt, das der Sänger ein bestimmtes geschichtliches Ereignis im Auge hat. **4**a aus $77_{19}$; 4b aus $77_{17}$. In וַתָּחֵל ist der Ton gegen die Regel auf der letzten Silbe geblieben; Baer liest וַתָּחֶל. **5**a nach Mch $1_{4}$. Die Worte מלפני יהוה, welche das Versglied zu lang machen, scheinen nur eine Variante zu מלפני אדני 5b zu sein. **6** Jahves Ruhm, den alle Völker sahn, bestand darin, dass er seine und Israels Gegner vernichtete und sich dadurch als den allmächtigen erwies. **7** Das Imperfekt יבשו dient zur Vergegenwärtigung. — Die Bilderverehrer sind in erster Linie die Babylonier. — השתחוו betrachten LXX Hier. unrichtig als Imperativ, der mitten im Bericht über die Tatsachen unangemessen wäre. Richtig das Targum als Perfekt. **8** Der Ausdruck ist aus $48_{12}$ entnommen. Aber der Dichter von Ps 97 fügt hinzu שָׁמְעָה. Die Kunde von Babels Fall wird gemeint sein, die das in Trümmern liegende Jerusalem und die Landstädte Judas (בנות יהודה) mit Jubel vernahmen. **9** Vgl.

[11]Ein Licht ʿgingʾ dem Gerechten auf,
und den frommen Herzen Freude.
[12]Freut euch in Jahve, Gerechte,
und dankt seinem heiligen Namen.

## *98. Jahve, der Richter der Welt.*

[1]Ein Psalm.
Singet Jahve einen neuen Sang,
denn er tat Wunder;
Ihm stand seine Rechte bei,
ʿihm halfʾ sein heiliger Arm.
[2]ʿErʾ tat kund sein Heil; vor den Augen der Heiden offenbarte er seine [Gerechtigkeit.
[3]Er gedachte seiner Gnade ʿfür Jakobʾ
und seiner Treue dem Hause Israel.
Es sahen alle Enden der Erde
das Heil unsres Gottes.
[4]Jauchzet Jahve, alle Welt,
brecht in Jubel aus und spielet.

---

$47_{3.\,10}$ und $95_{3}$. Beide Versglieder sind zu lang. Vielleicht sind die Worte על כל הארץ מאד Zusatz. **10** Der massoretische Text, mit dem LXX Hier. Targ. übereinstimmen, spricht die Aufforderung an Israel aus, das Böse zu hassen: »Die ihr Jahve liebt, hasset das Böse«. Eine Aufforderung ist aber hier ebenso unangemessen wie v. 7; sie folgt erst zum Schluss v. 12 und hat einen andern Inhalt. Mit dem Syrer lies שָׂנְאוּ; dies Perfektum setzt das Partizip אהבי fort G-K 116x. Der ganze Satz bildet das vorangestellte Objekt zu שֹׁמֵר, das in נפשות חסידיו wieder aufgenommen wird (Hitzig). Einfacher wird der Satzbau, wenn man mit Wellh. liest אֹהֵב יהוה שֹׂנֵא רע. **11** Das Licht ist das Heil; der Gerechte ist Israel. Nach dem Text זָרֻעַ »ein Licht ist gesäet« (so Aq. Sym.) wären die einzelnen Atome des Lichts ins Auge gefasst, die Jahve vom Himmel herabstreut. Die Vorstellung wäre sonderbar und das Verb würde zu שִׂמְחָה im Parallelgliede nicht passen. LXX Hier. Syr. Targ. übersetzen *orta est* d. i. זָרַח wie $104_{22}$, und noch der jüdische Ausleger Aben Jechija bei Rosenm. meint, dass ע hier für ח stehe. Augenscheinlich ist זָרַח zu lesen, vgl. $112_{4}$. Die auf einem Gehörfehler beruhende Verwechslung von ע und ח findet sich auch $14_{6}$ ענו gegenüber $53_{6}$ חנך, und Jes $39_{2}$ וישמח gegenüber II Reg $20_{13}$ וישמע. **12** Der Vers ist zusammengesetzt aus $32_{11}$ und $30_{5}$. לזכר = לְשֵׁם, vgl. $30_{5}$.

98

Anfang und Schluss dieses Psalms ist identisch mit dem von 96, inhaltlich auch das dazwischen liegende, wofür die Ausdrücke meistens aus Deuterojesaias entlehnt sind. Die Übereinstimmung in Form und Inhalt macht es wahrscheinlich, dass auch die zu Grunde liegenden historischen Verhältnisse bei beiden Psalmen dieselben sind. — LXX haben die Überschrift *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ*.

Metrum: Doppeldreier; v. 2 ein Sechser.

1 Jahve bedurfte keines anderen Beistandes als seines machtvollen Arms, vgl. Jes $59_{16}$. v. 1d fehlt eine Hebung. Lies עָזְרוֹ זְרוֹעַ ק' und vgl. dazu Jes $63_{5}$. עזרו, das dieselben Buchstaben enthält, wie das folgende Wort, fiel durch Haplographie aus. 2 יהוה ist metrisch überschüssig; ebenso v. 6b, wo es erklärende Glosse ist. — Das Heil ist das Israel durch die Befreiung zu teil gewordene. Damit parallel steht die Gerechtigkeit, die demnach nicht als die an den Heiden erwiesene Strafgerechtigkeit aufzufassen ist; vielmehr ist auch die צדקה auf Israel bezogen. So, als Synonym von ישועה, oft bei Deuterojesaias. — **3** Hinter חסדו ist mit LXX ליעקב einzusetzen; das Glied

5 Spielet Jahve mit der Zither,
mit der Zither und lautem Gesange;
6 Mit Drommeten und Posaunenschall
jauchzet vor dem König Jahve.
7 Es rausche das Meer samt seiner Fülle,
der Erdkreis und die auf ihm wohnen;
8 Die Ströme sollen Beifall klatschen,
allzumal die Berge jubeln
9 Vor Jahve, denn er kommt, die Erde zu richten;
Er wird den Erdkreis richten in Gerechtigkeit
und die Völker nach Billigkeit.

### *99. Jahve, der siegreiche und helfende König.*

1 Jahve ward König: die Völker mögen zittern!
er der da thront auf Cherubim; es bebe die Erde!
2 Jahve ist gross in Zion
und erhaben ist er über alle Völker.

---

ist sonst zu kurz. Der Paseq deutet die Lücke an. Hier. fand יעקב an Stelle von ישראל vor. — 3c. d aus Jes $52_{10}$. **4**b aus Jes $52_{9}$. **6** Das Jauchzen (תְּרוּעָה) ist der Zuruf an den König, Num $23_{21}$; ebenso ist v. **8** das Beifallklatschen zu verstehn II Reg $11_{12}$. Der Ausdruck ימחאו, ein Aramaismus, aus Jes $55_{12}$, wo jedoch die Bäume des Waldes klatschen. — Über die Maskulinform des Verbs bei dem Fem. נהרות vgl. G-K 145u. **9** Der Text steht kritisch nicht fest, und das Metrum ist nicht in Ordnung. Manche Handschriften der LXX lesen zweimal כי בא. Dadurch wird die Übereinstimmung mit $96_{13}$ noch vollständiger und es ergeben sich für v. 9 zwei Doppeldreier. In anderen Exemplaren der LXX fehlt לפני יהוה, was vielleicht ursprünglicher ist. Dann besteht v. 9 aus einem einfachen Dreier und einem Doppeldreier. — במישרים steht nach $9_{9}$ weniger gut passend (auch in das Metrum) für באמונתו $96_{13}$.

99

Jahves Sieg über seine Feinde und das seinem Volk gewährte Heil wird unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Heiligkeit gefeiert. Als heiliger Gott ist er eine vernichtende Macht für alle, die seine Majestät antasten wollen, zugleich aber der starke Schutz seines Eigentums, das er sich erwählt hat. Noch sind in Israel Männer wie in alter Zeit, deren Gebet Jahve erhört, weil sie ihm treu sind, um deren willen er seinem Volk die Sünden vergibt und es nicht bestraft, wie es wegen seiner Taten verdient hätte. Preis sei ihm, dem Heiligen!

Auch dieser Psalm erklärt sich am natürlichsten aus derselben Zeit wie die vorhergehenden. Der Anfang ist identisch mit dem des 97. LXX haben die Überschrift *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ*.

Das Metrum erkenne ich nicht sicher. Bei Annahme einiger gleich zu nennender Streichungen würde sich folgendes Schema ergeben: v. 1. 4. 7. 8 Doppelvierer, 4c Vierer (משפט als Objekt zu כוננת gezogen und מישרים als Adverb dazu, vgl. $75_{3}$ $58_{2}$). v. 2. 5. 6ab. 9ab Doppeldreier; 6c. 9c Dreier; v. 3 Sechser. — Zu tilgen v. 5 קדוש היא (?); v. 6 אל יהוה; v. 8 ונקם על עלילותם. Doch sind das alles nur Vermutungen.

**1** ירגזו und תנוט fassen alle Alten richtig als Optativ. — ישב כרובים, das immer ein Beiwort Jahves ist (vgl. $80_{2}$), wird als zweites Subjekt zu מָלָךְ oder als nachgetragene Zustandsbezeichnung zu יהוה מלך »thronend über Cherubim« aufgefasst werden müssen, nicht als selbständiger Satz, der das vorhergehende מָלָךְ weiter ausführt, da in diesem Fall ein Verb. fin. zu erwarten wäre. LXX Hier. (*sessor cherubim*) fassen die Worte als Vokativ. — נוט, nur hier für sonstiges מוט, ist aramäisch, s. Levy Wörterbuch s. v. Olsh.

3 Mögen sie preisen deinen Namen gross und furchtbar; er ist heilig!
4 Und die Macht des Königs, der das Recht liebt!
Du hast gerechte Ordnung aufgerichtet;
Recht und Gerechtigkeit hast du an Jakob geübt.
5 Erhebt Jahve, unsern Gott
und werft euch nieder vor seiner Füsse Schemel!
»Er ist heilig«.
6 Ein Moses und Aaron sind unter seinen Priestern,
ein Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen.
Sie rufen zu Jahve, und Er erhört sie;
7 In der Wolkensäule redet er zu ihnen,
die seine Mahnungen beachtet, und die Satzung, die er ihnen gegeben.
8 Jahve unser Gott, du hast sie erhört!
ein vergebender Gott bist du ihnen gewesen,
Und der ihre bösen Taten bestrafte.

---

will תְּמוּג lesen. **3** יודו wird als Optativ aufzufassen sein (Hier. *confiteantur*); Subjekt dazu sind wohl nicht die Völker, da von diesen im folgenden nicht mehr die Rede ist, sondern das unbestimmte »man«. — גדול ונורא ohne Artikel ist nicht Apposition zu שמך sondern Zustandsbezeichnung; eigentlich: »[da derselbe] ein grosser und furchtbarer [ist]«, vgl. G-K 118 m. — קדוש bezeichnet hier nicht eine sittliche Eigenschaft Jahves, sondern seine Unnahbarkeit und Majestät, I Sam 6 20 Jes 57 15. — הוא geht, wie v. 5. 9 zeigt, nicht auf שמך sondern auf יהוה zurück. Um so wahrscheinlicher sind die Worte קדוש הוא mit Dathe als Zwischenruf eines zweiten Chors anzusehn. Dann macht es keine Schwierigkeit, das erste Glied von v. **4** noch von יודו v. 3 abhängig sein zu lassen, während משפט אהב Relativsatz ist; so Targ. Der König ist Jahve selbst. Die Auffassung der übrigen Alten und mancher Neuerer, wonach ועז מלך Subjekt zum folgenden wäre; »Und die Stärke des Königs d. i. der starke König liebt das Recht« (Hier. *imperium regis iudicium diligit*) gibt einen gezierten Gedanken, da אָהֵב als Prädikat nur zu מֶלֶךְ, nicht zu עֹז passt. Jedoch mag der Text gestört sein. — מישרים ist Synonym des folgenden משפט und צדקה wie 98 9. Auch hier gehn alle drei Ausdrücke auf das zu gunsten Jakobs an dessen Feinden vollzogene Gericht. Man wird auch hier an den Sturz Babels zu denken haben. — Zu **5** b vgl. Jes 66 1. Der Schemel ist nach v. 9 das Heiligtum in Jerusalem oder der Zion selbst. **6** f. Die Erwähnung des Moses, Aaron und Samuel muss in Beziehung stehn zu dem sonstigen Inhalt des Psalms, nämlich dem Gericht über die Völker und dem der Gemeinde gewährten Heil. Da der Dichter v. 6. 7 a im Präsens redet, so kann er nicht einen blossen historischen Rückblick auf die Vergangenheit geben wollen, dessen Zweck hier zudem nicht ersichtlich wäre. Jene drei Heroen leben gewissermassen für den Sänger noch fort, und ihr fürbittendes Eintreten hat die jetzige Rettung bewirkt. Aber jenes Fortleben ist nur ein ideelles. Sie leben fort in ihren geistigen Nachkommen, wenn diese gleich glaubensvoll beten wie jene. Wo dies der Fall ist, redet Jahve auch jetzt noch mit den Seinen in der Wolkensäule; was jenen dreien widerfuhr, die gnädige Erhörung, das erfährt auch die jetzige Generation. Ähnlich wie hier bildeten 89 30 David und Israel eine ideelle Einheit. — קֹרְאִים mit Synkope des Aleph, indem nach aramäischer Weise das Verbum ל״א in ל״ה übergeht, G-K 76 nn. Das Subjekt zu קראים sind, wie auch v. 7, nicht ausschliesslich jene drei Heroen; denn auch zu Aaron und zu Samuel hat Jahve nicht in der Wolkensäule geredet, sondern historisch betrachtet nur zu Moses, Ex 33 9. Vielmehr denkt der Dichter bei קראים an die ganze Kategorie der קראי שמו, d. h. der Israeliten, und eben auf diese beziehn sich die Suffixe in v. 7. 8; und in demselben weiteren Sinne ist dann das Subjekt in שמרו zu fassen. **7** שמרו ist Relativsatz, Job 29 24; ebenso mit LXX Hier. trotz des vorhergehenden Munach נתן למו. — In v. 7 b war von dem befreiten Israel gesagt, dass es die göttlichen Mahnungen und Gesetze beobachtet habe und sich deswegen der

9 Erhebt Jahve, unsern Gott,
Und werft euch nieder vor seinem heiligen Berg.
»Ja, heilig ist Jahve, unser Gott«.

## *100. Aufruf zum Lobe Jahves im Tempel.*

1 Ein Psalm zum Dankopfer.
Jauchzt Jahve zu, alle Welt!
2 Dienet Jahve mit Freuden!
kommt vor sein Antlitz mit Jubel!
3 Wisset, dass Jahve er Gott ist;
Er hat uns gemacht und wir sind ‘sein’,
sein Volk und die Herde seiner Weide.
4 Geht ein zu seinen Toren mit Danken,
zu seinen Vorhöfen mit Lobgesang;
Danket ihm, preist seinen Namen.
5 Denn Jahve ist gütig, seine Gnade währt ewig, und für und für seine Treue.

---

göttlichen Offenbarung zu erfreuen hatte. v. **8** wird dies dahin beschränkt, dass die Vergebung der Sünde (נָשָׂא, nämlich עָוֹן) von seiten Jahves die Erhörung bedingte. לָהֶם erläutert Targ. richtig: »deinem Volk«. — Nach dem jetzigen Text wird dann hinzugefügt, dass Jahve freilich auch die Frevel Israels gerächt habe. Aber mit Recht bemerkt Olsh., dass dieser Zusatz hier bei der Erwähnung der göttlichen Wohltaten auffallend sei. עלילותם mit Sym. Hier. Qimchi passivisch zu fassen: »die an den Israeliten von den Feinden begangenen Frevel« wie חֲמָסִי Gen 16 5 Jer 51 35 ist auch deswegen nicht zu empfehlen, weil נקם על nicht Sprachgebrauch ist. Hitzig u. a. lesen וְנִחָם statt ונקם, »sich zufrieden geben« d. i. ungestraft lassen, vgl. Jes 57 6; aber auch das befriedigt nicht recht. Vielleicht ist das Glied Zusatz eines Lesers; s. o.

### 100

Ein Psalm, der nach v. 4 für den Gottesdienst gedichtet ist. Die Überschrift erklärt Targ. richtig שבחא על קורבן תודתא, und ebenso Aq. *εἰς εὐχαριστίαν*, d. i. um beim Dankopfer (Lev 7 11. 12) gesungen zu werden. Ob aber der Psalm ursprünglich für diesen speziellen Zweck bestimmt war, muss dahingestellt bleiben; die Überschrift ist aus v. 4 entnommen, wo תּוֹדָה einen allgemeineren Sinn hat. — Das Zeitalter mag wegen der Berührung in v. 3 mit 95 5. 7 dasselbe sein wie das dieses Psalms.

Metrum: Doppeldreier; v. 5 Sechser; v. 1, 3a, 4c einfache Dreier. — v. 3 tilge יהוה, v. 5 lies עד (ohne וְ).

**2** עבדו steht hier, anders als 2 11, vom Gottesdienst, vgl. Ex 3 12 5 1. 3. **3** עשׂנו d. i, er hat uns zum Volk gemacht, Dtn 32 6. 15. — Das Kethib ולא lasen LXX Syr. *καὶ οὐχ ἡμεῖς*, eine selbstverständliche und daher frostige Aussage; ferner Sym. *αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας*, wie auch Raschi (»da wir noch nicht waren«) erklärt. Auch das ist nichtssagend. Das allein einen befriedigenden Sinn gebende Qere ist durch Aq. Hier. Targ. und eine Anzahl hebr. Handschriften bezeugt und durch 95 5. 7 gestützt. ולא ist inkorrekte Schreibung, vgl. zu 22 30. **4** Die Tore sind die zu den Vorhöfen führenden.

### 101

Nach verbreiteter Annahme ist dieser Psalm das Gelübde eines israelitischen Herrschers, selbst redlich wandeln und zugleich das Böse vertilgen zu wollen. Für diese Auffassung scheinen besonders v. 5. 8 und sodann v. 6 zu sprechen. Meistens gilt dann David selbst als der redende König; Theodoret bezieht den Psalm auf Josias unter Hinweis auf II Reg 22. 23; Hitzig hält ihn für ein Regierungsprogramm des Makkabäers Jonathan. Dagegen lässt Theod. v. Mops. ihn gesprochen sein »aus der Seele der Besten

## *101. Spiegel der frommen Gemeinde.*

1 Von David; ein Psalm.
Von Frömmigkeit und Recht will ich singen,
dir, Jahve, spielen!
2 Will merken auf frommen Wandel —
wann wirst du zu mir kommen?
Ich wandle in Reinheit meines Herzens
in meinem Hause.
3 Ich halte mein Auge nicht gerichtet
auf schändliche Dinge.
Übertretung zu üben hasse ich,
es haftet mir nicht an.

---

des Volks in Babel zur Zeit ihrer Bedrängnis«. Nach einer Bemerkung Theodorets fand sich in einigen Handschriften der LXX die Überschrift *τετράδι σαββάτου,* d. h. für den Mittwoch. Hieraus folgt, dass der Psalm zur Zeit der LXX als Gemeindelied gesungen wurde. Als Gelöbnis lässt sich der Psalm nur dann auffassen, wenn die Imperfekta von 2c an ungrammatisch als Selbstaufforderung aufgefasst werden. LXX Sym. und Luther fassen sie richtig als Aussage, s. zu v. 2. Dann passt aber die Schilderung besser auf das Ideal eines Israeliten oder auf die ideale Gemeinde, als auf eine historische Einzelperson, vgl. $131_{1}$. Auch die sehnsuchtsvolle Frage v. 2 führt auf diese Beziehung, s. die Erklärung von v. 2. Die Ausdrücke v. 5. 6. 8 erklären sich sehr wohl aus dichterischer Personifikation der Gemeinde. Mehrfache Berührungen mit den Proverbien zeigen, dass das Lied nicht von David sein kann, sondern frühestens der Zeit des Exils angehört. Aber v. 8 ist die Gemeinde in Jerusalem, also ist es nachexilisch.

Metrum: Fünfer.

**1** חֶסֶד וּמִשְׁפָּט können hier nicht Eigenschaften Gottes sein, da von solchen im Psalm nicht die Rede ist. Dasselbe Wortpaar tritt Hos $12_{7}$ als Forderung Jahves an Israel auf. חֶסֶד ist das Abstraktum zu חָסִיד, d. i. das Verhalten gegen Gott und Menschen wie Jahve es fordert. משפט wird geübt, wenn man dem Redlichen zu seinem Recht verhilft, den Verbrecher straft. Beides sagt der Psalmist, der im Namen Israels spricht, im Lauf des Psalms von sich aus. Israel hat die Forderung, die Jahve durch den Propheten stellte (חֶסֶד וּמִשְׁפָּט שְׁמֹר), erfüllt. Dass der Dichter seine eigne (Israels) »Tugendhaftigkeit« besingen und diesen Gesang Jahve widmen will, wird nicht so höchst sonderbar erscheinen, wie Duhm meint, wenn man sich an Stellen wie $18_{21}$ff. erinnert. — **2** השכיל ב heisst hier, wie auch sonst (s. Siegfried-Stade Wörterbuch s. v.): »achten, merken auf.« Der Dichter will, wie er es tatsächlich im folgenden tut, seine Aufmerksamkeit auf seinen (Israels) frommen Wandel richten. Das ist nicht schlimmer, als wenn der Dichter $18_{24}$ sagt ואהי תמים עמו. — Die sehnsuchtsvolle Frage, mit welcher der Eingang schliesst, erklärt sich aus der Verheissung Ex $20_{21}$ »an jedem Orte, wo ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen«. Diese Verheissung gilt aber nicht dem einzelnen, sondern der Gemeinde; und dem entsprechend fragt die Gemeinde in »Jahves Stadt« (v. 8): Wann wirst du diese Verheissung erfüllen? Sie hat sich für sein Kommen zugerüstet; dies zu beweisen ist der Zweck des Psalms. Sehr gut erläutert Theodoret diese Frage mit folgender Umschreibung: »Ich habe dir ein glänzendes königliches Mahl zubereitet; nach deiner Ankunft verlangt mich, o Herr; ich sehne mich nach deiner Erscheinung; so erfülle meine Sehnsucht«. Vgl. noch Jes $58_{2}$ קִרְבַת אֱלֹהִים יֶחְפָּצוּן. **2c** אֶתְהַלֵּךְ, nicht אֶתְהַלְּכָה, im Gegensatz zu den vorhergehenden Kohortativformen, ist nicht Selbstaufforderung, sondern Aussage; so richtig LXX und Sym. zu v. 5 und 8; vgl. auch das Perfekt שָׂנֵאתִי v. 3. **3** Auch hier und bis zum Schluss des Psalms sind die Verbalformen nicht als Gelübde, sondern als Aussagen auf-

4 Ein falsches Herz ist mir fern,
vom Bösen weiss ich nichts.
5 Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet,
den mache ich stumm;
Wer hoffärtig und hochmütig ist,
den vertrage ich nicht.
6 Meine Augen sehen auf die Treuen im Lande,
dass sie bei mir wohnen;
Wer auf frommem Wege wandelt,
der dienet mir.
7 In meinem Hause wohnt keiner,
der Trug verübt;
Wer Lügen redet, besteht nicht
vor meinen Augen.
8 Allmorgendlich mach' ich verstummen
alle Frevler des Landes,
Um auszurotten aus Jahves Stadt
alle Übeltäter.

---

zufassen. — סֵטִים = שֵׂטִים (Hos 5$_{2}$). Schon LXX und Hier. fassen das Wort als Abstraktum und als Objekt zu dem Infin. עֲשֹׂה, vgl. Prv 21$_{3}$. Über die Form des Inf. (für עֲשׂוֹת) vgl. G-K 75n. Alle alten Übersetzer sprachen aus עֹשֵׂה (*facientem declinationes*), vgl. v. 7; aber wie der Sänger sich gegen Unfromme stellt, führt er erst von v. 5 an aus. **4** Auch von bösen Gedanken hält er sich fern. Zu 4a in Verbindung mit 2a vgl. Prv 11$_{20}$, von wo die beiden Versglieder entlehnt zu sein scheinen. — רָע ist nach dem Parallelismus nicht der, sondern das Böse. **5** מלושני] Das Kethib ist Part. Poël (Denominativ von לָשׁוֹן) mit Chireq compaginis, vgl. G-K 90k. Das Qere will dafür מְלָשְׁנִי mit kurzem ŏ lesen, eine sonst nicht vorkommende Verkürzung des Vokals. — Zu 5c vgl. 131$_{1}$ Prv 21$_{4}$ 16$_{5}$. — גְּבַהּ ist stat. constr. von גָּבֹהַּ. — Zu רְחַב לֵבָב vgl. Prv 28$_{25}$ רְחַב נֶפֶשׁ. — Zu לֹא אוּכָל ist zu ergänzen לָשֵׂאת, vgl. Jer 44$_{22}$ Prv 30$_{21}$; vgl. Jes 1$_{13}$. LXX (*τούτῳ οὐ συνήσθιον*) Syr. sprachen unrichtig aus אִתּוֹ לֹא אֹכַל. Auch Targ. Hier. (*cum hoc esse non potero*) sprachen אִתּוֹ aus; dagegen Sym. *τοῦτον οὐκ ἠνειχόμην*. Die Aussprache אִתּוֹ wurde durch die defektive Schreibung veranlasst. **6** Die Treuen im Lande sind die, welche am väterlichen Glauben festgehalten haben. Der Ausdruck wie 35$_{20}$. — שֵׁרֵת ist verschieden von עָבַד, s. G. Buhl; richtig übersetzen LXX *ἐλειτούργει μοι*, Hier. *ministrabat mihi*; das Wort ist nicht auf die einem einzelnen, sondern auf die der Gemeinde erwiesenen Dienstleistungen und Förderungen zu beziehn. Nur gottesfürchtige Diener will die Gemeinde haben. **7** Das Haus ist die Gemeinde selbst, oder vielleicht Jerusalem, vgl. 8c. **8** Das Verstummenmachen und Ausrotten der Bösen kommt nicht durch äussere Gewalt zu stande, sondern durch den allmorgendlich (73$_{14}$) ertönenden Lobgesang und durch den frommen Wandel der Gemeinde. — V. 8b zeigt, dass mit רשעים gottlose Israeliten gemeint sind. Dass an diesen jeden Morgen ein Blutgericht vollzogen sein sollte, ist kaum anzunehmen. — Jahves Stadt ist Jerusalem, in der er als König thront und aus der daher die Frevel verschwinden müssen. In ähnlicher Weise wie hier war 8$_{3}$ von der Missionstätigkeit der Gemeinde die Rede, nur dass es sich an letzterer Stelle um äussere Feinde handelte, die durch Israels Loblieder überwunden werden sollen.

## 102

Der Sänger bittet im Namen der schwer gebeugten Gemeinde Jahve um Erbarmen v. 2—3. Ohne Lebenskraft, einsam und verhöhnt siecht sie dahin und ist dem Untergang nahe v. 4—12. In dieser höchsten Not richtet sie sich auf an dem Gedanken der göttlichen Ewigkeit; als der ewige ist Jahve auch der treue, der seine Verheissungen erfüllen wird. Er wird Zion, das jetzt in Trümmern liegt, wieder bauen, und diese seine

### *102. Gebet um Gnade für Zion.*

1 Gebet für einen Elenden, wenn er verzagt und seine Klage vor Jahve ausschüttet.
2 Jahve, höre mein Gebet
und mein Schreien lass zu dir kommen.
3 Verbirg dein Antlitz nicht
vor mir am Tage meiner Not.
Neige zu mir dein Ohr;
wenn ich rufe, erhöre mich eilends.
4 Denn meine Tage gehn auf in Rauch,
und meine Gebeine sind wie von Glut verbrannt.
5 Mein Herz ist versengt und dürr wie Gras;
vergesse ich doch, mein Brot zu essen.

---

Gnadentat wird zu seiner Verherrlichung auch unter den Heiden dienen v. 13—23. Aber zu traurig ist die Gegenwart, als dass der Sänger sein Lied mit diesem erhabenen Ausblick schliessen könnte. Die Not der Gemeinde weckt zum Schluss noch einmal Klage und Bitte v. 24—29.

Der Psalm ist gedichtet, als Jerusalem in Trümmern lag v. 15. 17; er enthält zahlreiche Nachklänge aus andern Psalmen, den Klageliedern, Hiob und Deuterojesaias. Die vorausgesetzte Situation würde sich aus der Zeit des Exils oder der ersten Zeit nach der Rückkehr sehr gut erklären; aber wenn die Berührungen mit Ps 69. 79 (vgl. zu v. 3. 4. 21. 29) Entlehnungen sind, kann der Psalm erst in makkabäischer Zeit entstanden sein. Auch in dieser Zeit lag Zion lange wüste, vgl. I Mak $1_{33}$ mit $10_{10}$.

Metrum: Doppeldreier; v. (3ab?) 13. 17. 25a Sechser; v. 25b Dreier; v. 24b. 28a fehlt eine Hebung; v. 14. 16. 19 Doppelvierer; v. 27 ist mir nicht klar.

**1** Das לְ in לְעָנִי kann nicht wie in מזמור לדוד den Verfasser des Liedes bezeichnen, und כי יעטף וגו kann nicht den Anlass nennen, bei dem es entstanden ist (»Gebet von einem Elenden, als er verzagte u. s. w.«); denn in diesem Falle würde man nach Analogie von $51_{1}$ $51_{1}$ $52_{1}$ al. erwarten בַּעֲטֹף וַיִּשְׁפֹּךְ. Vielmehr ist לעני hier Dativ (so richtig LXX Sym.), und die Überschrift gibt an, für wen und für welche Lebenslage das Gebet sich eignet. Unter dem עָנִי versteht Qimchi das israelitische Volk. Er hat richtig gesehn, dass es sich im Psalm um dieses und nicht um das Leiden eines einzelnen handelt. Aber der Ausdruck der Überschrift klingt so, als ob der Glossator, von dem sie herrührt, ihn individuell gedeutet hätte. — כי יעטף wie $61_{3}$; Sym. *ἐν τῷ ἀθυμεῖν αὐτόν.* — Der Ausdruck ישפך שׂיחו erklärt sich nach I Sam $1_{15.16}$. Das Herz ist angefüllt mit Klage, und der Beter erleichtert es durch Ausschütten derselben. **3** Der Vers ist zum guten Teil gleichlautend mit $69_{18}$. — ביום אקרא wie $56_{10}$. **4** Dieselben Ausdrücke wie $37_{20}$. Der Dichter will sagen, sein Leben vergehe so schnell und ohne eine Spur zu hinterlassen, wie der vom Winde zerstreute Rauch. Das בְּ ist das sogenannte Beth essentiae. LXX Hier. Targ. und mehrere hebr. Hss. haben die erleichternde Lesart כְּעָשָׁן. — Die Bedeutung von מוֹקֵד ist streitig. Delitzsch und Siegfried-St. übersetzen unter Vergleichung von Lev $6_{2}$: »wie ein Herd«. Targ. היך תפיא, d. i. nach Buxtorf 181 *Chytropus, sustentaculum pedatum ollae, focus mensarius, cui coctum vel coctile superponitur*, also ein eiserner Dreifuss. Diese Bedeutung würde Lev $6_{2}$ passen, nicht aber Jes $33_{14}$. Aq. *ὡς καῦσις ἐψαθυρώθη* (»sind wie ein Brand gebraten«), und danach Hier. *quasi frixa contabuerunt.* Die Bedeutung »Brand« oder »Glut« wird mit Aq. für מוקד festzuhalten sein; die Vergleichung durch כְּ aber ist prägnant nach G-K 118w. Die Fieberglut rast in den Gliedern, und der Kranke (denn das Bild eines solchen liegt zu Grunde) hat das Gefühl, als wären die Knochen verbrannt oder ausgetrocknet; vgl. zu נחרו (Nif. von חרר) $69_{4}$, und weiter das folgende Bild. **5** Das von den Fiebergluten hergenommene Bild führt auf das der Sonnenglut, welche die Vegetation versengt. — הוּכָּה von נכה ist ungenaue Orthographie für הֻכָּה. Das Verb wird von den verbrennenden oder stechenden

6 Von meinem lauten Klagen . . .
klebt mir die Haut an den Knochen.
7 Ich gleiche dem Pelekan (?) in der Wüste,
bin wie eine Eule in Ruinen.
8 Ich wache und ʿklageʾ
wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.
9 Den ganzen Tag schmähn mich meine Gegner,
meinen rasenden Feinden diene ich als Fluch.
10 Denn ich esse Asche wie Brot
und mische meinen Trank mit Tränen
11 Wegen deines Zornes und Grolles,
denn du hast mich aufgehoben und hingeschleudert.

---

Sonnenstrahlen gebraucht Hos 9 16 Jon 4 8 Jes 49 10 Ps 121 6. Das Herz ist als Zentralsitz der Lebenskraft und des Lebenssaftes genannt. — ויבש scheint Glosse nach v. 12 zu sein. — כִּי in 5b gibt nicht den Realgrund für 5a an, denn die Ursache für die Krankheit und das Hinsterben ist ja das schwere Leiden, sondern den Erkenntnisgrund; daran, dass der Kranke die Nahrung verschmäht, erkennt man, wie bedenklich es mit ihm stehn muss. Vgl. zum Gedanken Job 33 20 Il. ω 129. 130. **6** Infolge des beständigen Klagens ist der Kranke so abgemagert, dass die Haut an den Knochen hängt, vgl. Plautus bei Rosenmüller: *pellis et ossa sum macritudine.* Zum Ausdruck vgl. Job 19 20 (fast gleichlautend) Ps 22 16 und Thr 4 8. בָּשָׂר bezeichnet im Unterschiede von שְׁאֵר, den fleischigen Teilen, ursprünglich, wie arabisches *bašar*, die Haut. — 6a fehlt eine Hebung. **7** Die Bedeutung der Vogelnamen ist nicht sicher. Nach den dabeistehenden Genetiven sind jedenfalls solche gemeint, die sich an abgelegenen Orten und in Ruinen aufhalten. Das tertium comparationis ist die Vereinsamung, in der das kranke Israel sich befindet. קָאַת ist nach LXX Hier. der Pelekan oder Seerabe; doch passt dazu nicht gut der Aufenthalt des Vogels in der Wüste, da der Pelekan ein Wasservogel ist. Der Syrer hat קקא, was Bar Hebr. durch קוקנוס d. i. *κύκνος cygnus* erklärt. Sym. übersetzt עודא, d. i. nach Field *νυκτικόραξ*. Dies letztere Wort haben LXX Aq. Theod. Quinta für כוס; Sexta hierfür *γλαύξ*, und danach Hier. *bubo*; Sym. dagegen *ἔποψ*. Übrigens las Hier. BOS, und so nach Rosenm. auch hebr. Hss. **8** Statt des prosaischen ואהיה ist wahrscheinlich, auch des Metrums wegen, mit Olsh. zu lesen וָאֶהֱמָיָה, vgl. 77 4. Der Sänger wacht und klagt wie die Eule, die mit צִפּוֹר בּוֹדֵד gemeint ist. Diese lässt des nachts auf den Dächern ihr unheimliches Geschrei ertönen, vgl. Vergil, Georg. I 403

— — — — — — — *de culmine summo*
*Nequicquam seros exercet noctua cantus.*

Targ. drückt neben בּוֹדֵד die Lesart נוֹדֵד aus, und Syr. wie hebr. Hss. haben letzteres, vgl. Jes 16 2 Prv 27 8. Aber auf das Fliegen des Vogels kommt es bei dem Wachen und Klagen nicht an, sondern auf seine Einsamkeit, ein Abbild der Verlassenheit Israels. **9** Die Ursache des Kummers. מְהוֹלָלַי Koh 2 2 ist Part. Poal: »die welche rasend gemacht oder geworden sind«. Das Suffix beim Passiv, meistens erklärt: »die gegen mich wüten« nach Analogie von 18 40 קָמַי = קָמִים עָלַי, ist auffallend; Hier. (nur *exultantes*) lässt es aus, aber LXX Sym. fanden es vor. LXX Syr. drücken מְהַלְלַי aus, d. i. »meine Lober«, was Bar Hebr. erklärt: diejenigen, welche in der Zeit meines Glücks meine Freunde waren. — נִשְׁבַּע בְּ nach Analogie von הִתְבָּרֵךְ בְּ. Die Feinde gebrauchen Israels Namen als Schwur- oder Fluchformel, Jes 65 15 Jer 29 22. Dass Israel, das Volk, spricht, zeigt die Vergleichung von 44 15 69 12. **10** Der mit כִּי eingeleitete Satz sagt, weswegen die Feinde Israels Namen als Fluchformel verwenden können; es befindet sich in der elendesten Lage. Asche ist das Symbol der Trauer, Job 2 8. Diese ist gleichsam sein täglich Brot, vgl. 42 4 80 6. — בבכי LXX *μετὰ κλαυθμοῦ*, Hier. *cum fletu*, vgl. 80 6; richtiger wohl »mit Tränen«. **11** Die v. 10 genannten Zeichen der Trauer sind hervorgerufen durch (מִפְּנֵי)

12 Meine Tage gleichen einem langgestreckten Schatten,
und ich verdorre wie Gras.
13 Du aber, Jahve, thronst auf ewig, und dein Name für und für.
14 Du wirst aufstehn, dich Zions zu erbarmen,
denn es ist Zeit, ihm gnädig zu werden, denn die Stunde ist gekommen.
15 Denn deine Knechte haben seine Steine lieb,
und Weh fasst sie um seinen Staub.
16 Und Heiden werden Jahves Namen fürchten,
und alle Könige der Erde deine Majestät.
17 Denn bauen wird Jahve Zion, erscheinen in seiner Herrlichkeit,
18 Sich dem Gebet des Nackten zuwenden
und ihr Gebet nicht verschmähn.
19 Dies werde niedergeschrieben für ein späteres Geschlecht,
und das neugeschaffene Volk wird Jah preisen.
20 Denn er schaute von seiner heiligen Höhe herab,
Jahve blickte vom Himmel auf die Erde,

---

das Gefühl des göttlichen Zorns, der auf Israel lastet. **11b** Zu Grunde liegt das Bild eines Sturmwindes, der die Gegenstände, auf die er trifft, aufhebt und dann wieder zu Boden schleudert, Jes 64 5 Job 27 21 30 22. **12** Der gestreckte Schatten ist das Anzeichen dafür, dass der Tag zu Ende geht, Cnt 2 17, d. h. der Abend des Lebens ist da, vgl. 144 4 Jer 6 4. LXX Hier. Syr. *dies mei quasi umbra inclinati sunt* = נָטוּי; aber der Schatten ist nicht immer gestreckt, und 109 23 zeigt, dass die Texteslesart richtig ist; vgl. I Chr 29 15. **13** Die Ewigkeit Jahves ist nicht im metaphysischen Sinne gemeint, sondern Synonym seiner Treue; daher gewährleistet sie, dass er sich Zions erbarmen wird, mag auch die jetzige Generation dahinsterben. Der Vers ist aus Thr 5 19 entnommen, wo כִּסְאֲךָ für זִכְרְךָ steht; letzteres, aus Ex 3 15 stammend, ist soviel wie שִׁמְךָ. Dass Jahves Name dauernd genannt wird, setzt aber die Existenz Israels voraus, das allein diesen Namen kennt; so enthält das Versglied eine weitere Gewähr dafür, dass Jahve sich seines Volks annnehmen muss und wird. **14** לְחֶנְנָהּ Inf. Qal חָנַן mit zurückgeworfenem und zugleich umgelautetem Vokal, G-K 67 cc. — מוֹעֵד ist wie 75 3 die von der früheren Weissagung für das Eintreffen des Heils vorgesehene Zeit. Der Sänger denkt wohl besonders an die Weissagung Deuterojesaias oder an Jer 29 10. Aq. Sym. *ἐπαγγελία*. Dass diese Zeit jetzt gekommen ist, schliesst der Sänger daraus, dass Israel am Rand des Grabes steht, und es sonst zu spät sein würde zu helfen. **15** Ein weiterer Grund für die 14a ausgesprochene glaubensvolle Gewissheit. Die rührende Liebe Israels zu der in Trümmer liegenden Vaterstadt (vgl. 137 6) wird Jahves Mitleid wecken. Der Staub sind die Trümmer, Neh 3 34. **16** Eine Reminiszenz aus Jes 59 19. Die in der Wiederherstellung Zions zu Tage tretende Allmacht Jahves wird die Heiden zu ihm bekehren. Der Vers greift über v. 15 zurück auf v. 14a, der seinerseits durch v. 17 fortgesetzt wird. **17. 18** Die Perfekta geben Hier. (*quia aedificavit etc.*) Targ. in beiden Versen gleichfalls durch das Perfekt wieder, so dass der Satz von v. 16 abhängt: »weil er (in der Zukunft) erbaut haben wird«. LXX haben v. 17 Futur, v. 18 Aorist; Syr. beide Male Präsens im Sinne des Futur. Diese Auffassung als Perfektum der Gewissheit scheint die einfachste zu sein, vgl. 22 25. **18** עַרְעָר, nur noch Jer 17 6, wo LXX Hier. es mit *myrice*, d. i. Tamariske, übersetzen, Hier. aber AROER las, vgl. Jer 48 6. Im Psalm liegt augenscheinlich ein anderes Wort vor. Aq. Sym. Hier. übersetzen *vacui*, d. i. wohl: »dessen, der aller Habe beraubt ist«, von עָרַר »nackt sein«, vgl. Jer 51 58. Das Wort hat, wie 18b zeigt, kollektive Bedeutung. **19** זאת bezieht sich auf die glaubensvollen Verheissungen v. 17—18; ihr späteres Eintreffen soll für die dann lebende Generation ein Anlass zum Preise Jahves sein, vgl. Jes 8 1—4 30 8, wo freilich der Zweck des Niederschreibens ein anderer ist. — עם נברא wie עם נולד 22 32. **20** Hier haben alle alten Übersetzer das Perfektum (Aorist). Der Vers ist Nachbildung von 14 2 33 13. **21** Vgl.

21 Das Seufzen des Gefangenen zu hören,
die Söhne des Todes zu lösen,
22 Auf dass sie in Zion von Jahves Namen erzählten,
und seinen Lobpreis in Jerusalem,
23 Wenn die Völker sich versammeln allzumal,
und die Königreiche, um Jahve zu dienen.
24 Er hat auf dem Wege meine Kraft gebrochen,
meine Tage verkürzt . . .
25 Ich sage: Mein Gott, nimm mich nicht hinweg in der Hälfte meiner Tage,
Du, dessen Jahre alle Geschlechter überdauern.
26 Vormals hast du die Erde gegründet,
und deiner Hände Werk sind die Himmel;
27 Sie werden vergehn, du aber bleibst;
sie alle werden wie ein Kleid veralten;
Wie ein Gewand wechselst du sie, und sie gehn vorüber.
28 Du aber bleibst derselbe . . .,
und deine Jahre enden nicht.
29 Die Söhne deiner Knechte werden wohnen,
und ihr Same bestehn vor dir.

---

79 11. **23** Der Vers nennt den Zeitpunkt, in dem der Lobpreis Jahves stattfinden wird: in der messianischen Zukunft, vgl. 22 28. **24** Aus dem Bereich der glänzenden Zukunftshoffnung kehrt der Sänger in die traurige Gegenwart zurück, um daran die Bitte v. 25 (vgl. v. 3) zu schliessen. v. 24 nimmt somit v. 12 wieder auf. — Das Kethib כֹּחוֹ lasen LXX; es müsste Subjekt zu עִנָּה sein, vgl. Job 30 18, doch fehlt dann das Objekt (»seine, näml. Gottes, Kraft hat mich gedemütigt«). Sym. Hier. Syr. Targ. haben das Qere, wobei Jahve, nicht, wie Aben Esra meint, der Feind Subjekt zu עִנָּה ist. Der Weg ist der, welcher die Gemeinde zu dem v. 23 genannten Ziel hinführen soll. **25** a Vgl. Jes 38 10. Das Volk Gottes, dem der Untergang droht, gleicht einem Manne, der in der Blüte des Lebens dahingerafft wird, ohne seinen Beruf erfüllt zu haben. — 25b verhält sich zu 25a wie v. 13 zu v. 12, d. h. der Sänger begründet seine Bitte mit der Ewigkeit, d. i. Treue Jahves. **26—28** Der Gedanke von 25b wird weiter ausgeführt, vgl. Jes 51 6. 8. v. 26 schildert die Ewigkeit nach rückwärts, v. 27 nach vorwärts. **27** Das Wechseln des Himmels erinnert an den Gedanken vom neuen Himmel Jes 65 17 66 22; jedoch dient es im Psalm nur als Folie für die Unveränderlichkeit Jahves. Mag auch Himmel und Erde vergehn, Jahve bleibt allezeit derselbe. — Worauf sich כֻּלָּם bezieht, ist nicht ganz klar; die Himmel? Übrigens ist auch der Versbau von v. 27 nicht durchsichtig. — Bei ויחלפו wirkt das Bild vom Kleide nicht mehr fort, sondern es bedeutet einfach »dahinfahren«, Jes 2 18. Das Wortspiel lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben. **28** הוא ist *ὁ αὐτός*, G-K 135 a. — יִתַּמּוּ Imperf. Nif. (in Pausa) wie 104 35; in andern Ausgaben יִתָּמוּ ohne Dag. forte im Mem = Imperf. Kal nach G-K 67 g. Wegen der Inkongruenz des Genus mit שנותיך vgl. G-K 145 u. **29** Die Imperfekta übersetzen die Alten richtig durch das Futur. Diese Auffassung gibt dem Psalm einen kraftvolleren Abschluss, als wenn man sie als Optative versteht. Die Ewigkeit Jahves gibt die Gewissheit, dass die Gemeinde erhalten bleiben wird. — בני עבדיך bezeichnet nicht etwa nur die Nachkommen der jetzigen Generation, sondern ganz Israel mit Einschluss dieser, vgl. 69 36. 37. Man braucht deswegen bei עבדיך nicht speziell an die Ahnherren Abraham, Isaak und Jakob zu denken; sondern wie בֶּן־אֲמָתֶךָ 86 16 so viel bedeutet wie »ich, dein Knecht«, so ist auch בני עבדיך nicht wesentlich verschieden von עֲבָדֶיךָ; der zusammengesetzte Ausdruck deutet nur an, dass Israel von jeher Jahves Knecht ist. — ישכנו übersetzen Syr. Targ.: »sie werden das Land (Palästina) bewohnen«; aber schwerlich dürfte dann בָּאָרֶץ fehlen. Daher wird לפניך 29 b auch zu ישכנו gehören. Das Wohnen im Angesicht Jahves, d. i. von seinem Gnadenblick beschienen, bezeichnet den Genuss der

## 103. *Dank für Jahves Gnade und Güte gegen sein Volk.*

1 Von David.
Preise Jahve, meine Seele,
und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen;
2 Preise Jahve, meine Seele,
und vergiss nicht all' seine Wohltaten,
3 Der all' deine Schuld vergab,
der all' deine Krankheiten heilte,
4 Der dein Leben aus dem Grabe erlöste,
der dich krönte mit Gnade und Erbarmen,
5 Der deinen Schmuck mit Schönheit sättigt;
dem Adler gleich erneut sich deine Jugend.

---

höchsten leiblichen und geistigen Güter, vgl. 16 11; daher übersetzt Sym. frei *ἱλαρυνθήσονται*. Die Lesart des Hier. *ante faciem eorum* ist sicher falsch. LXX haben statt dessen *εἰς τὸν αἰῶνα*; Aq. Syr. Targ. wie Massora. — יִכּוֹן] er wird festen Halt haben und daher bestehn; so Sym. *διαμενεῖ*, Hier. *perseverabit*.

### 103

Im Gegensatz zu der verzweifelten Lage, die der vorige Psalm voraussetzte, spiegelt der vorliegende glückliche Verhältnisse wieder; die Bitte um Erlösung ist dem Dank für das gewährte Heil gewichen. Israels Schuld ist vergeben, seine Krankheit geheilt, es prangt in erneuter Jugendschönheit. Für diese Gnade zu danken, ist das Ziel des Psalms; mit Dank beginnt und schliesst er, und auch wo der Dank nicht direkt ausgesprochen wird, klingt er vernehmbar durch.

Da Jeremia, Hiob und Deuterojesaias vom Dichter benutzt sind (s. v. 9. 15. 16), ist der Psalm nachexilisch. Mit dieser Zeitbestimmung deckt sich sein Inhalt. Aus dem Todesschlaf des Exils ist das Volk zu neuem Leben erwacht. Wie lange nach diesem Zeitpunkt das Lied entstand, wird sich schwerlich nachweisen lassen. An der Not der Zeiten wurde unmittelbar, ja ein Jahrhundert nach der Rückkehr noch schwer getragen. Trotzdem erklärt sich der innige durch nichts gestörte Grundton aufrichtiger Dankbarkeit vielleicht am besten aus der Zeit, wo Jahves Gnade noch in frischem Gedächtnis lebte. — Dass die Gemeinde redet, zeigen die Plurale v. 10 ff. Die Singulare v. 1—5 müssen hiernach erklärt werden.

Metrum: Doppeldreier; v. 10 ein auffallender Doppelvierer.

**1** Wie der Plural v. 10—14 zeigt, redet nicht der einzelne Israelit, sondern die personifizierte Gemeinde. נפשי will nicht etwa sagen, dass der Preis Gottes ein nur innerlicher sein soll, sondern dient zur Umschreibung der Selbstanrede, vgl. 105 18. — Der Plural קְרָבַי nur hier; an dem Lobgesang sollen alle Fasern des Herzens, eigentlich alle inneren Teile, die Sitz der Empfindung sind, beteiligt sein. **2** גמוליו eigentlich »die Erweisungen«, nämlich die gnadenreichen. Sie werden v. 3—5 aufgezählt. Es sind solche, welche die Gemeinde als ganze erfahren hat, als Jahve sie aus dem Exil erlöste und sie in der Heimat zu neuem Leben erstehn liess. Die Partizipia, die bis v. 4 auf die Vergangenheit gehn, sind Appositionen zu יהוה in v. 2. Wegen der aramaisierenden Formen der Suffixe vgl. G-K 91 l und 58 g. **3** An der Spitze der Wohltaten steht die Sündenvergebung; sie ist als tatsächliche in die Erscheinung getreten in der Wiederherstellung Israels. — Dem Parallelismus gemäss sind die Krankheiten nicht im eigentlichen Sinn zu verstehn, sondern sind bildliche Bezeichnung der Exilsleiden, vgl. Dtn 29 21. — Der bildliche Ausdruck 4a erklärt sich daraus, dass Israel in Babel gewissermassen bereits im Grabe war. — 4b G n a d e u n d E r b a r m e n sind als glänzendes Diadem gedacht, vgl. Prv 3 3. **5** Das vorhergehende Bild macht es wahrscheinlich, dass עֶדְיֵךְ hier, wie überall, »Schmuck« bedeutet, wie Aq. Quinta Hier. (*ornamentum tuum*)

6 Gerechtigkeit schafft Jahve
und Recht allen Unterdrückten.
7 Er tat seine Wege Moses kund,
den Kindern Israel seine Taten.
8 Barmherzig und gnädig ist Jahve,
langmütig und reich an Gnade.
9 Nicht für immer rechtet er
und trägt nicht für ewig nach.
10 Er hat uns nicht nach unsern Sünden getan
und nicht nach unserer Schuld uns vergolten;
11 Sondern so hoch der Himmel über der Erde ist,
waltet seine Huld machtvoll über seinen Frommen;
12 So fern der Aufgang vom Abend ist,
hat er unsere Sünden von uns entfernt.
13 Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt,
so hat Jahve sich seiner Frommen erbarmt.
14 Denn er kennt unsere Natur,
bedenkt, dass wir Staub sind.
15 Der Mensch — seine Tage gleichen dem Gras,
wie eine Blume auf dem Felde, so blüht er;
16 Wenn ein Wind über ihn hinfährt, so ist er dahin,
und seine Stätte kennt ihn nicht mehr.

---

übersetzen, vgl. 32 9; LXX (*τὴν ἐπιθυμίαν σου*) hielt dies für ein Synonym von נֶפֶשׁ, wie sonst כָּבוֹד; vgl. JSir 31 28, wo עדי [עדויי] mit *ψυχή* übersetzt ist. Aber die Seele ist selbst angeredet. Targ. (»die Tage deines Greisenalters«) zog Prv 16 31 20 29 heran. Schmuck ist metonymisch gesagt für die geschmückte Erscheinung; טוב aber ist, wie der Parallelismus zeigt, nicht das Gute, sondern die Schönheit, vgl. Ex 2 2 I Sam 9 2. Israel ist vorgestellt als eine in neuer Jugend strahlende Jungfrau; vgl. dieselbe Personifikation, aber in entgegengesetzter Situation, Jes 3 26. Der Syrer (»deinen Leib«) war also nicht allzuweit vom Richtigen entfernt. Die Konjektur עֲנִיֵּכִי »dein Flehen« ist nicht zu gebrauchen, ebensowenig עֹדֵכִי »der dein Dasein mit Gut füllt« (Nestle). — 5b ist ein untergeordneter Umstandssatz G-K 156. — Der Adler wirft nach Bar Hebr., wenn er alt geworden ist, sein Gefieder ab und bekleidet sich mit neuem; vgl. auch Jes 40 31. **6** Mit einer allgemeinen Glaubenswahrheit leitet der Dichter die Betrachtung dessen ein, was Jahve für sein Volk getan hat und noch tut. צדקות sind die Erweisungen der Gerechtigkeit Jahves zu gunsten seines Volks, wie Jdc 5 11, LXX *ἐλεημοσύνας*. Ebenso kommen die משפטים den Israeliten zu gute. — עֹשֵׂה (stat. constr.) ist als Nomen behandelt; andere Hss. lesen עֹשֶׂה, wobei צדקות Akkusativ ist. Bei der ersteren Lesart ist vor משפטים aus עֹשֵׂה ein עֹשֶׂה zu entnehmen. **7** Als Beleg für Jahves gnädiges Walten führt der Sänger zunächst an, was er durch Moses für Israel getan hat. Der Vers spielt an auf Ex 33 13. Jahves Wege sind sein Walten, nämlich sein gnädiges (v. 8) Walten für Israel. Das Imperf. יודיע vergegenwärtigt, wie 106 19. **8** Der aus Ex 34 6 entlehnte Satz ist hier ebenso wie die folgenden Verse in Bezug auf die gnädige Erlösung Israels aus dem Exil angeführt. **9** Eine Entlehnung aus Jes 57 16 Jer 3 5. 12. — יטור nämlich אַפּוֹ, vgl. G-K 117g. **10** Seiner Sünden wegen hätte Israel völlige Vernichtung verdient; dennoch hat Jahve es zu neuem Leben erweckt, vgl. Esr 9 13. **11** Vgl. 36 6. **12** Vgl. Zch 5 5—11 Mch 7 19. **13**a Zu ergänzen ist: auch wenn sie sich vergehn. **13**b יראיו sind hier und v. 17 die Israeliten. **14** f. Die Hinfälligkeit der menschlichen Natur bestimmt Jahve zur Milde, vgl. 78 39. יֵצֶר ist hier nicht, wie Gen 8 21, der böse Trieb, sondern bedeutet, wie der Parallelismus und die Grundstelle Gen 2 7 zeigt: aus welchem Stoff wir gebildet sind. **15** Vgl. 90 5f. Jes 40 6ff. Job 14 2. **16** Der Wind als Vertilgungsmittel des Menschen ist hervorgerufen durch das vorhergehende Bild von der Blume, die durch

17 Aber Jahves Gnade währt von Ewigkeit und in Ewigkeit über seinen Frommen,
und seine Gerechtigkeit auf Kindeskinder,
18 Für die, welche seinen Bund halten
und an seine Gebote denken, sie zu tun.
19 Jahve hat seinen Thron im Himmel aufgerichtet
und seine Herrschaft schaltet über dem All.
20 Preiset Jahve, ihr seine Engel,
ihr starken Helden, die sein Wort vollziehn,
Indem sie auf den Laut seines Wortes hören.
21 Preiset Jahve, all' seine Scharen,
seine Diener, die seinen Willen vollziehn.
22 Preiset Jahve, all' seine Werke,
an allen Orten seiner Herrschaft.
Preise Jahve, meine Seele.

## *104. Jahves Herrlichkeit in der Natur.*

1 Preise Jahve, meine Seele.
Jahve, mein Gott, gar gross bist du,
in Hoheit und Pracht bist du gekleidet.

---

den glühenden Samum getötet wird. **16** b aus Job 7 10. Die Wohnstätte des Menschen ist personifiziert; sie vergisst, wie ihr früherer Herr aussah, weil sie ihn nicht mehr sieht. Die Suffixe gehn, wie in der Grundstelle, auf den Menschen; daher ebenso in 16a. **17** Gegenüber der menschlichen Vergänglichkeit preist der Dichter, wie 102 13, die Ewigkeit der göttlichen Gnade; parallel mit der letzteren steht wieder die (helfende) Gerechtigkeit. — Die beiden Worte על יראיו machen das erste Versglied unverhältnismässig lang und nehmen zudem v. 18 vorweg; sie scheinen eine Glosse zu sein; ebenso מעולם ו. **18** ל leitet eine Beschränkung ein, wie Ex 20 6. Die Bundesbrüchigen dürfen sich der göttlichen Gnade nicht getrösten. — 18a hat eine Hebung zu wenig, 19a eine zu viel. Beide Anstösse würden beseitigt sein, wenn man יהוה v. 19 tilgte und v. 18 ברית יהוה statt בריתו läse. **19—22** Zum Schluss fordert der Sänger alle Diener und Geschöpfe Jahves auf, den Barmherzigen und Gnädigen, den er besungen hat, mit ihm zu preisen. Die Erwähnung der Weltherrschaft Jahves v. 19 dient als Einleitung und Grundlage für diesen Lobpreis. **20** Vgl. Eph 3 10 6 12 Apk 10 1. לשמע] Der Infin. mit ל bezeichnet den begleitenden Umstand, G-K 114 o. Jedoch scheint das überschüssige und prosaische Versglied ein Glossem zu sein; es fehlt bei Syr. und Holmes 222. **21** Die Scharen scheinen, da sich der Kreis der Angeredeten auch v. 22 noch erweitert, von den Engeln verschieden zu sein. Der Dichter denkt wohl nicht allein an die in der Vorstellung des alten Testaments mit den Engeln eng verknüpften Sternenscharen Job 38 7, sondern auch an die Kräfte der Natur, wie Winde und Feuer, 104 4. **22** Die aus dem Anfang wiederkehrende Schlussformel ברכי נפשי את יהוה hält Hupfeld, wohl mit Recht, für einen aus dem liturgischen Gebrauch herstammenden späteren Zusatz.

104

Ein Lob Gottes, wie der vorhergehende Psalm. Während aber Ps 103 Jahves gnadenreiches Walten in der Geschichte Israels pries, erweitert sich hier der Blick; der Dichter feiert die in der ganzen unbelebten und belebten Natur zu Tage tretende Herrlichkeit des Schöpfers. Der Psalm ist geradezu eine Fortsetzung des vorhergehenden, indem er die Verse 103 21. 22 entfaltet. Die dort in ihrer Gesamtheit zum Preise Jahves aufgerufenen Scharen und Werke werden hier auf einem von echter Künstlerhand gezeichneten Bilde im einzelnen vorgeführt. Die bunte Mannigfaltigkeit auf diesem Bilde, die die Bewunderung eines A. v. Humboldt erregte, seine Plastik und Lebendigkeit, end-

2 Er hüllt sich in Licht wie in einen Mantel,
spannt den Himmel aus wie ein Zelttuch;
3 Der die Balken seines Söllers im Wasser aufstellt,
Der Wolken zu seinem Fahrzeug macht,
der wandelt auf Flügeln des Windes.
4 Er macht zu seinen Boten Winde,
zu seinen Dienern loderndes Feuer.
5 Er hat die Erde auf ihren Fundamenten gegründet,
dass sie nicht wanke ewig und immerdar.
6 Die Flut — wie ein Gewand war ‘ihre Hülle’,
auf den Bergen standen die Wasser;

---

lich die naive Freude des Dichters an seinem Gegenstande machen diesen Psalm zu einem hervorragenden Kunstwerk. Der Sänger schliesst sich in seiner Schilderung an die Schöpfungserzählung Gen 1 an; ausserdem benutzt er Deuterojesaias, Hiob und andere Psalmen; er ist aber trotzdem nichts weniger als Nachahmer. Wegen des Verhältnisses von 104 zu $103_{21}$f. ist der Dichter wahrscheinlich in beiden Psalmen derselbe.

Metrum: Doppeldreier; v. 1a. 3a. 8b. 24a. 29a. 35c einfache Dreier.

1—4 Jahve, der majestätische Herrscher, dessen Gewand das Licht ist, der im Himmel thront und auf Wolken und Winden einherfährt. **1** Das zweite יהוה ist des Metrums wegen zu tilgen (Dittographie). — 1c Ein Nachklang aus Job $40_{10}$. **2** Die Partizipia sind hier und in den folgenden Versen, wenn sie ohne Artikel stehn, prädikativ zu fassen, mit Artikel sind sie Apposition. — עֹטֶה mit dem Akkus. als Verb des Bekleidens, G-K 117y. Das Licht ist der königliche Purpur, in den Jahve sich hüllt. Vgl. I Tim $6_{16}$. 2b Ein Nachklang aus Jes $40_{22}$. Als Zelt erscheint der Himmel auch $19_{5}$. Diese Stelle zeigt, dass er nicht als ein für die Menschen errichtetes Wohnzelt zu denken ist. Auch Jes $40_{22}$ gehört לָשָׁבֶת nur zum Bilde. **3** Das Wasser ist das über dem Himmelsgewölbe befindliche, vgl. Am $9_{6}$; in dieser haltlosen Masse steht Jahves Söller dennoch fest; vgl. Job $38_{6}$ und $26_{7}$ einen verwandten Gedanken in Bezug auf die Grundlagen der Erde. — 3b und c nach $18_{11}$, jedoch so, dass כְּרוּב durch רְכוּב ersetzt ist. Als geflügelte Wesen wurden die Winde auch bei den Babyloniern gedacht, KAT[3] S. 631. **4** LXX (vgl. Hbr $1_{7}$) übersetzen: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον*, indem sie מלאכיו und משרתיו als näheres, רוחות und אש להט als entfernteres Objekt betrachten. Wie dies zu verstehn ist, zeigt Targ.: *qui facit nuncios suos veloces sicut ventum, ministros suos fortes sicut ignem flammantem.* Einfacher und natürlicher aber ist es, mit den Rabbinen מלאכיו und משרתיו als vorangestellte prädikative Akkusative zu betrachten. Wie die Wolken v. 3 der Wagen Jahves sind, so Winde und Feuer seine Boten und Diener, die seinen Befehl willig vollziehn und gehn, wohin er sie sendet, vgl. $148_{8}$. Das lodernde Feuer ist der Blitz. Die Verbindung mit den Winden und dem Wolkengefährt führt darauf, dass die Vorstellung eines Gewitters zu Grunde liegt. Das Gewitter dient aber nicht, wie Hupf. meint, dem Strafgericht, was dem ganzen Plan des Psalms fern liegt; vielmehr ist es grade die Erscheinungsform Jahves, in der er den Seinen zu Hülfe kommt, vgl. Ps 18. Der Dichter preist Israels Gott, der über Wind und Blitze gebietet und sie im Dienste der Seinen verwendet. — Der Plural משרתיו bei dem Singular אש hat eine Analogie an Prv $16_{14}$. אש, sonst Fem., ist auch Job $20_{26}$ Jer $48_{45}$ Mask.; Olsh. vermutet אֵשׁ וְלַהַט. **5—9** Die Erschaffung der Erde und Scheidung von Land und Wasser nach Gen $1_{9.10}$ und Job $38_{8-11}$. **5** מכוניה ist dasselbe wie אֲדָנֶיהָ Job $38_{6}$. Hier. *super basem suam.* Die Erde wird verglichen mit einem auf festen Fundamenten errichteten Gebäude. **6** Gemeint ist das die ganze Oberfläche der Erde bedeckende Urwasser Gen $1_{2}$. — Da ארץ Femin. ist, so kann das Maskulinsuffix in כסיתו nicht auf die Erde gehn (Hier.: *abysso quasi vestimento operuisti eam* scl. *terram*), sondern nur auf תְּהוֹם (Mask. wie $42_{8}$ Job $28_{14}$); so Aq. Theod. *ἄβυσσον ὡσεὶ ἔνδυμα*

7 Vor deinem Dräun entflohn sie,
durch deine Donnerstimme wurden sie verscheucht
8 (Berge stiegen empor, es senkten sich Täler)
An die Stelle, die du ihnen gegründet hattest.
9 Du hast eine Grenze gesetzt, die dürfen sie nicht überschreiten,
sie dürfen die Erde nicht wieder bedecken.
10 Der da Quellen in den Tälern entsendet,
zwischen den Bergen fliessen sie dahin;
11 Sie tränken alles Getier des Feldes,
die wilden Esel löschen ihren Durst.
12 Über ihnen sitzen die Vögel des Himmels,
lassen aus den Zweigen heraus die Stimme erschallen.
13 Er tränkt die Berge von seinem Söller her;
an der Frucht deiner Werke (?) sättigt sich die Erde.
14 Er lässt Gras sprossen für das Vieh
und Saat zum Nutzen der Menschen,
Um Brot aus der Erde hervorzubringen,
15 und Wein, der des Menschen Herz erfreue,
Das Aussehn glänzen zu machen durch Öl,
und Brot, das des Menschen Mut kräftige.

---

*περιέβαλες αὐτήν*, d. h. über die Erde. Aber dann dürfte עָלֶיהָ (Ez $31_{15}$ vgl. Job $38_{9}$) nicht fehlen, das doch nicht in das Metrum passt. Es bleibt wohl nichts übrig, als mit LXX (*ἄβυσσος ὡς ἱμάτιον τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ*) כְּסוּתוֹ auszusprechen, d. i. die Hülle des Tehom, mit dem er die Erde einhüllte, glich einem Kleide. **7** Die Donnerstimme ist das Schöpfungswort Gen $1_{9}$. Vgl. aber auch KAT³ S. 508. 511. **8** Da das Wasser die Berge bereits bedeckte, kann מַיִם in v. 6 nicht, wie Targ. meint, Subjekt sein, und der Dichter nicht sagen wollen, dass die aufgeregten Gewässer bis zu den Gipfeln der Berge emporgestiegen wären; 8a ist vielmehr Entfaltung der Worte תֵּרָאֶה הַיַּבָּשָׁה וַיְהִי־כֵן Gen $1_{9}$. Vgl. Ovid Metam. I 344 *Flumina subsidunt, montes exire videntur*. Der Satz müsste als Parenthese gefasst werden, was doch sehr hart ist. Schon Hitzig und Delitzsch hielten ihn für den Zusatz eines Lesers. Diese Ansicht wird durch das Metrum bestätigt. 8a ist der einzige Vierer im Psalm. — 8b schliesst sich nun sinngemäss unmittelbar an 7b. — Die den Wassern bestimmte Stätte ist der מקום אחד Gen $1_{9}$. — זֶה ist Relativ G-K 138g; davor der Status constructus nach G-K 130c. — »Gegründet« d. i. bestimmt, Hab $1_{12}$. **9** Nach Job $38_{10.\,11}$; vgl. auch Gen $9_{11}$. **10** Die Quellen und Bäche in den Tälern wie Dtn $8_{7}$. **11** חַיְתוֹ wie $50_{10}$. — Auch für den Wildesel, das scheuste Steppentier (Job $39_{5}$), hat Jahve gesorgt, indem er am stillen und ungestörten Ort die Quellen sprudeln liess. **12** עֲלֵיהֶם geht nicht auf die Quellen v. 10, sondern auf die unmittelbar vorher genannten wilden Esel, vgl. LXX Hier. *super ea*, scl. *animalia*. Die zwitschernden Vögel über dem sonst so scheuen, hier aber sorglos trinkenden Wild ist ein Bild von solch reizender Naturwahrheit, dass man es durch Umstellungen (Cheyne u. Duhm) nicht verderben sollte, vgl. $92_{7}$. **13** Die Berge werden getränkt, weil sie für Menschen und Tiere Nahrung hervorbringen sollen, vgl. $72_{3}$. Der Söller sind die Wolken, s. v. 3. — 13b »Die Frucht deiner Werke«, ein Genetiv der Apposition, scheint Regen und Tau zu meinen; vgl. den Parallelismus. Vielleicht ist מעשיך Singular. Immerhin ist der Ausdruck auffallend. Zudem hat das Glied eine Hebung zu viel. Vermutlich steckt in מפרי מעשיך ein Fehler. Die überschüssige Hebung lässt sich freilich schon dadurch beseitigen, dass man mit Schloegl ארץ ohne Artikel liest. **14** עֲבֹדָה der Dienst, d. i. der Gebrauch. — להוציא gibt den Zweck von מצמיח an; ebenso v. **15** להצהיל. Wein, Öl und Getreide sind die hauptsächlichsten Produkte Palästinas Dtn $12_{7}$. Daher wird das Öl nicht bloss zum Zweck der Vergleichung genannt sein (»mehr als Öl«). Es dient zum Salben. Vgl. Plinius Hist. Nat. LXIV 22 *Duo sunt liquores corporibus humanis gratissimi, intus vini, foris olei*. Auch

16 Es werden satt die Bäume Jahves,
die Libanons-Zedern, die er gepflanzt,
17 Woselbst die Vögel nisten,
der Storch, dessen Haus die Cypressen sind.
18 Berge, die hohen, für die Steinböcke,
Felsen, eine Zuflucht für die Klippdächse.
19 Er hat den Mond für Festzeiten gemacht,
der Sonne ʿweist er ihren Untergang anʾ.
20 Du setzest Dunkel, da wird es Nacht;
in ihr regt sich alles Getier des Waldes;
21 Die jungen Löwen brüllen nach Raub,
sie fordern von Gott ihre Nahrung.
22 Die Sonne geht auf, sie ziehn sich zurück
und lagern sich in ihrer Behausung.
23 Aus geht der Mensch an sein Werk,
und an seine Arbeit bis zum Abend.
24 Wie zahlreich sind deine Werke, Jahve;
Du hast sie alle in Weisheit geschaffen,
die Erde ist deiner Schöpfung voll! —
25 Da ist das Meer, gross und weit und breit;
Darin ein Gewimmel ohne Zahl,
grosse und kleine Tiere.

---

Ps 23 5 ist Speise, Öl und Wein zusammengestellt. פָּנִים braucht nicht ausschliesslich das Gesicht zu bezeichnen. צהל hier = צהר, wovon יִצְהָר, das glänzende Öl, mit Übergang des ר in ל wie in מַזָּרוֹת und מַזָּלוֹת; vgl. Targ. לאנהרא *ad illustrandum faciem.* **16** Die Bäume Jahves, d. i. die Waldbäume (LXX erklärend *τὰ ξύλα τοῦ πεδίου*), die, wie das Parallelglied erläutert, von Jahve selbst gepflanzt sind, im Gegensatz zu den von den Menschen gepflanzten Fruchtbäumen. Für den Ausdruck vgl. 36 7. — 16b Vgl. Num 24 6. **17** Der Storch nistet nach Bochart auch auf hohen Bäumen. **18** Der Klippdachs (Prv 30 26) ist ein in seiner Lebensweise dem Murmeltier ähnliches Tier; s. die Abbildung bei Riehm, HbA. s. v. Kaninchen. **19** Die verschiedenen Phasen des Mondes dienen zur Bestimmung grösserer und kleinerer Zeitfristen sowie der Feste, Gen 1 14. — Bei der Sonne ist nur der Untergang erwähnt, weil der Dichter zu dem folgenden Nachtgemälde überleiten will. Mit Aq. Sym. (*ἐγνώρισε*) wird nach Job 38 12 יִדַּע zu lesen sein. Auffallend ist das Maskulinsuffix in מבואו gegenüber תזרח v. 22; doch vgl. 19 5—7. **20** Ein Bedingungssatz mit Jussiv im Vorder- und Nachsatz, G-K 109 h 159 d. **21** ולבקש ist ein den begleitenden Umstand ausdrückender Infinitiv wie 103 20. **22** יאספון ist nicht *συναχθήσονται* (LXX), sondern *ὑποχωρήσουσι recedent* (Sym. Hier.) II Sam 17 13. **24** Ein bewundernder Ausruf über Jahves weise Schöpfertätigkeit. Statt des Plurals קניניך ist der Singular קִנְיָנֶךָ fast besser bezeugt; den letzteren haben alle alten Versionen, Raschi und viele Ausgaben und Hss.; Aq. Sym. Theod. übersetzen *τῆς κτήσεώς σου*, Hier. *possessione tua*; dagegen LXX *τῆς κτίσεώς σου.* Dass die Wurzel קנה nicht allein »besitzen«, sondern auch »schaffen« bedeutet, zeigt Dtn 32 6. Die Bedeutung »Schöpfung« oder »Geschöpfe« passt besser zu den Parallelgliedern. Zudem will ja der Psalm augenscheinlich die bunte Mannigfaltigkeit der Geschöpfe schildern; dagegen steht der Gedanke, dass sie Jahves »Besitz« sind, erst in zweiter Linie. **25** Nach dem bewundernden Ausruf v. 24 erinnert sich der Dichter, dass er bisher nur von der Herrlichkeit der göttlichen Schöpfung auf der Erde gesprochen hat; er muss die Wunder des Meeres noch nachholen; doch kehrt er bald wieder zu der Gesamtheit der Geschöpfe zurück. v. 25. 26 basieren auf Gen 1 20. 21. v. 27. 28 spielen auf Gen 1 29. 30 an; auch im Psalm sind v. 27. 28 wohl alle Tiere gemeint. — Über זֶה הַיָּם, das nicht mit LXX Hier. *hoc mare* übersetzt werden darf, vgl. G-K 136 d. — רְחַב יָדַיִם »ist der oder das, dessen beide

26 Daselbst ziehn Schiffe einher,
der Leviathan, den du geschaffen, mit ihm zu spielen.
27 Sie alle warten auf dich,
dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit;
28 Du gibst sie ihnen, sie lesen auf;
du öffnest deine Hand, sie sättigen sich des Guten.
29 Du verbirgst dein Antlitz, sie geraten in Schrecken,
Du ziehst ihren Odem ein, sie vergehn
und kehren zu ihrem Staube zurück.
30 Du sendest deinen Odem aus, sie werden geschaffen,
und du erneust der Erde Angesicht.
31 Möge Jahves Herrlichkeit für ewig währen,
möge er sich seiner Werke freun,
32 Der auf die Erde herabblickt, dass sie zittert,
der die Berge anrührt, dass sie rauchen.
33 Ich will Jahve singen, so lange ich lebe,
ich will meinem Gott spielen, so lange ich bin.
34 Möge ihm mein Dichten wohlgefallen;
ich freue mich Jahves;
35 Möchte den Sündern auf der Erde ein Ende gemacht werden,
und möchten die Gottlosen nicht mehr sein!
Preise Jahve, meine Seele. Halleluja.

---

Hände (d. i. Seiten) weit sind, also was sich weit nach rechts und links erstreckt« Olsh. — ואין מספר ein Umstandssatz durch ו angereiht. **26** Der Leviathan, Job 40 25ff. das Krokodil, ist hier allgemeine Bezeichnung der grossen Seeungeheuer. Was der Mensch nicht wagen darf, nämlich mit dem Leviathan zu spielen, Job 40 29, das darf Jahve tun; vor ihm sind auch die wildesten und gefährlichsten Tiere zahm. Unrichtig beziehn Aq. Sym. Hier. (*ut inluderet ei*) בוֹ auf הַיָּם v. 25 und machen den Leviathan zum Subjekt von לְשַׂחֶק. **28—30** Bedingungssätze nach G-K 159 b. **29** b und c wie Job 34 15. — תֹּסֵף von אָסַף für תֹּאסֵף. **30** Angesichts des so herrlich geschilderten reichen Lebens in der Schöpfung will der Dichter nicht mit dem Tode schliessen; an Stelle der vom irdischen Schauplatz abtretenden Generation tritt immer wieder eine neue, so dass nicht der Tod sondern das Leben in Gottes Schöpfung den Sieg behält. **31—35** Möge die Freude Jahves, die bei der Schöpfung in dem »siehe es war sehr gut« ihren Ausdruck fand, eine ewig dauernde sein! Aber der Ton des Sängers senkt sich plötzlich (v. 32) und wird ein tiefer und ernster. Warum erzittert die Erde vor dem Anblick des gütigen Gottes? warum rauchen vor Angst (im Erdbeben) die Berge, die Er doch auch aus seinem Söller tränkte? Die Antwort gibt v. 35. Eine Disharmonie gibt es in dieser schönen Welt: die Sünde; möchte auch sie gehoben werden, indem Jahve den unverbesserlichen Sündern (vgl. die Steigerungsform חַטָּאִים, nicht חֹטְאִים) ein Ende macht. Der Sänger aber bittet um huldvolle Aufnahme seines Liedes; er darf sich seines Gottes freun, denn nicht ihm, sondern den Sündern gilt jenes Dräun. Dass v. 32 vom Zorn Gottes über die Sünder die Rede ist, hat Bar Hebraeus richtig erkannt. **35** יִתַּמּוּ wie 102 28. — LXX (*ὥστε μὴ ὑπάρχειν αὐτούς*) lasen עַד. — הללויה haben LXX Syr. hier nicht, dafür am Anfang des folgenden Psalms.

## 105

Der Psalm fordert die Gemeinde auf, Jahves Taten zu besingen und seiner Wunder zu gedenken, der seines mit den Vätern geschlossenen Bundes immer eingedenk gewesen ist. Dies weist der Dichter an den Führungen der Erzväter nach, indem er einen Überblick über die an Gnadenbeweisen so reiche Geschichte Israels von Abraham an bis zur Einnahme Kanaans gibt, wobei er mit besonderer Anteilnahme bei der Geschichte Josephs und des Auszuges verweilt. Mit einem paränetischen Schluss bricht

## 105. *Aus Israels Geschichte.*

1 Danket Jahve, ruft seinen Namen an,
verkündet seine Taten unter den Völkern.
2 Singet ihm, spielet ihm,
redet von allen seinen Wundern.
3 Rühmt euch seines heiligen Namens;
es freue sich das Herz derer, die Jahve suchen.
4 Fraget nach Jahve und seiner Macht,
suchet beständig sein Antlitz.
5 Gedenkt seiner Wunder, die er getan,
seiner Zeichen und der Urteilsprüche seines Mundes,
6 Ihr Same Abrahams, ‘seine Knechte’,
Jakobs Söhne, seine Erwählten.

---

der Hymnus ab. — Inhalt und Anlage berühren sich vielfach mit 78 und 106; aber der Ton ist ein anderer. Während 78 und 106 mehr den Charakter einer Busspredigt tragen, gibt im vorliegenden Psalm das Gefühl freudiger Dankbarkeit den Grundton an.

v. 1—15 finden sich wieder I Chr 16 8—22 in einem David in den Mund gelegten Liede, dessen Fortsetzung (I Chr 16 23—36) Ps 96 und 106 1. 47. 48 bilden. Dass der in sich abgerundete Psalm 105 gegenüber dem mosaikartig zusammengesetzten Liede des Chronikers das ursprüngliche ist, kann keinem Zweifel unterliegen, und ist nach dem völlig alleinstehenden Widerspruch Hitzigs heute allgemein anerkannt. Danach ist der Psalm vor ca. 300 a. Chr. entstanden. Jedoch hat Reuss die Behauptung aufgestellt, dass das Lied I Chr 16 8—36 ein sehr später Einschub sei, und auch andere halten es für wahrscheinlich, dass v. 37 der Chronik sich ursprünglich unmittelbar an v. 7 angeschlossen habe; vgl. hierüber die allgemeine Einleitung. Nachexilisch ist der Psalm zweifelsohne, wie seine nahe Verwandtschaft mit anderen nachexilischen beweist. Dem Dichter lag, trotz einiger Abweichungen in der Aufzählung der ägyptischen Plagen, der Pentateuch in der jetzigen Gestalt vor.

Metrum: Doppeldreier; v. 11. 25 Sechser.

**1—6** Den Eingang bildet ein Aufruf zum Preise Jahves, der seit alters Wunderbares für sein Volk getan hat. **1** Eine wörtliche Entlehnung aus Jes 12 4. 1a scheint zu lang zu sein; ist לְיָהּ zu lesen? — קִרְאוּ בִשְׁמוֹ bedeutet eigentlich: »ruft unter Nennung seines Namens«, d. h. verkündet (Sym. *κηρύσσετε*), dass Jahve unser Gott ist. — Die Taten Gottes sind, ebenso wie die Wunder v. 2, die Machterweisungen, deren sich Israel seit alter Zeit zu erfreuen gehabt hat, und die im Psalm besungen werden. Dass diese unter den Völkern verkündet werden sollen, ist wohl nicht daraus zu erklären, dass die einzelnen Israeliten zerstreut unter den Völkern leben, sondern daraus, dass die Gemeinde inmitten der heidnischen Völkerwelt lebt. **3. 4** Jahve suchen und nach ihm fragen ist das Charakteristikum des rechten Israeliten. Daher wird die Gemeinde v. 3 מְבַקְשֵׁי יהוה genannt. In v. 4 fordert der Sänger sie auf, nun auch durch ihr Verhalten und ihr Tun diesem Ehrentitel zu entsprechen. Die Gemeindeglieder sollen nach Jahve und seiner Macht fragen oder forschen dadurch, dass sie sich andächtig in ihre Geschichte versenken, in der diese Macht deutlich zu Tage tritt. Statt וְעֻזּוֹ lasen LXX (*καὶ κραταιώθητε*) Syr. unpassend וְעֹזּוּ, und Targ. beschränkt das Wort unrichtig auf das Gesetz; richtig Hier. *et virtutem eius.* — Das Antlitz Jahves, nämlich sein gnadenreiches, ist soviel wie seine Offenbarung, und zwar gemäss dem Parallelismus und Zusammenhange die in der Geschichte Israels zu Tage tretende. **5** מֹפְתָיו weist bereits auf die v. 27 erwähnten *τέρατα* in Ägypten hin. Demgemäss sind auch die מִשְׁפְּטֵי פִיו nicht die im Gesetze promulgierten sittlichen und kultischen Anforderungen Jahves an sein Volk, sondern die richterlichen Urteile und damit verbundenen Strafvollzüge an den Ägyptern, vgl. v. 7 Ex 6 6 12 12. **6** Der ganze Vers ist Vokativ (das Subjekt) zu den

7 Er, Jahve, ist unser Gott,
über die ganze Erde ergehn seine Gerichte.
8 Er gedenkt seines Bundes in Ewigkeit,
des Ausspruchs, den er geboten, auf tausend Geschlechter;
9 Den er mit Abraham geschlossen,
und seines Schwurs an Isaak;
10 Den er für Jakob als Gesetz bestätigte,
für Israel als ewigen Bund,
11 Sagend: »dir will ich geben das Land Kanaan als euer zugemessenes Erbe«,
12 Als sie nur gering an Zahl waren,
so wenige, und Gäste darinnen.
13 So zogen sie von Volk zu Volk,
von einem Königreich zu einer andern Nation.

---

Imperativen v. 1—5. — עַבְדּוֹ ist Apposition zu *Abraham*, wofür die Chronik *Israel* hat. LXX Syr. *δοῦλοι αὐτοῦ* betrachten es hier und in der Chronik als Apposition zu זֶרַע und sprachen עֲבָדָיו aus, was wegen des Parallelismus vorzuziehen ist, vgl. auch v. 43. Die massoretische Vokalisation wurde durch v. 42 veranlasst. **7—12** Das Thema des Psalms. Jahve ist Israels mächtiger Gott, der seinen mit den Vätern geschlossenen Bund allezeit aufrecht erhalten hat. **7** In der ersten Hälfte wird hervorgehoben, dass Jahve Israels besonderer Schutzgott ist; in 7b wird dieser Gedanke dahin vervollständigt, dass seine Herrschaft sich zugleich über die ganze Erde erstreckt. Aber das Verhältnis Jahves zu Israel ist ein anderes als das zu der ganzen Erde; denn während Israel sich der Treue und Gnade zu erfreuen hat, ergehn über die Erde die Gerichte Jahves, die seinem Volk zu gute kommen. Die Wahrheit des in v. 7 ausgesprochenen Satzes wird durch die folgende Übersicht über die Geschichte Israels bewiesen. משפטיו hat also dieselbe Bedeutung wie in v. 5. **8** Statt זָכַר hat die Chronik זִכְרוּ; aber die Aufforderung an die Gemeinde schloss mit v. 6 ab. Vom Dichter war wohl זָכוֹר als Infin. hist. (G-K 113y) beabsichtigt (vgl. Jes 37 19 mit II Reg 19 18), woraus sich die doppelte Lesart erklärt. — דָּבָר das Verheissungswort an die Patriarchen, Synonym von בריתו, ist als Befehl betrachtet, der unweigerlich vollzogen werden muss, vgl. 111 9. — לְאֶלֶף דור, der Ausdruck aus Dtn 7 9, entspricht auch nach den Akzenten לעולם im ersten Gliede und ist abhängig von זָכַר, nicht von צִוָּה. **9** אֲשֶׁר bezieht sich grammatisch auf דָּבָר (Hag 2 5), dem Sinne nach aber natürlich auch auf בריתו. — 9b ושבועתו ist noch abhängig von זָכַר. Der Schwur ist der Gen 26 3 erwähnte. **10** Das Suffix in ויעמידה geht auf שבועתו v. 9. Das Verb übersetzt Hier. gut *firmavit illud* (*iuramentum*); es ist wie Dan 11 14 gebraucht für sonstiges הֵקִים. Der dem Isaak erteilte Schwur wurde auch Jakob bestätigt, Gen 28 13ff. 35 9ff. — לְחֹק eigentlich: »so dass es eine unwandelbare Satzung sein sollte«. **11** Die Worte der Verheissung werden ausdrücklich angeführt. Zu חבל נחלתכם vgl. 78 55. **12** Der Vers enthält die Zeitbestimmung zum vorhergehenden, die aber zugleich dazu dient, das Wunderbare der Verheissung hervorzuheben. Es war ein Zeichen der göttlichen Gnade und Macht, dass Jahve den Erzvätern mit ihren wenigen Leuten das reiche Land Kanaan, in dem sie als geduldete Fremdlinge weilten, als eignen Besitz verhiess und gewährleistete. — I Chr 16 19 und Syr. Targ. sowie hebr. Hss. im Psalm lesen בִּהְיוֹתְכֶם, wobei die Israeliten mit den Patriarchen zu einer ideellen Einheit zusammengefasst sind. — מְתֵי מספר, eigentlich »Leute von Zahl«, sind wenige Leute; vgl. Horaz: *nos numerus sumus.* Der Ausdruck findet sich Gen 34 30 im Munde Jakobs. Das sogenannte *Kaph veritatis* in כמעט dient eigentlich einer wirklichen Vergleichung; vgl. das Deutsche »wie ein Nichts«. Im Sprachgebrauch dient es allerdings mehrfach dazu, den Vergleich nur mit einer gewissen Emphase einzuführen, vgl. G-K 118x. — גָּרִים sind die duldungsweise zugelassenen Fremdlinge. Abraham nennt sich Gen 23 4 selbst einen גֵּר inmitten der kananitischen Bevölkerung. **13ff.** Der Dichter schildert nun, wie diese schutzlosen

14 Er erlaubte keinem Menschen, sie zu bedrücken,
und strafte um ihretwillen Könige.
15 »Tastet meine Gesalbten nicht an
und tut meinen Propheten kein Leid«.
16 Als er den Hunger rief in das Land,
zerbrach alle Stütze des Brotes,
17 Da sandte er ihnen einen Mann voraus;
als Knecht wurde Joseph verkauft.
18 Man zwang seine Füsse in den Block,
in Eisen wurde er geworfen,
19 Bis dahin, wo sein Wort eintraf,
der Ausspruch Jahves ihn bewährte.
20 Der König sandte und liess ihn los,
der Völkergebieter, und befreite ihn.
21 Er machte ihn zum Herrn über sein Haus
und zum Gebieter über allen seinen Besitz,
22 Seine Fürsten zu fesseln nach seinem Belieben
und seine Ältesten zu witzigen.
23 Dann kam Israel nach Ägypten,
und Jakob war Gast im Lande Ham.
24 Und er machte sein Volk sehr fruchtbar
und grösser als seine Bedränger,

---

Fremdlinge sich überall des Schutzes durch ihren Gott zu erfreuen hatten. Bei den verschiedenen Völkern und Nationen, zu denen die Patriarchen auf ihren Nomadenzügen kamen, denkt der Dichter an die verschiedenen Volksstämme Kanaans einerseits und an das ägyptische Reich anderseits. **14** Für אָדָם hat die Chronik das gewöhnlichere לְאִישׁ »irgendjemandem«. Der Dichter denkt an die Bewahrung der Patriarchenfrauen Sara und Rebekka vor dem Pharao und Abimelekh, vgl. Gen $12_{7}$ $20_{3.7.18}$ $26_{11}$. **15** Worte Jahves an jene Könige. אל תגעו spielt an auf Gen $26_{11}$. — Die Patriarchen werden G e s a l b t e genannt, weil der Dichter ihnen als Stammesfürsten gleichen Rang mit gesalbten Königen zuschreibt; vgl. Gen $23_{6}$. — P r o p h e t e n heissen sie schwerlich deswegen, weil sie, wie der sterbende Isaak und Jakob (Gen $27_{27}$ 49) einen Blick in die Zukunft taten, sondern als Empfänger der v. 11 genannten göttlichen Offenbarungen. Direkt aber hat der Dichter den Ausdruck aus Gen $20_{7}$ entlehnt, wo Abraham im Munde Gottes נָבִיא heisst. **16** ff. Die gnädige Leitung der Geschicke Israels wird weiter an der Geschichte Jakobs und Josephs nachgewiesen. — v. 16 ist nur syntaktisch nach den Regeln der hebräischen Stilistik, welche die Koordination statt der Subordination liebt, dem 17. beigeordnet; logisch findet ein Verhältnis der Unterordnung statt. — Die Hungersnot ist die von Joseph geweissagte, die auch Kanaan traf Gen $41_{54}$ff. — Jahve ruft den Hunger, II Reg $8_{1}$, oder sendet ihn, Am $8_{11}$. — מַטֵּה לֶחֶם ist ein Genet. der Apposition; das Brot heisst Stab oder Stütze (LXX *στήριγμα*, Vulg. *fulcimentum*), weil es dazu dient, das Leben zu stützen, $104_{15}$ Jes $3_{1}$. **17** Dass Joseph durch seine Brüder verkauft wurde, war eine Veranstaltung Jahves zum Besten der Seinen, vgl. Gen $45_{5}$. **18** Alle Versionen bezeugen das Kethib. — ברזל ist ein Akkus. der Richtung; so Sym. Hier.; Olsh. vermutet בְּבַרְזֶל, vgl. $66_{12}$. — נפשו kann hier nur Umschreibung des Subjekts »er« sein, vgl. $57_{5}$, **19** »S e i n W o r t«, nämlich Josephs Traumdeutung, s. Gen $41_{12.13}$. — »D e r A u s s p r u c h J a h v e s« ist die von Joseph gegebene Deutung, sofern diese von Jahve stammte. — צרפה, sonst »läutern«, hier: »als lauter erweisen«; Hier. *probavit eum*, vgl. $18_{31}$, von wo der Ausdruck entlehnt zu sein scheint. **22** בנפשו entspricht dem עַל פִּיךָ Gen $41_{40}$; richtig Hier. *secundum voluntatem suam.* Wahrscheinlich ist jedoch mit LXX Aq. (*κατὰ ψυχὴν αὐτοῦ*) Syr. כְּנַפְשׁוֹ zu lesen; Targ. היך בנפשיה bietet beide Lesarten. — יְחַכֵּם ist ironisch gemeint. Das Imperf. setzt den Infin. fort. **24** וַיֶּפֶר Imperf. Hif.

25 Er wandelte ihr Herz, sein Volk zu hassen, an seinen Knechten Arg-
[list zu üben.
26 Er sandte Moses, seinen Knecht,
Aaron, den er erwählt hatte;
27 ʿEr vollführteʾ unter ihnen seine Wundertaten
und Zeichen im Lande Ham.
28 Er sandte Finsternis und machte es finster,
aber sie ʿachtetenʾ nicht auf seine Worte.
29 Er verwandelte ihre Gewässer in Blut
und liess ihre Fische sterben.
30 Ihr Land wimmelte von Fröschen,
ʿdie stiegenʾ in die Kammern ihrer Könige.
31 Er sprach, da kam das Ungeziefer,
Mücken über ihr ganzes Gebiet.
32 Er gab ihnen Hagel als Regen,
flammendes Feuer in ihrem Land,
33 Und schlug ihren Weinstock und Feigenbaum,
und zerbrach die Bäume ihres Gebiets.
34 Er sprach, da kam die Heuschrecke
und die Grillenschar ohne Zahl,
35 Die frass alles Kraut in ihrem Lande,
und frass die Frucht ihrer Flur.

---

von פָּרָה wie וַיָּגֶל. Subjekt ist Jahve v. 19. — ויעצמהו bezeichnet den starken Zuwachs des Volkes; der Dichter spielt an auf Ex 1$_{7.9.20}$. **25—38** Rückblick auf die ägyptischen Plagen und den Auszug nach Ex 1—12. **25** הפך fasst das Targ. (אתהפיך) intransitiv auf: »ihr Herz wandelte sich«, weil der Übersetzer sich scheute, Gott zum Urheber der feindseligen Gesinnung der Ägypter gegen die Israeliten zu machen. Richtig fassen LXX (*καὶ μετέστρεψεν τὴν καρδίαν αὐτῶν*) Hier. Syr. das Verbum transitiv, vgl. zu 51$_{6}$. **27** Nach der Texteslesart שָׂמוּ (so Targ.) sind Moses und Aaron Subjekt. Aber in der dem Dichter vorschwebenden Grundstelle Ex 10$_{2}$, vgl. Ps 78$_{43}$, ist es Jahve selbst, der die Wunder tut (שַׂמְתִּי בָם), und LXX Aq. Sym. Hier. Syr. lasen auch im Psalm den Singular שָׂם, wobei Jahve Subjekt ist. Diese Lesart wird auch dadurch als ursprünglich erwiesen, dass von v. 24 an überall Jahve das Subjekt zu dem am Anfang des Verses stehenden Verbum ist. — בָם geht zurück auf מצריו v. 24, vgl. Ex 10$_{2}$ Ps 78$_{43}$. — דִּבְרֵי sind die Tatsachen, wie 65$_{4}$. **28** In der Darstellung der Plagen hält der Dichter sich nicht genau an die Reihenfolge des Exodus; er beginnt mit der neunten Ex 10$_{22.23}$. — וַיַּחְשִׁךְ fassen die Versionen richtig als Causativum, nicht als Intransit. Die Form mit Chireq statt der gewöhnlicheren mit Ṣere, G-K 53n. — Die Texteslesart ולא מרו bezieht Hier. (*et non fuerunt increduli*) auf Moses und Aaron; dies ist aber wegen 27a nicht wohl möglich. Auch ist nicht abzusehn, wogegen sie hätten widerspenstig sein sollen. Daher können nur die Ägypter Subjekt sein, welche die Israeliten auf Jahves Befehl willig ziehn liessen. Jedoch taten sie dies erst nach wiederholten Plagen. LXX Sexta Syr. lassen willkürlich die Negation aus, die von Aq. Sym. Theod. Quinta Hier. Targ. bezeugt wird. Mit Hitzig wird ולא שָׁמְרוּ zu lesen sein. מ und ש sehn in der althebr. Schrift sehr ähnlich aus. — Das Kethib דבריו drücken LXX Aq. Hier. aus; Syr. Targ. das Qere. **29** Die erste Plage, s. Ex 7$_{17—21}$. **30** שרץ mit dem Akkusativ als Verb der Fülle; die Maskulinform des Verbs nach G-K 145o. — Die Kammern der Könige nach Ex 7$_{28}$. Nach dieser Stelle erscheint am Anfang von 30b וַיַּעֲלוּ ausgefallen zu sein. Im jetzigen Text ist 30b zu kurz. **31** Die vierte und dritte Plage zusammengefasst Ex 8$_{17ff.}$ 8$_{12.13.14}$. **32**. **33** Die siebente Plage, s. Ex 9$_{23.24}$. — Flammendes Feuer ist das den Hagelschlag begleitende Gewitter. **33** In וַיַּךְ ist nach v. 36 und 78$_{47}$ nicht der Hagel sondern Jahve Subjekt. **34**. **35** Die achte Plage Ex 10$_{5—6.\ 12—15}$ Ps 78$_{46}$.

36 Er schlug alle Erstgeburt in ihrem Lande,
den Erstling einer jeden Manneskraft;
37 Und führte sie aus mit Silber und Gold,
kein Strauchelnder war unter seinen Stämmen.
38 Ägypten freute sich über ihren Auszug,
denn Schrecken vor ihnen hatte sie befallen.
39 Er breitete Gewölk als [Schutz-]Decke aus,
und Feuer, bei Nacht zu leuchten.
40 ‘Sie forderten’, da brachte er Wachteln
und sättigte sie mit Himmelsbrot.
41 Er tat den Felsen auf, dass Wasser flossen,
in der Wüste rannen als ein Strom.
42 Denn er gedachte seines heiligen Worts
an Abraham, seinen Knecht.
43 So führte er sein Volk unter Freuden aus,
unter Jubel seine Erwählten,
44 Und gab ihnen die Länder der Heiden;
den Erwerb der Nationen nahmen sie in Besitz,
45 Auf dass sie seine Rechte halten sollten
und seine Gesetze bewahren. Halleluja.

## *106. Jahves Gnade und Israels Undank.*

1 Halleluja.
Danket Jahve, denn er ist freundlich,
denn ewig währt seine Gnade.

---

**36** Die zehnte Plage nach Ex $11_{1}$ff. $12_{29}$ff., vgl. Ps $78_{51}$. **37** Beide Suffixe gehn auf das Volk. — »Silber und Gold« nach Ex $12_{35.36}$. — כּוֹשֵׁל wie Jes $5_{27}$. **38** Nach Ex $12_{31-33}$. **39** ff. Die Wunder während des Wüstenzuges. **39** Nach Ex $14_{19.20}$. **40** Alle Verss. lasen שָׁאֲלוּ. Das ו fiel bei folgendem ו versehentlich aus. — »Himmelsbrot« nach $78_{24}$; es ist das Manna Ex $16_{4.13}$. **41** Ex $17_{6}$ Num $20_{11}$ Ps $78_{20}$. **42** Der Dichter kehrt abschliessend zu seinem Thema v. 8 zurück. Alle im vorhergehenden genannten Wundertaten waren veranlasst durch die Verheissung Gottes an Abraham. — את אברהם ist abhängig von דבר קדשו nach Ex $2_{24}$. דָּבָר = בְּרִית wie v. 8. **43** ויוצא G-K 74 l. **44** עָמָל = יְגִיעַ $78_{46}$. Vgl. Dtn $6_{10.11}$. **45** Der Zweck der Verleihung Kanaans, womit zugleich die Bedingung des ungestörten Genusses genannt ist, vgl. Dtn $31_{20}$. — הללויה fehlt bei LXX Syr.

106

Das Thema des Psalms wird v. 6 ausgesprochen; er enthält ein Bussgebet. Jahves unaussprechliche Wohltaten an den Vätern lassen ihre Treulosigkeit und Widerspenstigkeit während des Wüstenzuges (v. 7—33) und in Kanaan (v. 34—43) in grellem Licht erscheinen. Mit ihnen bildet die gegenwärtige Generation eine ideelle Einheit. Möge Jahve sich auch ihrer erbarmen, wie er einst den Vätern gnädig war, trotz ihrer Sünden. — Aus v. 47 folgt, dass der Psalm gedichtet wurde, als Israel unter die Völker zerstreut war, also in der exilischen und nachexilischen Zeit; da aber v. 47. 48 vom Chroniker I Chr $16_{35.36}$ verwendet werden, so muss der Psalm früher sein als c. 330; vgl. indessen zu Ps 105.

Metrum: Doppeldreier; v. 4. 20. 48 Sechser; 5a einfacher Dreier; v. 6. 12. 30. 33. 35 Fünfer.

1 Den Eingang bildet ein seit alter Zeit (Jer $33_{11}$) im Gottesdienst verwendeter Liedervers, ein liturgischer Introitus wie $107_{1}$ $118_{1}$ $136_{1}$ I Chr $16_{34}$. — הללויה fehlt bei LXX Syr. **2. 3** Die Gnade Jahves und seine Grosstaten mit Worten ausreichend würdig

2 Wer kann die Machttaten Jahves ausreden?
all seinen Ruhm verkünden?
3 Heil denen, die das Recht beachten,
die Gerechtigkeit üben zu jeder Zeit.
4 Gedenke mein, Jahve, in der Huld gegen dein Volk; such mich heim [mit deiner Hülfe,
5 Auf dass ich mich weide am Glück deiner Auserwählten,
Mich der Freude deines Volkes erfreue,
mit deinem Erbteil mich rühme.
6 Wir haben gesündigt samt unsern Vätern,
wir haben gefehlt, gefrevelt.
7 Unsere Väter in Ägypten begriffen deine Wunder nicht,
Gedachten nicht der Menge deiner ʿGnadeʾ,
und empörten sich ʿwider den Höchstenʾ am Schilfmeer.
8 Er aber rettete sie um seines Namens willen,
um seine Macht kund zu tun;
9 Er bedräute das Schilfmeer, da ward es trocken,
und führte sie durch die Tiefen wie durch eine Trift.

---

zu preisen, ist niemand imstande. Glücklich die, welche ihn durch ihren Wandel preisen! עֹשֵׂה ist inkorrekte Schreibung für עֹשֵׂי. — Zu v. 3 bildet v. 6 den Gegensatz. Die dazwischen liegenden Verse **4. 5** hält Bickell für die private Bitte eines Lesers, die er am Rande seines Exemplars verzeichnete. Wenn die Verse ursprünglich sind, was zu bezweifeln kein genügender Anlass vorliegt, so ist auch hier die Gemeinde das Subjekt, oder genauer die gegenwärtige Generation, die sich von dem Volk, sofern es der Geschichte angehört, unterscheidet. LXX Aq. Sym. Theod. Quinta Sexta haben *μνήσθητι ἡμῶν*, und ebenso LXX (die übrigen fehlen) bei פקדני das Pluralsuffix. Hier. Syr. Targ. haben den Singular. **4** עמך neben ברצון ist Genetiv des Objekts. — ברצון übersetzt Hier. *in repropitiatione* (*populi tui*), also: indem du dich deinem Volk wieder gnädig zuwendest; LXX *ἐν τῇ εὐδοκίᾳ* (*τοῦ λαοῦ σου*), d. i. gemäss der Huld, die du deinem Volk alle Zeit erwiesen hast. — פקדני wie $8_{5}$. **5** Die Infinitive mit לְ nennen den Erfolg der göttlichen Heimsuchung. ראה בְּ wie z. B. Jer $29_{32}$. — Die Auserwählten Jahves sind die Israeliten; ebenso sein Erbteil Dtn $9_{29}$. — גויך vom israel. Volk wie Zph $2_{9}$. Worin die Freude, die der Sänger erbittet, bestehn wird, führt v. 47 weiter aus. **6** Indem die Gemeinde ihre Sünden offen bekennt, erkennt sie damit an, dass sie die erbetene göttliche Hülfe nicht verdient hat, sondern dass diese ein Gnadengeschenk ist. Das עם אבותינו wird im weiteren Verlauf des Psalms ausgeführt. Das Sündenbekenntnis erinnert an I Reg $8_{47}$, von wo es entnommen zu sein scheint. **7ff.** Hier beginnt der Rückblick auf die Undankbarkeit der von Jahve begnadeten Väter, die sich zunächst beim Auszug aus Ägypten zeigte (bis v. 12). **7** In 7a ist das Metrum nicht in Ordnung; vielleicht steckt ein Sechser in dem Glied. — Statt des Plurals חסדיך (so Syr.) lasen LXX Aq. Hier. Targ. den Singular חַסְדְּךָ, der somit besser bezeugt ist. — Den überlieferten Text in 7c bezeugen Quinta Hier. Targ. Syr. (bei letzterem ist ימא statt מיא zu lesen). Das Versglied enthält aber drei auffallende Erscheinungen. הִמְרָה wird sonst meistens mit dem Akkusativ konstruiert (doch vgl. v. 43); die Wiederholung von יָם ist, da der Begriff nicht betont ist, unmotiviert; endlich befremdet der Wechsel der Präpositionen עַל und בְּ. Jo $4_{8}$ darf für letzteres nicht verglichen werden, da hier zu übersetzen ist: »den Sabäern, zu einem fremden Volke hin«. Nach der Überlieferung bei Field hat Aq. בְּיָם, Sym. עַל יָם ausgelassen; jedoch ist diese Überlieferung vielleicht ungenau. LXX *ἀναβαίνοντες ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ* sprachen aus עֹלִים. In dieser Form ist diese Lesart freilich nicht zu gebrauchen, da עָלָה hier nicht mit בְּ konstruiert werden kann. Aber die Zusammenziehung der vier Buchstaben עלים zu einem Wort führt auf die richtige Fährte. Lies mit Venema עֶלְיוֹן nach $78_{17}$ (לַמְרוֹת עֶלְיוֹן). Das ם des Textes statt des ur-

10 So errettete er sie aus des Widersachers Hand
und erlöste sie aus der Hand des Feindes.
11 Die Wasser bedeckten ihre Bedränger;
nicht einer von ihnen blieb übrig.
12 Da glaubten sie seinen Worten,
sangen seinen Ruhm.
13 Schnell vergassen sie seine Taten,
warteten nicht auf seinen Plan,
14 Denn ihr Gelüst regte sich in der Wüste,
und sie versuchten Gott in der Einöde.
15 Und er gab ihnen, was sie begehrten,
und sandte ihnen die Seuche.
16 Dann wurden sie eifersüchtig auf Moses im Lager,
auf Aaron, den Heiligen Jahves.
17 Die Erde tat sich auf und verschlang Dathan
und deckte die Rotte Abirams zu,
18 Und Feuer ergriff ihre Rotte,
die Flamme verbrannte die Frevler.
19 Sie machten ein Kalb am Horeb
und beugten sich vor einem Gussbild,
20 Und vertauschten ihren Ruhm mit dem Bilde eines Stiers, der Gras frisst.
21 Sie vergassen Gott, ihren Retter,
der Grosses in Ägypten getan,

---

sprünglichen ך beruht auf einem Gehörfehler, indem der folgende Lippenbuchstabe ב die Aussprache des ך der eines ם ähnlich machte. Ähnlich ist Jes 35$_{1}$ ישׂושׂון vor folgendem מ zu ישׂושׂום geworden, vgl. Dillmann ad. l. — Der Inhalt von 7c geht auf Ex 14$_{11}$f. zurück. — Die Ausdrücke in **9**b sind aus Jes 63$_{13}$ entnommen. **12** ויאמינו aus Ex 14$_{13}$. — 12b bezieht sich auf das Lied Ex 15. Der Vers dient dazu, gegenüber v. 13 das wankelmütige Verhalten der Israeliten um so mehr hervortreten zu lassen. **13—15** Die sündige Gier des Volks nach Fleisch im Anschluss an Num 11. **13** מהרו dient zur Umschreibung des Adverbs nach G-K 120g. — In 13b. 14 will der Dichter sagen, dass die Israeliten nicht warteten, bis Jahve aus freien Stücken für sie sorgen werde, sondern durch ihre gierige Ungeduld sündigten; vgl. Num 11$_{4}$. **15**b רזון wie Jes 10$_{16}$, eigentlich »das Hinschwinden«, vgl. Sym. *ἀτροφίαν*, steht hier im allgemeineren Sinne von Krankheit oder Seuche. Das Versglied bezieht sich auf Num 11$_{20}$, wo es heisst, dass das reichliche Fleisch den Israeliten zum Ekel (לְזָרָא) werden soll. Danach übersetzen LXX Syr. (vgl. Luther) im Psalm *πλησμονήν* für רזון. Der Psalmdichter, der זָרָא »Ekel« seiner Vorlage durch רָזוֹן »Seuche« oder »Schwindsucht« ersetzt, scheint ebenso wie der von Ps 78$_{31}$ einer midraschartigen Deutung von Num 11$_{33-35}$ gefolgt zu sein, indem das hier erwähnte Hinsterben als Folge des zu reichlichen Fleischgenusses angesehn wurde. Diesen Midrasch bezeugen auch LXX zu Num 11$_{20}$, wo sie die Worte וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא übersetzen: *καὶ ἔσται ὑμῖν εἰς χολερά* (Cholera), was Theodoret erläutert: *ἡ γὰρ ἀδηφαγία τὴν νόσον ἐπήγαγε, καὶ πολλοῖς τὸν θάνατον ἡ θεήλατος πληγή.* — בנפשם bezeichnet wie 105$_{18}$ die Person mit Einschluss des Körpers; man könnte übersetzen: »in den Leib«. **16—18** Die Empörung gegen Moses und Aaron nach Num 16. — Der »Heilige Jahves« heisst Aaron, weil er aus dem Volke zum Priestertum ausgesondert und Jahve angeeignet war. **17** תִּפְתַּח steht poetisch für וַתִּפְתַּח; als Objekt ist nach Num 16$_{32}$ zu ergänzen אֶת־פִּיהָ. — Korah ist unter den Empörern nach Dtn 11$_{6}$ nicht genannt. Nach R. Arama bei Qimchi wollte der Dichter seine zeitgenössischen Nachkommen des Korah schonen. **19—23** Die Versündigung durch das goldene Kalb nach Ex 32—34 und Dtn 9$_{8}$ (חֹרֵב). **20** Der Ruhm Israels ist sein Gott, vgl. Dtn 4$_{6-8}$ 10$_{21}$. Nach Ochla w'Ochla 168 ist כְּבוֹדָם Tiqqun Sopherim für ursprüngliches כְּבוֹדִי (richtiger כְּבוֹדוֹ), vgl. Röm 1$_{23}$ *τὴν δόξαν*

22 Wunderbares im Lande Ham,
Furchtbares am Schilfmeer.
23 Da gedachte er sie zu vertilgen,
wenn nicht Moses, sein Auserwählter,
Ihm entgegen in die Bresche getreten wäre,
seinen Grimm abzuwenden, dass er nicht vertilge.
24 Sie verschmähten das wonnige Land,
glaubten seinem Worte nicht
25 Und murrten in ihren Zelten,
hörten nicht auf die Stimme Jahves.
26 Da erhob er seine Hand wider sie,
sie in der Wüste stürzen zu lassen
27 Und ihre Nachkommen unter die Heiden zu ʿzersprengenʾ
und sie in die Länder zu zerstreuen.
28 Sie hingen sich an Baal Peor
und assen Opfer der Toten
29 Und erzürnten ihn durch ihre Taten;
da brach die Plage unter sie ein.
30 Pinehas trat auf und vollzog Gericht,
da wurde die Plage gehemmt.
31 Das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet,
auf Geschlecht und Geschlecht für ewig.

---

*τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ.* Wohl erst auf Grund dieser n.t. Stelle haben LXX im Cod. Alex. und im Sinait. von zweiter Hand, sowie auch Theodoret *τὴν δόξαν αὐτοῦ.* Die angeblich ursprüngliche Lesart כְּבוֹדוֹ stammt aus Jer 2 11. **23** ויאמר להשמידם ist aus Dtn 9 25 entnommen. Jahve hegte diesen Plan בְּלִבּוֹ und sprach ihn auch aus. Das Glied ist reichlich kurz. — Das Bild von der B r e s c h e, in die der Held tritt, um den Ansturm des Feindes abzuwehren, stammt aus Ez 22 30. **24—27** Die Weigerung des Volks, nach Kanaan zu ziehn infolge des Berichtes der Kundschafter nach Num 13. 14. **24** Die Bezeichnung Kanaans als des w o n n i g e n L a n d e s stammt aus Jer 3 19 Zch 7 14. **25** Vgl. Dtn 1 27. **26** Jahve erhebt die Hand zum Schwur; Targ. fügt hinzu בשבועה; vgl. Dtn 32 40. — Zu להפיל vgl. Num 14 29. 32. **27** ולהפיל fassen LXX Syr. Hier. in demselben Sinne wie in v. 26; dem widerspricht aber der Parallelismus ולזרותם 27 b. Targ. übersetzt daher ולאגלאה = *et ut deportari faceret.* Jedoch kommt der Ausdruck לְהַפִּיל בַּגּוֹיִם sonst nirgend vor. Der Vers findet sich wörtlich wieder Ez 20 23, nur dass hier וּלְהָפִיץ statt ולהפיל steht. Letzteres wird daher im Psalm als einfacher Schreibfehler anzusehn sein. **28—31** Die Versündigung durch Teilnahme am moabitischen Götzendienst nach Num 25. **28** ויצמדו, aus Num 25 3 entnommen, bedeutet »sich anhängen«, in religiösem Sinne, vgl. Targ. ואדביקו. Die Übersetzung der LXX *καὶ ἐτελέσθησαν*, Hier. *consecrati sunt* beruht wahrscheinlich auf der Annahme, dass mit diesem Dienst Mysterien und Orgien verbunden waren. — 28 b geht auf die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Moabiter Num 25 2. Die T o t e n sind die heidnischen Götzen im Gegensatz zu dem lebendigen Gott Israels, Jer 10 10 Jes 8 19 Ps 115 5ff. **29** Lies ויכעיסוהו, vgl. 78 58 (Duhm). — במעלליהם übersetzen Aq. Sym. *ἐν ταῖς καταφρονήσεσιν αὐτῶν* (danach Hier. hier und v. 39 *in studiis suis*), dasselbe Wort, das sie Ez 14 13 für מַעַל »Treubruch« haben; sie lasen also בְּמַעֲלֵיהֶם. Aber ein solcher Plural kommt nicht vor. **30** וַיְפַלֵּל übersetzen Syr. Targ. »er betete«, eine Bedeutung, die nur dem Hithpael zukommt und zu der Tatsache Num 25 7f. nicht stimmt. Richtig Hier. *diiudicavit*, vgl. I Sam 2 25. LXX *καὶ ἐξιλάσατο* fassten den Erfolg des Gerichtsvollzuges ins Auge, vgl. Num 25 13 וַיְכַפֵּר. **31** Der Eifer des Pinehas für Jahve wird belohnt durch das ihm und seiner Nachkommenschaft für immer zugesprochene Priestertum, Num 25 12. 13. Der Ausdruck ותחשב וגו ist aus Gen 15 6 von der Glaubensgerechtigkeit Abrahams genommen, hier aber auf eine aus dem Glauben entsprungene

32 Dann erregten sie den Grimm am Haderwasser;
da ging es Moses schlecht ihretwegen;
33 Denn sie waren widerspenstig gegen seinen Geist,
und er sprach unbedacht mit seinen Lippen.
34 Sie vertilgten die Völker nicht,
die Jahve ihnen befohlen hatte,
35 Sondern liessen sich mit den Heiden ein
und lernten ihre Werke,
36 Und dienten ihren Götzen;
die wurden ihnen znm Fallstrick.
37 Sie opferten ihre Söhne
und ihre Töchter den Teufeln
38 Und vergossen unschuldiges Blut,
Das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie den Götzen Kanaans opferten,
so dass das Land durch Blutschuld entweiht ward.
39 Sie wurden unrein durch ihre Werke
und hurten in ihren Taten.
40 Da entbrannte Jahves Zorn gegen sein Volk,
und er verabscheute sein Eigentum.
41 Er gab sie den Völkern preis,
und ihre Widersacher herrschten über sie.
42 Ihre Feinde bedrängten sie,
und sie wurden ihrer Hand unterworfen.
43 Viele Male rettete er sie,
sie aber blieben trotzig bei ihrem Plan
Und wurden erniedrigt durch ihre Sünde.

---

Tat bezogen. צדקה ist hier seinem Begriff nach bereits nahe verwandt mit dem nachbiblischen זכות »Verdienst«, worüber zu vergleichen Weber, Synagogale Theologie S. 267 ff. **32. 33** Das Murren am Haderwasser und die dadurch herbeigeführte Bestrafung auch des Moses nach Num 20$_{3}$ff. **32** Dass es Moses schlecht erging um der Israeliten willen, hat der Dichter aus Dtn 1$_{37}$ 3$_{26}$ entnommen. Num 20$_{12}$ wird als Grund, weswegen Moses das Volk nicht nach Kanaan einführen sollte, sein Unglaube an Jahves Allmacht genannt. Gegen alle andern Zeugen sprach Syr. וַיָּרַע aus: »er (Jahve) tat dem Moses Übles an«, vgl. Num 11$_{11}$. **33** Das Subjekt zu המרו könnten die Israeliten sein wie in v. 32a, vgl. 78$_{40}$. Da aber bereits 32b und ebenso wieder 33b von Mosis Vergehn die Rede ist, so wird man mit Raschi und Qimchi המרו besser auf Moses und Aaron beziehn. Der Dichter bezieht sich auf Num 20$_{10}$, wo ebenso wie in den beiden Gliedern des Psalmverses der Plural mit dem Singular wechselt. Das Suffix in רוחו geht demnach nicht auf Moses, dessen Geist die Israeliten betrübt hatten; sondern, wie Targ. (*spiritum sanctum eius*) richtig erläutert, auf Jahve, vgl. Jes 63$_{10}$ Num 27$_{14}$. — Die unbedachten Worte Mosis sind die Num 20$_{10}$ erwähnten. Die alten Übersetzer haben, weil sie sich scheuten eine Sünde von Moses zu berichten, ויבטא unrichtig übersetzt (Hier. *et praecepit* u. ä.). **34—43** Auch nach Kanaan gekommen fuhr das Volk fort, ungehorsam gegen seinen Gott zu sein. Deswegen kam auch hier die Not über sie; Jahve aber rettete sie allezeit. **34** Der Dichter bezieht sich auf das Gebot Ex 23$_{32}$f. 34$_{11-15}$, vgl. Jdc 1$_{27.29}$ 2$_{2}$. **35** Zu ויתערבו vgl. Jes 36$_{8}$. **36** Vgl. Ex 23$_{33}$ Jdc 2$_{3.11-15}$. **37** שֵׁדִים, nach KAT$^{3}$ S. 460 f. ein babylon. Lehnwort, ist nach Dtn 32$_{17}$ Bezeichnung der heidnischen Götzen, die nicht wirkliche Götter sind; LXX Syr. Targ. Hier. *daemoniis*. **38** Das mittlere Glied, das eine Tautologie zu v. 37 enthält und das Metrum stört, scheint eine erläuternde Glosse zu דָּם נָקִי zu sein. **39** Für ויטמאו lasen LXX (*καὶ ἐμιάνθη*, scl. *ἡ γῆ*) וַתִּטְמָא. — In 39b denkt der Dichter wieder an den Götzendienst, vgl. Ex 34$_{15.16}$ Lev 17$_{7}$ 20$_{5.6}$. **43** המרה בְּ auch JSir 3$_{23}$. — וימכו בעונם ist aus Lev 26$_{39}$ יִמַּקּוּ בַּעֲוֹנָם geflossen, wie wahrscheinlich auch im Psalm zu lesen ist. Das Qal von מכך kommt sonst

44 Er sah ihre Not an,
wenn er ihre Klage hörte,
45 Und gedachte ihnen seines Bundes,
liess sich's leid sein nach seiner grossen Güte,
46 Und liess sie Erbarmen finden
bei allen, die sie gefangen führten. —
47 Hilf uns, Jahve, unser Gott,
und sammle uns aus den Heiden,
Deinem heiligen Namen zu danken,
uns deines Lobpreises zu rühmen.

* * *

48 Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von Aeon zu Aeon;
und alles Volk sage: Amen. Halleluja.

* * *

---

nicht vor. Da aber das Versglied überschüssig ist, scheint es überhaupt nur eine Glosse zu sein, herrührend von einem Leser, der den Zusammenhang von 43b und 44 vermisste. **44—46** Diese Verse beziehn sich nicht mehr ausschliesslich auf die Richterzeit, sondern preisen, was Jahve während des ganzen Verlaufs der Geschichte Israels für sein Volk getan hat; denn v. 46 sagt der Dichter das als Tatsache aus, was Salomo I Reg 8 50 für die Zukunft für sein Volk erfleht. **45** LXX Hier. bezeugen das Kethib חֲסָדָו, Syr. Targ. das Qere. Ersteres ist vorzuziehn, da es sich hier nicht um die einzelnen Gnadenerweisungen handelt, sondern um die Quelle, aus der das göttliche Mitleiden fliesst. **47** Mit der Erwähnung aller derer, die Israel in die Gefangenschaft geführt haben, ist der Dichter auf seine Gegenwart gekommen. Auch jetzt steht Israel unter fremder Herrschaft und lebt zerstreut unter den Völkern. Der Vers ist das Ziel, zu dem der Dichter von Anfang an hingestrebt hat. Die durch den ganzen Psalm hindurchgehende Selbstanklage einerseits und der ihr gegenüberstehende Preis der göttlichen Barmherzigkeit anderseits haben den Zweck gehabt, die Bitte dieses Verses vorzubereiten. — Das בְּ in בתהלתך fasst Hier. (*laudantes te*) als ein ב der Konkomitanz auf; nach dem Parallelismus (להודות לשם) und nach Analogie von שָׂמַח בְּ wird es vielmehr den Gegenstand des Rühmens einführen. Israel wird rühmen, dass es seinen Gott preisen kann. **48** Die doxologische Unterschrift des Sammlers zum vierten Buch wie am Schluss von Ps 41. 72. 89. — העם ist die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde. — הללויה fehlt bei LXX Syr.; Hier. hat *amen amen alleluia*.

---

# Fünftes Buch.

## *107. Der Retter aus aller Not.*

1 »Danket Jahve, denn er ist freundlich,
denn ewig währt seine Gnade«.

---

107

Ein Danklied der Erlösten Jahves. Das was 106 47 erbeten wurde, hat Jahve gewährt; Israel ist aus allen Weltgegenden gesammelt 107 3. Die Erlösung, für die der Sänger zum Dank auffordert, ist jedoch nicht ausschliesslich die eine aus dem Exil,

[2]So mögen die Erlösten Jahves sprechen,
die er aus der Drangsal erlöst hat
[3]Und aus den Ländern gesammelt, vom Aufgang und vom Niedergang, vom [Norden und vom Meer.
[4]Sie irrten in der Wüste, in der Öde,
den Weg zur wohnlichen Stadt fanden sie nicht,
[5]Hungernd und durstend,
ihre Seele verschmachtete in ihnen.
[6]Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not,
er rettete sie aus ihren Ängsten,
[7]Und führte sie auf geradem Wege,
zur wohnlichen Stadt zu wandern.
[8]Sie mögen Jahve für seine Gnade danken
und für seine Wunder an den Menschenkindern;
[9]Denn er sättigte die lechzende Seele
und stillte die hungrige Seele mit Labung.

---

wogegen besonders die Verse 23—32 sprechen, sondern in allen Lebensnöten hat Jahve den Seinen geholfen. An vier Beispielen wird diese Errettung veranschaulicht: an der in der Wüste verirrten Karawane v. 4—9, an den Gefangnen v. 10—16, den Kranken v. 17—22, den Seefahrern v. 23—32. Diese vier Bilder sind gleichmässig so ausgeführt, dass zunächst die Not geschildert wird; daran schliesst sich die Bitte um Errettung und der Bericht der Gewährung, und endlich folgt die Aufforderung zum Dank. v. 33—42 sind wieder allgemeiner gehalten; sie zeigen, was Israel in der messianischen Zukunft zu erwarten hat. Der Psalm enthält viele Reminiszenzen aus Deuterojesaias und aus Hiob. Es unterliegt keinem Zweifel, dass er nachexilisch ist. — LXX haben zu Anfang des Psalms הללויה.

Metrum: Doppeldreier; v. 3. 25. 26(?). 37 Sechser.

**1—3** Der Eingang richtet sich mit der Aufforderung, Jahve zu danken, an die »Erlösten Jahves«. Dieser Ausdruck ist aus Jes 62 12 entnommen, wo er die aus dem babylonischen Exil zurückkehrenden Exulanten bezeichnet. Im Psalm ist er im weiteren Sinne gebraucht und bezeichnet hier die aus Gefahren aller Art, wie sie im weiteren Verlauf geschildert werden, Befreiten. **2** Das was die Erlösten sagen sollen, ist die v. 1 vorgesprochene Dankesformel. — צָר fassen die Alten als Konkretum (*hostis*). Aber der Gebrauch des Wortes im Kehrverse v. 6. 13 cet. spricht dafür, es mit Aben Esra und Qimchi als Abstraktum zu nehmen wie 106 44. Zu מִיַּד vgl. 22 21. **3** Unter dem Meer versteht das Targ., um vier Weltgegenden zu gewinnen, das Süd-Meer, vgl. 72 8, d. i. der arabische Meerbusen oder der indische Ozean. Aber einfaches יָם bezeichnet als Weltgegend sonst immer den Westen. מצפון ומים ist eine Reminiszenz aus Jes 49 12. Wegen dieser doppelten Bezeugung ist die Konjektur וּמִיָּמִין »und vom Süden« abzuweisen. Auch findet sie in den Versionen keine Bestätigung. **4—9** Das erste Beispiel dafür, wie Jahve aus der Not errettet. Die Schilderung bezieht sich nicht auf die in der Not des Exils schmachtenden Israeliten (vgl. Targ.), sondern führt eine Szene vor, die sich in der Wüste immer von neuem wiederholt: die verirrte und verschmachtende Karawane. Dem Dichter scheint bei seiner Schilderung Job 6 18—20 vorgeschwebt zu haben. **4** Die von den Alten ausser LXX bezeugte Verbindung בישימון דרך müsste nach G-K 128f. erklärt werden »in einer Wüste von einem Wege«, d. i. ein Weg, welcher eine Wüste ist; so Hier. *in deserta via.* LXX (*ὁδὸν πόλεως κατοικητηρίου οὐχ εὗρον*) und Syr. zogen דֶּרֶךְ zu 4b, vgl. v. 7. Das Metrum zeigt, dass LXX Recht haben. — עיר מושב bezeichnet irgend welche Stadt, in der die Verirrten gastliche Aufnahme finden; Hier. *civitatem quae habitaretur.* Der Ausdruck zeigt, dass es sich um wirkliche Karawanen handelt, nicht um die im Exil schmachtenden Israeliten. **5** Das Imperf. תתעטף gegenüber den Perfekten in v. 4 tritt statt der Adjektiva רעבים und צמאים ein und schildert den Zu-

10 Die da sassen in Finsternis und Todesnacht,
gefesselt in Elend und Eisen —
11 Denn sie hatten Gottes Geboten getrotzt
und den Rat des Höchsten verachtet,
12 So dass er ihren Mut durch Mühsal beugte,
sie strauchelten, und niemand half —
13 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not,
er half ihnen aus ihren Ängsten,
14 Führte sie heraus aus Finsternis und Todesnacht
und zerriss ihre Bande —
15 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken
und für seine Wunder an den Menschenkindern;
16 Denn er zerbrach die ehernen Pforten
und zerschlug die eisernen Riegel.
17 Toren, die wegen ihres sündigen Weges
und wegen ihrer Schulden geplagt waren —
18 Jegliche Speise verabscheute ihre Seele,
so dass sie den Toren des Todes nahe waren —
19 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not,
er half ihnen aus ihren Ängsten,
20 Sandte sein Wort und heilte sie
und befreite ʿsieʾ aus ihren Gräbern.
21 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken
und für seine Wunder an den Menschenkindern,
22 Und mögen Dankopfer opfern
und seine Werke mit Jubel erzählen.

---

stand der Verirrten. **8** יודו ist mit dem Akkusativ der Sache, für die gedankt wird (חַסְדּוֹ), und dem Dativ des Empfängers des Dankes (ליהוה) konstruiert. — Das לְ in לבני אדם fassen LXX (*τοῖς υἱοῖς τ. ἀ.*) Targ. ebenso wie das in ליהוה, also noch abhängig von יודו. Schwerlich wollte der Dichter auch die Menschen als Empfänger des Danks bezeichnen. Mit Sym. Syr. Hier. (*et mirabilia eius in filios hominum*) verbindet man daher לבני א״ besser eng mit ונפלאותיו. **10—16** Das zweite Beispiel für die Errettung aus der Not sind die wegen ihrer Sünden im Kerker Schmachtenden und von Jahve Befreiten. **10** Das Prädikat zu dem Subjekt יֹשְׁבֵי folgt erst v. 15. — Das Partizip ישבי geht auf die Vergangenheit. Das Targ. versteht den Ausdruck wieder zu speziell von Zedekias und den vornehmen Israeliten, die nach Babel in die Gefangenschaft geführt waren. Die Ausdrücke in v. 10 sind teils aus Jes 42 7, teils aus Job 36 8 entlehnt. **16** Den Ausdruck hat der Dichter aus Jes 45 2 entnommen, ohne dass jedoch deswegen allein an die Befreiuung der exilierten Juden aus Babel zu denken wäre. **17—22** Wie die beiden vorhergehenden Beispiele, so ruht auch dies auf einer Stelle aus Hiob (33 19—26). v. 18 und v. 20 zeigen, dass es sich um Kranke handelt, die aus Todesgefahr gerettet sind. **17** Den überlieferten Text erklärt Aben Esra dahin, dass מִדֶּרֶךְ auch von יִתְעַנּוּ abhängig ist, אולים also absolut voransteht und v. 19 durch ויזעקו wieder aufgenommen wird, vgl. v. 10 im Verhältnis zu v. 13. Die Torheit ist im sittlichen Sinn gemeint (vgl. נָבָל 14 1) und ist Ursache der Krankeit wie 38 6. Olsh. u. a. vermuten für אולים ein Derivat von אמל 6 3 (Wellh. אמללים) oder חולים: »die da hinsiechten infolge ihres sündigen Wandels«. Bei den alten Übersetzern findet diese Konjektur keinen Anhalt. — Das Hithpael יתענו hat hier nach aram. Sprachgebrauch passivische Bedeutung. **20** Das Wort Jahves ist hypostasiert gedacht als ein rettender Engel, vgl. 43 3 Jes 55 11. — Lies וַיְמַלְּטֵם. — שחיתות kann nicht ein Abstraktum (Targ. Hier. *de interitu*) sein, da es Thr 4 20, der einzigen Stelle, wo es noch vorkommt, die Gruben bezeichnet, in denen das Wild gefangen wird, also ein Plural zu שַׁחַת. Im Psalm sind die Gräber gemeint, von denen die

23 Die sich einschifften auf dem Meer,
Gewerbe trieben auf grossen Wassern,
24 Sie haben Jahves Werke gesehn
und seine Wunder auf der Tiefe.
25 Denn er gebot, da ʿentstandʾ ein Sturmwind, der seine Wellen emportrieb;
26 Sie steigen zum Himmel, fahren hinab in die Tiefen, ihre Seele vergeht [in Leid.
27 Sie tanzen und schwanken wie ein Trunkener,
und all' ihre Kunst ist zu Ende —
28 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Not,
und er führte sie heraus aus ihren Ängsten,
29 Er stillte den Sturm zum Säuseln,
dass ʿdes Meeresʾ Wellen sich legten.
30 Da freuten sie sich, dass sie ruhig geworden waren,
und er sie führte zu dem von ihnen begehrten Markt.

---

Kranken gewissermassen schon verschlungen waren, vgl. $103_{4}$ Job $33_{18.22.28}$. **23—32** Die geretteten Seefahrer. Das Targ. bezieht die Stelle auf die Schiffsleute des Jonas. Vielleicht hat dem Dichter Jon 1. 2 vorgeschwebt; aber was er von ihrer Not und Errettung sagt, will er gewiss nicht auf jene allein bezogen wissen, sondern er spricht von allen, die ihr Beruf auf die See treibt. JSir $43_{24}$f. spielt auf unsere Stelle und auf $104_{25}$f. an. **23** Der Ausdruck יֹרְדֵי הַיָּם, wie Jes $42_{10}$, erklärt sich nach Jon $1_{3}$ am einfachsten daraus, dass man in das Schiff hinabsteigt. Im Syrischen sagt man: נחת באלפא oder נחת בימא »er stieg zum Schiff« oder »zum Meer hinab«, Histoire de Mâr Jabalaha p. 49. 53. — Bei מלאכה denkt der Dichter wohl besonders an Handelsgeschäfte, vgl. v. 30. — במים רבים bedeutet gegen alle alten Übersetzer nicht *in aquis multis* sondern »auf grossen Wassern«, nämlich dem Meer. — Über die „Nun inversa“ vor v. 23ff. 40 vgl. Delitzsch und ZATW 1902 S. 57ff. Sie sollen auf Verrückung der betr. Verse von ihrer ursprünglichen Stelle hindeuten. **24** Die W e r k e und W u n d e r, welche die Seefahrer gesehn haben, sind nicht die Naturmerkwürdigkeiten, die der Seemann zu sehn bekommt, sondern die Errettung aus dem im folgenden beschriebenen Sturm. Der Seemann kann von Wundern sagen, wenn er mit dem Leben davongekommen ist. **25**ff. Der Dichter erläutert das v. 24 Gesagte in einer höchst anschaulichen Schilderung. Auf Jahves Geheiss (vgl. $105_{31.34}$) erhob sich ein Sturmwind. — Die Hifil-Aussprache וַיַּעֲמֵד scheint zu bedeuten: »er liess einen Wind auftreten«, vgl. Neh $6_{7}$ Dan $11_{11}$. Aber das synonyme יָקֵם hat v. 29 die entgegengesetzte Bedeutung. LXX Hier. (*et surrexit*) sprachen wohl richtig וַיַּעֲמֹד aus wie $33_{9}$. Über das Verb im Masc. vor dem Femininnomen vgl. G-K 145o. — Subjekt zu וַתְּרוֹמֵם ist רוּחַ; das Suffix in גליו muss wohl mit LXX auf das entfernte הַיָּם v. 23 bezogen werden, vgl. Syr. *fluctus maris* (s. zu v. 29). Hgstbg. bezieht es auf Gott, wie $42_{8}$. LXX (*καὶ ὑψώθη τὰ κύματα αὐτῆς*) Syr. Targ. sprachen aus וַתְּרוֹמַמְנָה, vgl. G-K 145k; Hier. *et elevavit*. **26** Das Subjekt sind, wie in 27f., die Schiffer selbst, nicht die Wellen, zu denen der Ausdruck ירדו תהומות nicht passt. — Die Imperfekta dienen der lebendigen Vergegenwärtigung. — v. 26 hat eine Hebung zu viel; vielleicht ist ברעה zu streichen. **27** Eine treffende Parallele zu dieser Schilderung bietet die bei Rosenm. u. a. angeführte Stelle aus Ovid, Trist. I 2

*Me miserum, quanti montes volvuntur aquarum!*
*Jamjam tacturos sidera summa putes.*
*Quantae diducto subsidunt aequore valles!*
*Jamjam tacturas tartara nigra putes.*
*Rector in incerto est, nec quid fugiatve petatve*
*Invenit, ambiguis ars stupet ipsa malis.*

**29** Das Suffix in גליהם beziehn Hupf. u. a. auf das weit entfernte מים רבים in v. 23, Hgstbg. Del. auf die Seefahrer. Vermutlich ist mit Syr. גַּלֵּי הַיָּם zu lesen. LXX Hier.

31 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken
und für seine Wunder an den Menschenkindern
32 Und ihn in der Volksgemeinde feiern,
und am Sitz der Alten ihn rühmen. —
33 Er wird Ströme zur Wüste machen
und Kanäle zu dürrem Land,
34 Fruchtland zur Salzsteppe,
wegen der Bosheit derer, die darin wohnen.
35 Er wird die Wüste zum Wasserteich machen
und dürres Land zu Kanälen,
36 Und Hungrige daselbst wohnen lassen,
dass sie eine wohnliche Stadt begründen,
37 Und Felder besäen und Weinberge pflanzen, und die geben Frucht Ertrag,
38 Er wird sie segnen, dass sie sich sehr mehren,
und ihres Viehs wird er nicht wenig sein lassen.

---

übersetzen *τὰ κύματα αὐτῆς*, Targ. wie die Massora. **30** Subjekt zu ישתקו sind nach Jon 1 11f. die Wellen. — מָחוֹז, nur hier, übersetzen LXX Syr. Hier. *portum*, was nur aus dem Zusammenhang geraten ist. Targ. behält das Wort bei. Im nachbibl. Hebr. bedeutet es »Stadt« und kommt zugleich als geographischer Eigenname vor (s. Levy). Die ursprüngliche Bedeutung ist »Grosstadt« (assyr. *mahāzu*); es wird aber im Syrischen auch in der Bedeutung »Kleinstadt« gebraucht, hier etwa »Marktflecken«. Der Dichter greift mit diesem Wort auf עֹשֵׂי מלאכה v. 23 zurück. Die handeltreibenden Schiffer freuen sich, dass sie bei dem Markt angekommen sind, an dem sie ihre glücklich geretteten Waren austauschen wollen. **33** ff. Von der Betrachtung dessen, was Jahve für die Seinen tut und getan hat, wendet sich der Sänger nunmehr noch zu der viel herrlicheren Zukunft, die Israel zu erwarten hat, indem er auf Grund von Deuterojesaias und Hiob ein Gemälde der messianischen Zeit entwirft, in der Israel reich gesegnet, seine Feinde aber gedemütigt werden. Die Kehrverse fallen hier fort. Richtig übersetzt Hieronymus die Imperfekta v. 33—38 und dann wieder v. 40—42 durch das Futur, ebenso Aq. und Sym., soweit sie erhalten sind. Dagegen beziehn LXX Targ. die Verba auf die Vergangenheit. Targ. deutet die Schilderung auf die Dürre zur Zeit Joels und die infolge der Busse des Volks eingetretene Begnadigung. Neuere meinen, es werde erzählt, was die aus dem Exil zurückgekehrten Israeliten erlebt hätten. Aber die wirklichen Verhältnisse bei und nach der Rückkehr entsprachen der hier gegebenen glänzenden Schilderung nicht, und mindestens v. 40 zeigt aufs deutlichste, dass es sich um die Zukunft handelt. Wegen der übrigen Verbalformen vgl. unten. **33** Der Dichter beginnt sein Zukunftsgemälde mit der Schilderung des Gerichts über die feindliche Weltmacht; diese Schilderung dient als Folie für das Israel bevorstehende Glück. Die Farben in 33a sind aus Jes 50 2b, für 33b aus Jes 35 7a entlehnt. — Das Jussiv יָשֵׂם mit Futurbedeutung nach G-K 109k. מוצאי מים sind nach dem assyr. *mûṣî mî* Kanäle (Cheyne). Der Dichter betrachtet Babel als Repräsentantin der feindlichen Welt. — Für v. **34** scheint die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas die Farben geliefert zu haben (Targ.). Unrichtig bezieht Targ. v. 33. 34 auf das israelitische Land, das wegen der Sünden seiner Bewohner verwüstet wurde wie Sodom. **35** Die Grundstelle Jes 41 18, aus der dieser Vers entlehnt ist, zeigt, dass ישׂם auf die Zukunft geht. Auch das wüsteste Land wird in der messianischen Zukunft fruchtbar sein und (v. 36ff.) den Israeliten reichen Ertrag bringen. — 35b hat eine Hebung zu viel. Vielleicht schrieb der Dichter לְמוֹצָאִים statt למוצאי מים. Das doppelte מים in v. 35 ist auch stilistisch hässlich. **36** Die Imperfecta consecutiva hier und v. 37. 38 zur Darstellung künftiger Ereignisse in Anlehnung an ein auf die Zukunft bezügliches Imperf. (יָשֵׂם v. 35) nach G-K 111w. **37** Der Ausdruck פרי תבואה »Frucht des [jährlichen] Ertrages« (Hupf.), oder »einzuscheuernde Frucht« (Delitzsch) ist auffallend. Auch Hier. *et facient fruges genimina* befriedigt nicht. Da der Sechser eine Hebung zu viel

39 Und werden sie wenig und sinken hin . . .
durch den Druck des Unglücks und Grams:
40 »Er schüttet Verachtung auf Fürsten
und lässt sie irren in unwegsamer Öde«.
41 Er wird den Armen aus dem Elend erhöhn
und die Geschlechter einer Herde gleich machen.
42 Die Frommen werden's sehn und sich freuen,
und alle Bosheit hat den Mund verschlossen.
43 Wer ist weise? der beachte dies,
und merken möge man auf Jahves Gnaden.

## *108. Dank und Bitte.*

[1] Ein Lied, ein Psalm von David.

---

hat, betrachte ich פרי als Variante zu תבואת. Subjekt zu ויעשו sind nicht die Menschen, sondern Felder und Weinberge. **39** Die Imperfecta consec. können hier nicht dieselbe Bedeutung haben, wie im vorhergehenden; Sym. Hier. haben das Präteritum. Der Vers ist ein Konzessivsatz, zu dem v. 40, ein Zitat aus Job 12 21a. 24b, den Nachsatz bildet. Israel ist wirklich gering an Zahl geworden und herunter gekommen (וַיָּשֹׁחוּ, von שחח) durch den Druck (עֹצֶר) der Tyrannei; aber die Wahrheit des angeführten Wortes aus Hiob wird sich in der messianischen Zeit bewähren. — 39a hat eine Hebung zu wenig. **40** Das Partic. שֹׁפֵךְ statt des zu erwartenden Imperfekts יִשְׁפֹּךְ erklärt sich daraus, dass der Dichter an dem Zitat nichts ändern wollte. LXX sprachen aus שָׁפַךְ, Syr. Targ. שָׁפֵךְ, Hier. dem Sinne nach richtig *effundet*. Unter den Fürsten sind die tyrannischen Bedrücker Israels zu verstehn. — Das Bild 40b besagt, dass die Tyrannen wie ein in der Wüste Verirrter elend umkommen müssen. **41** Der Arme ist Israel. Ebenso sind die Geschlechter (Hier. *familias*) die israelitischen. Das Bild in 41b ist aus Job 21 11 entnommen. **42** Eine Kombination aus Job 22 19 und 5 16. Die Frommen sind wieder die Israeliten, die Bosheit ist die Bezeichnung der tückischen Feinde Israels. — Das Perf. קָפְצָה sagt aus, was in der Zukunft geschehn sein wird. **43** Den Schluss hat der Dichter aus dem letzten Verse Hoseas (14 10) entlehnt. Der weise Israelit wird ein Verständnis haben für das vom Dichter entrollte Zukunftsgemälde und wird die in Aussicht stehenden Gnadenerweisungen Jahves wohl beherzigen. — Für ויתבוננו setzen Syr. Hier. (*et intelleget*) erleichternd den Singular ein.

108

Dieser Psalm, der im ersten Teil v. 2—6 ein Danklied ist und freudiges Gottvertraun atmet, im zweiten v. 7—14 unter Berufung auf ein göttliches Orakel flehentlich um Hülfe bittet, ist keine selbständige Dichtung, sondern eine einfache Zusammenstellung von zwei Psalmenfragmenten aus Ps 57 und 60. Ps 108 2—6 ist identisch mit 57 8—12, 108 7—14 mit 60 7—14. Dass wirklich Ps 108 durch Zusammenlöten dieser beiden Stücke entstanden ist, nicht umgekehrt die letzteren aus Ps 108 entlehnt sind, folgt daraus, dass 108 als einziger Elohim-Psalm unter lauter Jahve-Psalmen steht, während 57 und 60 den Gebrauch des Gottesnamens Elohim mit den übrigen Psalmen ihrer Umgebung teilen. Der Verfasser hat aus zwei nicht weit voneinander stehenden früheren Psalmen nach ihrer Reihenfolge je die zweite Hälfte herübergenommen (Hitz.). Der Grund für dieses Verfahren kann wohl nur in einem Mangel an eigner Produktionskraft gefunden werden. Schwerer noch ist der Zweck zu erkennen, den der Verfasser bei seiner Zusammenstellung befolgte, da der Inhalt der beiden Teile, erst Dank, dann Bitte, nicht gut zusammen passt. Nach Analogie von Ps 22 u. a. hätte man die umgekehrte Reihenfolge erwarten dürfen. Vermutlich sollte nach der Absicht des Verfassers, der seinen Psalm für den Gemeindegebrauch zusammenstellte, der Dank der

2 Mein Herz ist fest, ʿJahveʾ,
ʿmein Herz ist festʾ.
Ich will singen und spielen;
ʿwach aufʾ, mein Preis.
3 Wach auf, du Harfe und Zither,
ich will das Morgenrot wecken.
4 Ich will dich preisen unter den Völkern, Jahve,
ʿ ʾ will von dir singen unter den Nationen,
5 Dass deine Gnade gross bis über den Himmel ist,
und bis zu den Wolken deine Treue.
6 Erhebe dich über den Himmel, ʿJahveʾ,
und über die ganze Erde deine Herrlichkeit.
7 Auf dass deine Lieben gerettet werden
hilf mit deiner Rechten, und erhöre mich.
8 Jahve hat in seinem Heiligtum geredet:
»Ich will frohlocken, will Sichem verteilen,
das Tal Sukkoth ausmessen!
9 »Mein ist Gilead, ʿundʾ mein ist Manasse,
»Und Ephraim ist meines Hauptes Wehr,
Juda mein Scepter . . .;
10 »Moab ist mein Waschbecken,
»Auf Edom werfe ich meinen Schuh;
über Philistäa will ich jauchzen«.
11 Wer wird mich bringen zur festen Stadt?
wer wird mich nach Edom hinführen?
12 Hast du, ʿJahveʾ, uns doch verstossen,
und ziehst nicht aus, ʿJahveʾ, mit unseren Scharen!
13 Verleih' uns Hülfe gegen den Feind,
denn eitel ist Menschenhülfe.
14 Mit ʿJahveʾ werden wir Heldentat vollbringen,
und er wird unsere Feinde niedertreten.

---

ersten Hälfte dazu dienen, Gott um so geneigter zu machen, die Bitte der zweiten Hälfte zu erhören.

Das Zeitalter des Psalms kann nur ein sehr spätes sein; Theod. v. Mops. hat ihn zuerst für einen makkabäischen erklärt.

Die Erklärung des einzelnen ist bereits oben bei 57 und 60 gegeben; hier seien die Varianten noch kurz berührt.

2 Die Worte נכון לבי אלהים stehn hier nur einmal, obgleich die nachdrückliche Wiederholung $57_{8}$ von schöner Wirkung war und vom Metrum gefordert wird. — אף כבודי ist hier ein zweites Subjekt zu ואזמרה: auch mein Preis, d. i. meine Seele, soll singen. Aber das ist frostig. אף ist einfach verdorben aus עורה $57_{9}$. 4 Für אדני $57_{10}$ heisst es hier יהוה, was im Grunde nur eine graphische Variante ist. — ואזמרך $57_{10}$ rhythmisch besser ohne Kopula. 5 מֵעַל steht unpassend für עַד $57_{11}$, da nun in 5b ein niederes Mass genannt ist, wodurch eine Antiklimax hervorgerufen wird. 6 ועל $57_{12}$ ohne Kopula. 7 Dieser Vers leitet die folgende Bitte ein; vgl. zu $60_{7}$. — Das Qere וַעֲנֵנִי wird von allen erhaltenen Versionen bezeugt; Baer hat es nach Norzi in den Text aufgenommen. 9 Das zweite לִי ohne Kopula; $60_{9}$ rhythmisch besser וְלִי. 10c vgl. zu $60_{10}$. 11 Statt מבצר hat $60_{11}$ מָצוֹר. 12 Hinter הלא hat $60_{12}$ אַתָּה.

## 109

Der Sänger leidet unter den Verfolgungen grausamer Feinde; er wird von ihnen verhöhnt, bekämpft und besonders verleumdet. Er seinerseits hat ihnen nur Gutes und

## *109. Gegen unbarmherzige Feinde.*

1 Dem Vorspieler; von David ein Gesang.
Gott meines Rühmens, schweige nicht;
2 Denn ʿgottlosenʾ Mund und trügerischen Mund tun sie auf wider mich,
Reden mit mir mit Lügenzunge,

---

Liebes erwiesen und für sie gebetet. Wegen dieses ihres Verhaltens ruft er Gottes Strafe und Fluch auf sie herab, während er für sich selbst um Erbarmen fleht. In der Gewissheit der Erhörung schliesst er endlich mit einem Preis Jahves.

Ob der Psalm persönliche Verhältnisse oder die der Gemeinde wiederspiegelt, lässt sich mit Gewissheit nicht ausmachen. Dass ein einzelner Israelit einem Gegner Verwünschungen wie die vorliegenden ins Gesicht schleudern konnte, zeigt Am 7 17. Aber die Verwandtschaft des Psalms mit dem 69. macht es wahrscheinlich, dass die unterdrückte und gequälte Gemeinde redet.

Während der Feind bald (v. 2—5. 25) als eine Mehrzahl, bald (v. 6 ff.) als ein einzelner auftritt, redet allerdings der Sänger von sich stets im Singular, jedoch hat dies an andern Gemeindeliedern z. B. Ps 100 eine Analogie; es erklärt sich daraus, dass Israels als עֶבֶד יהוה (v. 28) vorgestellt ist.

Als die Gegner betrachtet Theod. v. Mops. Antiochus Epiphanes und die abtrünnigen Israeliten seiner Zeit. Olsh. denkt an die Zeit, wo Alkimos so verderblich im Lande waltete I Mak 7 8—25 9 1—27. 50ff. Die Klage über Verleumdung und der Hinweis auf die mit Undank vergoltenen Liebeserweisungen v. 4 f. zeigen, dass der Sänger Volksgenossen im Auge hat. Auf ähnliche Verhältnisse, wie die im Psalm vorausgesetzten, lässt Jes 65 15 66 5 schliessen. Cheyne weist sowohl diese Kapitel wie den Psalm der Zeit des Nehemias zu und ist geneigt, unter dem einzelnen Feinde Sanballat zu verstehn. Die Sprache weist den Psalm in junge Zeit, s. zu v. 8; jedenfalls ist er nachexilisch.

Eine schlagende Parallele zu den Verwünschungen unsres Psalms bietet der vierte der sogenannten Psalmen Salomos; vgl. 16 ff. (nach Wellh.s Übersetzung):

> Möge deine Ächtung, Herr, sein Teil werden, sein Ausgang in Stöhnen und sein Eingang in Fluch! ‖ 17 In Weh und Not und Mangel sein Leben, sein Schlaf in Qualen und sein Erwachen in Ängsten. ‖ 18 Es fliehe der Schlaf von seinen Lidern in der Nacht, es versagen ihm die Arme schmachvoll zu jedem Werke! ‖ 19 Mit leeren Händen komme er heim, und sein Haus leide Mangel an allem, was den Hunger stillet. ‖ 20 Vereinsamt und kinderlos sei sein Alter, bis er fortgerafft wird. ‖ 21 Möge der Leib der Menschenknechte von den Tieren zerrissen werden, und die Gebeine der Frevler ehrlos vor der Sonne bleichen! ‖ 22 Mögen die Raben die Augen der Frevler aushacken, 23 weil sie vieler Leute Häuser schmachvoll verödet und in ihrer Wut zersprengt haben. ‖ 24 Gottes gedachten sie nicht und fürchteten Gott nicht in alle diesem, ‖ 25 sondern sie reizten Gott und ärgerten ihn. ‖ Er rotte sie aus dem Lande, weil sie harmloser Leute Leben mit Trug verrieten.

Metrum: v. 6—8. 11—15. 16 bc. 19. 20. 22. 24. 25. 27. 29—31 Doppeldreier; v. 2 a. 10. 16 a. 21 a Sechser; v. 3. 4. 5 ab. 9. 17 bc. 18 bc. 23. 26 Fünfer; v. 1 b. 2 b. 5 c. 17 a. 18 a. 21 b Dreier. Der einzige Doppelvierer v. 28 ist sehr auffallend und jedenfalls in dieser Form wohl nicht ursprünglich. 11 a scheint zu lang zu sein.

**1—5** Den Eingang bildet die Bitte an Gott, nicht länger schweigend zuzusehn bei der herrschenden Gottlosigkeit, und eine Klage über den Undank der Gegner. **1** LXX Theod. (*ὁ θεὸς, τὴν αἴνεσίν μου μὴ παρασιωπήσῃς*) sprachen אֱלֹהַי aus; aber abgesehn davon, dass es לִתְהִלָּתִי heissen müsste, ist der Psalm keine תְּהִלָּה. Luther nach Targ. »Gott mein Ruhm« fasst תהלתי als einen Genetiv der Apposition auf, vgl. Dtn 10 21 Jer 17 14. Nach Aq. Sym. *θεὲ ὑμνήσεως μου*) nennt der Dichter Gott so, weil dieser von der Gemeinde beständig gepriesen wird, vgl. 71 6. **2** Die Aussprache רָשָׁע befolgten bereits

3 Und mit Worten des Hasses umgeben sie mich
und bekämpfen mich ohne Grund.
4 Für meine Liebe befehden sie mich,
und ich bin [doch ganz] Gebet.
5 Sie ʿvergeltenʾ mir Böses
anstatt des Guten
Und Hass für meine Liebe.
6 Bestelle einen Gottlosen wider ihn,
und ein Ankläger stehe zu seiner Rechten.
7 Aus dem Gericht gehe er als Schuldiger hervor,
und sein Gebet werde zur Sünde.
8 Seiner Tage seien wenige,
seine Habe nehme ein anderer.
9 Seine Kinder sollen zu Waisen werden,
und sein Weib zur Witwe.
10 Unstät mögen umherziehn seine Kinder und betteln, ʿverscheucht werdenʾ
[aus ihren Trümmern.
11 Ein Wucherer lege all seiner Habe Schlingen,
und Fremde sollen sein Erworbenes plündern.
12 Er finde niemand, der Nachsicht mit ihm übt,
und niemand erbarme sich seiner Waisen.
13 Seine Nachkommenschaft sei für die Vertilgung [bestimmt],
im zweiten Glied erlösche ihr Name.

---

die Versionen (*os impii*). Bar Hebr. versteht darunter Antiochus Epiphanes. Auch die Punktatoren und Übersetzer scheinen an eine bestimmte Person gedacht zu haben. Neben מִרְמָה wird aber der Dichter רָשָׁע beabsichtigt haben. — Zu דברי · · · לשון vgl. G-K 117 s. **4** Die Konstruktion ואני תפלה wie 120 7. Der folgende Vers zeigt, dass das Gebet zum Besten der Gegner gesprochen wurde, vgl. 35 13. **5** Die Texteslesart וישימו würde heissen: »sie legten mir wie eine Last auf Böses«; vermutlich ist mit dem Syrer zu lesen וַיָּשִׁיבוּ; vgl. 40 16. 5c ist fast identisch mit 4a. **6** ff. Die Gemeinde ruft nunmehr auf ihren oder ihre Gegner eine Reihe von Verwünschungen herab, welche zeigen, dass das beliebte arabische *laʿanahu-llâhu* »Gott soll ihn verfluchen« auch im alten Israel nicht unbekannt war. — In v. 6. 7 liegt die Vorstellung einer Gerichtsszene zu Grunde, in welcher der Feind des Sängers verurteilt wird. Der רָשָׁע 6a ist identisch mit dem שָׂטָן 6b; letzterer ist nicht der *Satan*, sondern der Ankläger vor Gericht, der nach Zch 3 1 zur Rechten des Angeklagten steht; Hier. im Kom. erklärt *criminator*. רשע und שטן bilden einen einzigen Begriff und sind nur rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt. **7** רָשָׁע bedeutet hier, anders als v. 6, der Verurteilte, vgl. 37 33 הִרְשִׁיעַ; richtig LXX Syr. Targ. Hier. *condemnatus*. — In 7b ist vorausgesetzt, dass der Verurteilte um Gnade fleht, und zwar zu Gott, an den allein eine תְּפִלָּה gerichtet werden kann. Dies durch die Not erpresste Gebet soll nicht nur keine Erhörung finden, sondern sogar, als das eines Gottlosen, als Sünde gerechnet werden, vgl. Prv 28 9. **8** Der Plural מעטים ist späthebräisch, nur noch Koh 5 1. In älterer Zeit wird מְעַט, weil Substantiv, auch bei pluralischem Nomen nur im Singular gebraucht. — פקדה verstehn LXX Hier. (*τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ*) Raschi (*prévostie*) als Amt, vgl. Akt 1 20. Man müsste dann annehmen, dass der eine Hauptgegner der Gemeinde eine hervorragende öffentliche Stellung einnahm, vgl. Jes 22 15ff. Targ. übersetzt *numerum annorum eius;* aber diese Bedeutung lässt sich nicht belegen. Jes 15 7 bedeutet פְּקֻדָּה »das Aufbewahrte, die Habe«, und diese Bedeutung wird bei dem folgenden Bilde der Verarmung auch hier vorzuziehn sein, vgl. 49 11. **10** Die Texteslesart ודרשו würde heissen: »und sie mögen suchen«, nämlich Brot, »fern von ihren Trümmern«. Aber לֶחֶם konnte kaum entbehrt werden. Nach LXX *ἐκβληθήσονται* (ohne *καὶ*) ist zu lesen יְגֹרְשׁוּ Ex 12 39. — »Aus ihren Ruinen« ist kurzer Ausdruck für:

14 Gedacht werde der Schuld seiner Väter bei Jahve,
und seiner Mutter Sünde werde nicht gelöscht;
15 Stets seien sie Jahve gegenwärtig,
und er vertilge ihr Gedächtnis von der Erde,
16 Deswegen weil er nicht daran dachte, Liebe zu erweisen,
Und einen elenden und armen Mann verfolgte
und den, der ins Herz 'getroffen', um zu morden.
17 Er liebte den Fluch, 'so mög' er ihn treffen',
Er verschmähte den Segen,
'so bleib' er ihm fern'.
18 Er zog den Fluch an wie sein Hemd,
'So mög' er' wie Wasser dringen in seinen Leib,
und wie Öl in seine Glieder.
19 Er sei ihm wie ein Kleid, in das er sich hüllt,
und wie ein Gürtel, den er stets umbindet.
20 Das sei der Lohn meiner Widersacher von Jahve,
und derer, die Böses gegen mich reden.
21 Du aber, Jahve, Herr, verfahre mit mir um deines Namens willen,
'Nach der Güte' deiner Gnade errette mich;
22 Denn ich bin elend und arm,
und mein Herz 'windet sich' in meiner Brust.

---

»aus ihren Häusern, die nun zu Ruinen werden«. **13** אחריתו verstehn Syr. Targ. Hier. *(fiat novissimum eius interitus)* vom Ende des Gottlosen. Aber nach dem Parallelismus ist vielmehr die Nachkommenschaft gemeint. Richtig LXX *τὰ τέκνα αὐτοῦ*. So JSir 16 3; anders Ps 37 37. — In 13b lasen LXX (*ἐν γενεᾷ μιᾷ*) בְּדוֹר אֶחָד. — Zu der Form יִמַּח (von מָחָה) mit Patach (in Pausa v. 14 mit Qameṣ) vgl. G-K 75y. — Für שמם haben LXX Hier. *nomen eius*. Das Pluralsuffix bezieht sich schwerlich auf das Kollektivum אחריתו, vgl. 15b. **14** Vgl. Ex 20 5. אל יהוה scheint aus metrischen Gründen Zusatz zu sein; neben 15a ist es mindestens überflüssig. Ebenso v. 20 מאת יהוה, und v. 21 אדני neben יהוה. **15** Subjekt zu יהיו ist עון und חטאת v. 14. — LXX Hier. *(et intereat)* sprachen aus וְיִכָּרֵת. **16** נִכְאֵה לֵבָב (von כָּאָה) wäre »der welcher erschreckten Herzens ist«, vgl. Ez 13 22. LXX Hier. haben *conpunctum corde;* Aq. Sym. *πεπληγμένον τῇ καρδίᾳ*. Dasselbe Wort hat Aq. Prv 17 22 für רוּחַ נְכֵאָה; alle scheinen נְכֵא הַלֵּבָב gelesen zu haben. Diese Aussprache dürfte vorzuziehn sein; die Grausamkeit der Feinde tritt darin zu Tage, nicht dass sie einem Verzagten, sondern einem schon halb Toten noch nachstellen, um ihm den Garaus zu machen. Wellh. hält נכאה für eine Kombination von נכא und נכה. — למותת ist abhängig von וירדף. Auffallend ist das Fehlen des Suffixes (»um ihn zu morden«). Syr. las לַמָּוֶת: »und den, dessen Herz zum Tode betrübt ist«. **17. 18** Die von Syr. Targ. bezeugten Imperfecta consecutiva וַתְּבוֹאֵהוּ, וַתִּרְחַק und וַתָּבֹא müssten so verstanden werden, dass der Sänger sich im Geiste in die Zukunft versetzt und von hier aus zurückblickt, was dem Frevler widerfahren ist. LXX Hier. *(veniet, elongabitur, ingredietur)* sprachen aus וּתְבוֹאֵהוּ, וְתִרְחַק, וְתָבֹא. Dass diese Aussprache vom Dichter beabsichtigt war, zeigt der Optativ v. 19. **18** Das erste Bild besagt, dass der Fluch dem Frevler so vertraut war, wie das nächste Kleidungsstück. — Bei dem in den Leib eindringendeu Wasser denkt JHMichaelis an das Fluchwasser Num 5 22. Das Öl durchdringt die feinsten Poren und gelangt so gewissermassen bis zu den Knochen. **21** ff. Der Sänger kehrt nunmehr zu der Bitte und Klage v. 1—5 zurück; jedoch flechten sich auch wieder Verwünschungen ein. **21** b Targ. übersetzt *iuxta bonitatem tuam et misericordiam tuam libera me;* dies setzt voraus כְּטוּב חסדך, vgl. 119 124 25 7 31 20. Da der Parallelismus hierdurch gleichmässiger wird, ist diese Lesart wohl die ursprüngliche. כְּ entspricht dem למען in 21a. **22** חלל übersetzen Aq. Hier. *vulneratum est*, vgl. das Adj. חָלָל. LXX Syr. *τετάρακται,* dasselbe

23 Wie ein Schatten, wenn er sich neigt, lässt man mich dahinfahren,
ich bin ausgeschüttet wie die Heuschrecken.
24 Meine Kniee wanken von Fasten,
und mein Fleisch schrumpft ein aus Mangel an Öl.
25 Und ich bin ihnen ein Hohn geworden;
sehn sie mich, so schütteln sie ihr Haupt.
26 Hilf mir, Jahve, mein Gott,
errette mich nach deiner Gnade,
27 Und lass sie erkennen, dass dies deine Hand,
dass du, Jahve, es getan.
28 Sie mögen fluchen, du aber wollest segnen;
‛meine Widersacher mögen zu Schanden werden’, und dein Knecht freue sich.
29 Mögen meine Gegner in Schmach sich hüllen
und ihre Schande wie einen Talar anziehn.
30 Ich will Jahve laut mit meinem Munde danken,
inmitten vieler will ich ihn preisen;
31 Denn er steht dem Armen zur Rechten,
zu helfen gegen die, welche sein Leben verdammen.

---

Wort wie 55 5 für יְחִיל. Letztere Stelle schwebte dem Dichter vor. **23** Wenn die Schatten sich neigen oder strecken, ist die Sonne gesunken; die Zeit ist nahe, wo die völlige Dunkelheit hereinbricht und sie ganz verschwinden. Ebenso schwindet das Leben des Sängers dahin, vgl. 102 12. — Das Nifal נהלכתי weist darauf hin, dass die Ursache des Dahinfahrens von aussen kommt; Hier. *abductus sum.* — 23 b Die Heuschrecke wird sonst vom Winde fortgestossen, Ex 10 19 Jo 2 20, oder von der Sonne verscheucht, Nah 3 17. Hier heisst es statt dessen, dass sie ausgeschüttet wird, wie aus dem bauschigen Busen, Neh 5 13. Der Ausdruck ist eigentümlich und lässt sich wohl nur so erklären, dass der Dichter dem personifizierten Winde ein Gewand beilegte, aus dem dieser die Heuschrecken in das Meer schüttet, wo sie dem Untergange geweiht sind. Die Bedeutung »verjagen« hat נער nicht. **24** Durch Fasten und Trauer wollte der Sänger Gottes Erbarmen erringen. כָּחַשׁ, im Qal nur hier, übersetzen LXX Sym. Hier. *mutata est*, Targ. פחרן *macilenta est.* Im nachbibl. Hebr. (s. Levy) bedeutet es »abmagern« (der Ochse magert ab כָּחַשׁ durch viele Arbeit oder durch eine Wunde). Im Psalm scheint das Zusammenschrumpfen gemeint zu sein. בָּשָׂר ist eigentlich die Haut, vgl. 102 6. — משמן übersetzen Targ. und Neuere: »so dass es kein Fett mehr hat«. Dem Parallelismus מצום entspricht besser die Auffassung des Sym. *ὑπὸ ἀνηλειψίας*, eigentlich *absque oleo* (Hier.). Das Salben, bei fröhlichen Anlässen vorgenommen 23 5, wird bei der Trauer unterlassen. **25** a hat eine Hebung zu viel. ואני ist auch sachlich überflüssig; die Betonung des »ich« ist nicht gerechtfertigt. Es ist wohl Variante zu הייתי. **27** זאת und das Suffix in עשיתה beziehn sich auf die erbetene und als bereits gewährt gedachte Hülfe. **28** Bei der Texteslesart קָמוּ וַיֵּבֹשׁוּ wäre zu übersetzen: »sie standen auf und wurden zu Schanden«, was nicht gut in den Zusammenhang passt, da ja die Bestrafung erst erhofft wird. Lies mit LXX קָמַי יֵבֹשׁוּ. **30** Für רבים hat Hier. *populorum.* **31** Z u r R e c h t e n des Sängers steht Jahve als Helfer (110 5) anstatt des Anklägers, der dem Gegner zur Rechten stehn soll v. 6; vgl. den Wechsel der Präpositionen עַל und לְ. — שָׁפַט נֶפֶשׁ scheint hier die sonst nicht belegbare Bedeutung »zum Tode verurteilen« zu haben. LXX haben *τοῦ σῶσαι ἐκ τῶν διωκόντων* [leg. *δικαστῶν*] *τὴν ψυχήν μου*, Hier. *a iudicibus animam meam.* Syr. . . . . *a iudicibus animam eius.* Die Lesart מְשֹׁפְטִים (das משפטי' geschrieben sein konnte) ist aber nicht zu gebrauchen, da dies eine zu schwache Bezeichnung der Feinde wäre. Targ. bezeugt den mass. Text. Wellh.: מִמְּשֹׁפְטוֹ »vor seinem Widersacher« Job 9 15.

## *110. An den priesterlichen König.*

[1] Von David; ein Psalm.
So spricht Jahve zu meinem Herrn:
»Setze dich zu meiner Rechten,
»Auf dass ich deine Feinde lege
zum Schemel deiner Füsse.«

---

110

Ein göttliches Orakel verkündet dem im Psalm Gefeierten das Sitzen zur Rechten Jahves, willigen Gehorsam des Volks, priesterliche Würde mit der königlichen vereint und Sieg über die heidnischen Völker. Den Mittelpunkt bildet die Verbindung der priesterlichen Würde mit der königlichen. Fehlte v. 4, so würde das Lied auf jeden israelitischen König passen, von dem man beim Antritt seiner Regierung tapfere Taten erwartete. Ein König dagegen, der zugleich Priester gewesen wäre, ist, wenigstens in der älteren und mittleren israelitischen Geschichte nicht bekannt. Allerdings hat David, auf den Ewald den Psalm deutet, gelegentlich als Priester fungiert, vgl. II Sam 6 14. 17. 18, und seine Söhne waren Priester II Sam 8 18. Nirgends aber ist gesagt, dass er durch göttlichen Schwur zum Priester eingesetzt, und dass er es erst bei der II Sam 6 erzählten Einholung der Bundeslade wurde. Vielmehr hat er diese Funktionen als ein altes fürstliches Vorrecht ausgeübt. Noch weniger passen die Aussagen des Psalms auf Uzzia (de Wette), der einmal die alten priesterlichen Rechte des Königtums wieder geltend machen wollte, II Chr 26 16ff. Deswegen bezieht Hitzig den Psalm auf einen der Makkabäer, die in der Tat die weltliche Gewalt mit der priesterlichen Würde vereinten. Bestechend ist die Deutung auf Jonathan. Dieser wurde nach dem Tode seines Bruders Judas zum Führer (*ἄρχων καὶ ἡγούμενος* = נָשִׂיא) erwählt, um den Krieg gegen die Syrer zu führen, I Mak 9 30f. Später wurde er von Alexander Balas zum Hohenpriester ernannt und mit Purpur und Krone bekleidet. Als solcher sammelte er ein Heer und brachte viel Kriegsrüstung zusammen, I Mak 10 20f. Der Psalm würde, wenn diese Beziehung richtig, auf die Annahme des Pontifikats durch Jonathan gehn und im Jahre 151 v. Chr. gedichtet sein. Dass Jonathan nicht König sondern *Nasi* war, verschlägt nicht allzuviel, denn auch im Psalm ist der Königstitel nicht gebraucht. Auch verdient Beachtung, dass sich kein Hinweis auf davidische Abstammung des Gefeierten im Psalm findet. כֹּהֵן v. 4 kann zweifelsohne H o h e r priester bedeuten. Bei Jonathan wie bei dem im Psalm Gefeierten war die weltliche Gewalt das Primäre, die hohepriesterliche Würde das Hinzukommende. Als Hoherpriester endlich traf Jonathan seine kriegerischen Zurüstungen, vgl. im Psalm zu v. 5. S. auch noch ZATW 1901 S. 79f. Trotz alledem macht auch diese Deutung Schwierigkeit. Graetz hat richtig gesehn, dass nach dem unmissverständlichen Texte von v. 2 d i e a n g e r e d e t e P e r s ö n l i c h k e i t n o c h n i c h t F ü r s t w a r, s o n d e r n e s e r s t w e r d e n s o l l t e. Jonathan aber war bereits längere Zeit *Nasi*, als ihm die Hohepriesterwürde übertragen wurde. Auf seine Tätigkeit, die er als Hoherpriester entfalten würde, lassen sich aber die Aussagen von v. 1. 2 wegen der Vergleichung mit Melchisedek nicht beziehn. Das kraftvolle Scepter in der Hand des Gefeierten, das Jahve von Zion ausstrecken wird, ist nicht der Aaronstab, sondern das Fürstenscepter. — Cheyne endlich erblickt in dem Psalm eine Verherrlichung Simons, der durch die Vertreibung der Syrer aus der Acra im Jahre 142 das Werk der Befreiung Jerusalems vollendet hatte. Er meint, der Psalm (vgl. v. 4) rechtfertige den Volksbeschluss zu Gunsten Simons I Mak 14 41: *εὐδόκησαν οἱ Ἰουδαῖοι τοῦ εἶναι Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα.* Aber sollte der Dichter wirklich sein Thema einem vielleicht öffentlich aufgestellten Volksbeschluss entnommen und diesen sodann zu einem göttlichen Schwur umgestempelt haben? Zudem war bei Simon nicht einmal in dem Grade wie bei Jonathan das (Hohe)priestertum etwas Neues, zu der fürstlichen Würde

[2]Dein machtvolles Scepter
wird Jahve von Zion ausstrecken:
»Herrsche inmitten deiner Feinde«.

---

Hinzugekommenes, wie es im Psalm vorausgesetzt ist. Endlich erklärt Willrich (Juden und Griechen S. 70) I Mak 14 27—47 für eine Interpolation. — Der Einfall, dass die Anfangsbuchstaben von v. 1b—4 שמען ein Hinweis auf Simon seien, wird dadurch genügend widerlegt, dass man nach derselben Methode Alexander Jannaeus und seine Frau als Dichterpaar von Psalm 2 erweisen könnte; s. ZDMG 1903 S. 371f.

Zur Zeit Christi wurde der Psalm unwidersprochen auf den Messias gedeutet Mt 22 41ff. vgl. 26 23 Act 2 32ff. 5 31 7 55f. Röm 8 34 Eph 1 20 Kol 1 3 I Pt 3 22 Hbr 1 13 8 1 10 12ff. Apk 5 1. 7 3 21 I Kor 15 24ff. Hbr 5 5ff. 7 17—22. Dieser Deutung folgte bereits der, welcher dem Psalm die Überschrift »von David« gab, denn Davids Herr konnte nur der Messias sein. Noch Saadja und R. Obadja hielten an ihr fest, während die übrigen Rabbinen des Mittelalters und einige frühere sie nur im polemischen Interesse aufgegeben zu haben scheinen.

Ganz ähnlich wie der 110. Psalm wurde nun freilich der 45. von der ganzen alten Kirche und von der Synagoge messianisch gedeutet, und doch liess sich diese Deutung als die vom Dichter beabsichtigte nicht festhalten, obgleich es, ebenso wie bei 110, nicht gelang, die geschichtliche Persönlichkeit nachzuweisen, auf die der Psalm sich ursprünglich bezog. Aber bei 45 liess sich nur der Name des Königs nicht mehr konstatieren; bei 110 gagegen gelingt es nicht, in der Geschichte Israels überhaupt eine Persönlichkeit nachzuweisen, auf die der Psalm auch nur ganz zutreffen könnte. Sodann aber sind die Einwürfe, die bei 110 gegen die messianische Deutung geltend gemacht sind, nicht so unwiderleglich, wie bei 45. Am stärksten pflegt betont zu werden, dass ein gegenwärtiger König angeredet, nicht von einem zukünftigen geweissagt werde. Aber eine Weissagung soll der Psalm nach v. 1 (נְאֻם) und v. 2 jedenfalls sein, wenn auch die Erfüllung vielleicht als unmittelbar bevorstehend gedacht ist. Die Anrede an den künftigen Messias findet sich auch Jes 8 8. Dass der Messias ein Gegenstand der Psalmdichtung sein kann, beweist Ps 132 und die Psalmen Salomos 17. 18 6—10. Analogieen und Anknüpfungspunkte für das im Psalm gezeichnete Messiasbild fehlen im alten Testament nicht. Nach Jer 30 21 wird der zukünftige Herrscher Israels vor Jahve treten (wie sonst der Priester zum Altar, vgl. Graf ad. l.); und Zacharja 6 13 (vgl. 3 8) sieht in der Person des zukünftigen Messias die priesterliche Würde mit der königlichen vereint. In einer Zeit, in der das Ansehn des Priestertums immer mehr stieg, war es nur natürlich, dass die priesterliche Funktion in dem Bilde des Messias eine Stelle erhielt. Der Dichter des Psalms scheint sein Messiasbild in Anlehnung an Zacharja entworfen zu haben. Für späte Abfassungszeit spricht schon die Stellung mitten unter gleichfalls späten. Der Dichter hat Genesis 14 gelesen. יַלְדֻהוּת v. 3 ist ein spätes Wort; der Plural הַדְרֵי v. 3 (wenn richtig) vermutlich auch eine junge Bildung; עַל דִּבְרָתִי v. 4 ist die jüngere Form für עַל דְּבַר, vgl. Koh 3 18 7 14 8 2. Der kriegerische Ton des Psalms erklärt sich sehr gut aus der makkabäischen Zeit, in die auch der nahe verwandte Ps 2 mit Wahrscheinlichkeit verlegt wurde.

Metrum: v. 1. 2ab. 4bc. 5 Fünfer. v. 2c. 3a. 4a Dreier; v. 7 Doppeldreier; v. 3b Sechser; v. 6 Doppelvierer.

1 נאם יהוה, eigentlich: »das Orakel Jahves«, d. h. das, was Jahve dem Dichter zugeraunt hat, lautet folgendermassen. Durch diese feierliche Formel kennzeichnet sich der Dichter selbst als Prophet, der einer göttlichen Offenbarung gewürdigt ist. Der direkte Empfänger des Orakels ist nicht der als אֲדֹנִי Angeredete, sondern der Dichter, aber natürlich gilt das Orakel jenem. נְאֻם steht in seltenerer Weise am Anfang des Satzes, wie Jes 1 24 56 8 I Sam 2 30 Num 24 3f. 15f. II Sam 23 1 Prv 30 1. Den Inhalt des נאם bildet der ganze Psalm von שב לימיני an, zunächst jedoch bis v. 3 Ende. Er geht nach

[3]Dein Volk stellt sich dir willig an deinem Heerestage;
Auf heiligen ‘Bergen’ aus des Frührots Schoss taut dir deine Jugend.

---

v. 2 nicht auf schon vorhandene, sondern auf erst kommende Ereignisse. Noch sitzt der Angeredete nicht zur Rechten Jahves; noch waltet sein Scepter nicht in Zion, sondern es wird ihm verheissen, dass Jahve es von Zion ausstrecken wird, nämlich dadurch, dass er es ihm in die Hand gibt. — אֲדֹנִי wird gebraucht in der Anrede an Höherstehende, Gen 23 6 33 8 44 7; besonders in der Anrede an den König I Sam 22 12. Im Psalm ist es der Messias, den der Dichter mit dem Auge des Geistes als vor Gott gegenwärtig schaut. — שֵׁב לִימִינִי] Der Sitz zur Rechten des Königs ist der höchste Ehrenplatz I Reg 2 19. Zugleich gewährte er bestimmte Rechte. Bei den altarabischen Königen von Hira war der, dem der Sitz zur Rechten zukam, der *Ridf*, der Stellvertreter des Königs und hatte bei Kriegen Anspruch auf den vierten Teil der Beute; vgl. Rosem. und zahlreiche weitere Beispiele bei de Wette. Diesen Platz zur Rechten Jahves soll der im Psalm Gefeierte einnehmen; er wird dadurch als der Stellvertreter Jahves gekennzeichnet. Es geschieht dadurch, dass er den Thron in Jerusalem einnimmt. Dieser ist eigentlich der Thron Jahves I Chr 29 23. Der irdische König, der auf ihm sitzt, wird von Jahve גֶּבֶר עֲמִיתִי »der Mann, der mir der nächste ist« genannt, Zch 13 7. Somit wird der Gefeierte durch das שֵׁב לִימִינִי zu königlicher Würde erhoben. — Das letzte Versglied nennt den Erfolg des Thronens zur Rechten Jahves: die Feinde sollen dem Messias-König besiegt zu Füssen gelegt werden, so dass sie gleichsam der Schemel sind, auf den er tritt; vgl. Jos 10 24. 25 und die Abbildungen bei Riehm HbA[2] S. 889. Schwerlich will der mit עַד eingeführte Satz besagen, dass das Thronen zur Rechten aufhören soll, wenn die Feinde unterworfen sein werden (I Kor 15 24—28); עַד oder עַד אֲשֶׁר (112 8) bezeichnet nicht immer den zeitlichen Endpunkt, sondern mehrfach auch das Ziel einer Handlung und bedeutet dann *usque eo*, *adeo ut*, *dermassen*, *dergestalt dass*, wie das entsprechende arab. حَتَّى und syr. עדמא (vgl. Bernstein, Chrestom. Syr. S. 362), vgl. 112 8 Gen 28 15 Dtn 7 24. — Der gleich hier am Anfang des Psalms und dann wieder am Schluss stark hervortretende kriegerische Zug in dem Messiasbilde hat, abgesehn von Ps 2, eine Parallele an Psalt. Sal. 17 23ff.:

Blicke her, o Herr, und erwecke ihnen ihren König,
Den Sohn Davids, für die Zeit. die du weisst, o Gott,
Dass er herrsche über Israel, deinen Knecht.
Und gürte ihn mit Kraft,
Ungerechte Fürsten zu zermalmen,
Jerusalem von Heiden zu reinigen,
Die es zertreten mit Vernichtung,
In Weisheit, in Gerechtigkeit;
Sünder aus dem Erbe auszustossen,
Den Übermut von Sündern wie Töpfergeschirr zu zerbrechen;
Mit eisernem Scepter ihren ganzen Bestand zu zerschmettern;
Gesetzlose Heiden durch das Wort seines Mundes zu vernichten,
Dass bei seinem Drohn die Heiden vor seinem Antlitz fliehn;
Und Sünder zu strafen wegen ihrer Gesinnung.

2 Obwohl in 2a der Dichter, nicht Jahve, den zukünftigen König apostrophiert, gehören doch auch diese Worte mit zu dem Orakel. — In מַטֵּה עֻזְּךָ geht das Suffix wie in v. 3 בְּיוֹם חֵילֶךָ auf den zusammengesetzten Begriff »Machtscepter«, vgl. Jer 48 17 Ez 19 14; es ist gemeint das machtvolle königliche Scepter, welches das Symbol der Herrschaft ist. Das Ausstrecken des Scepters ist Emblem des Strafvollzuges, vgl. Jes 10 26. 24. Das Scepter ist hier nicht als Hirtenstab, sondern als Werkzeug des Schlagens gedacht. Jahve aber reckt das Scepter aus, weil er selbst der Arm des Königs sein will. — In

[4]Geschworen hat Jahve, er bereut es nicht:
»Du bist ein Priester ewiglich
nach Melchisedeks Weise«.

---

2b redet wieder Jahve, der mit diesen Worten seinem Stellvertreter die dauernde Herrschaft sichert. Auch wenn Feinde den König von allen Seiten umgeben, soll er doch siegreich und kraftvoll die Herrschaft über sie ausüben. Der Ausdruck בקרב איביך macht es wahrscheinlich, dass es zur Zeit des Dichters für Israel hiess: »Feinde ringsum«, und dass der Dichter es auch für die messianische Zeit nicht anders erwartete. **3** Die Erwähnung der drohenden Feinde leitet auf den Gedanken, dass das Volk sich seinem zukünftigen Könige willig zum Kampf stellen wird, wie etwa zur Zeit Deboras, Jdc $5_{2.\,9}$. — נְדָבֹת ist emphatisches Prädikat (G-K 141 c) und stärker als מִתְנַדְּבִים; das Volk ist ganz Freiwilligkeit, vgl. $109_4$. Auch der Plural statt des Singulars נְדָבָה dient dazu, den Begriff noch zu verstärken, vgl. $68_{10}$ $49_4$. Dass es sich nicht um freiwillige Opfer des Volks an den König, sondern um willige Heeresfolge handelt, zeigt das folgende ביום חילך, d. i. an dem Tage, an welchem das Heer zum Kampf geführt wird. — 3b Der Gedanke der ersten Vershälfte wird unter einem Bilde wiederholt und weiter ausgemalt. Subjekt ist hier טל ילדתך; als Prädikat ergänzt sich aus 3a leicht: »fällt dir zu«. Der aus dem Schoss der Morgenröte geborene Tau ist Hos $14_6$ Jes $26_{19}$ ein Bild der belebenden Frische. Im Psalm, wo die zum Kriegszug herbeiströmende junge Mannschaft selbst Tau genannt wird, ist das tertium comparationis wohl noch mehr die zahllose Menge, Mch $5_6$. Nach der überlieferten von LXX Aq. Theod. Quinta, Syr. Targ. bestätigten Lesart בְּהַדְרֵי erscheint das Heer in heiligem Schmuck. Jedoch bietet diese Lesart grosse Schwierigkeiten. הַדְרַת קֹדֶשׁ ist sonst die Priesterkleidung, $96_9$ I Chr $16_{29}$ II Chr $20_{21}$, mit der auch die anbetenden Engel bekleidet gedacht sind, $29_2$. Wäre es nun auch möglich, dass der Dichter die blinkende Waffenrüstung des messianischen Heeres als heiligen Schmuck bezeichnet hätte, so ist doch der Plural von הָדָר ganz singulär und kaum erklärlich. Daher wird trotz der schwächeren Bezeugung mit Sym. Hier. und vielen Cod. und Edit. nach $87_1$ בְּהַרְרֵי קדש zu lesen sein. Die heiligen Berge sind entweder die Jerusalems ($87_1$) oder des heil. Landes. Der Tau auf Bergen wie $133_3$. — מִשְׁחָר für שַׁחַר nur hier. Zu der Personifikation vgl. Job $3_9$ $38_{12.\,13}$. — יַלְדוּת, ein junges Wort, Koh $11_9$f., bedeutet sonst die Jugendzeit, hier als Konkretum die junge Mannschaft. Es ist ein Genetiv der Apposition zu טַל. Übrigens stand der Text von 3b in alter Zeit nicht fest. Die meisten Übersetzungen lasen מִשַּׁחַר, und Origenes transskribierte *μεσσααρ*; LXX lassen לך טל aus und sprachen יְלִדְתִּיךָ aus (*πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε*), vgl. JprTh 1882, 656. **4** Der König soll zugleich Priester sein, wie jener alte Priesterkönig Melchisedek Gen $14_{18}$. Dies ist ein unabänderlicher göttlicher Beschluss. נִשְׁבַּע entspricht dem נְאֻם v. 1, ist aber ein noch stärkerer Ausdruck, und erhält zudem noch ein besonderes Gewicht durch das hinzugefügte וְלֹא יִנָּחֵם. Die mit der königlichen Würde verbundene priesterliche ist demnach der Schwerpunkt, auf den der Dichter den Nachdruck legt. Dabei ist es freilich auffallend, dass im weiteren Verlauf des Psalms scheinbar nicht die priesterliche, sondern nur die königliche Tätigkeit des Gefeierten ausgemalt wird; doch s. unten zu v. 5. — לעולם kann nach I Mak $14_{41}$ bedeuten: »für immer« im Sinne einer relativ langen Zeit, deren Endpunkt aber doch abzusehn ist. Wenn aber der Psalm richtig auf den Messias gedeutet ist, so ist vielmehr Jes $9_6$ als Parallele heranzuziehn. Das Priestertum des messianischen Königs soll überhaupt kein Ende nehmen. — על דברתי] LXX *κατὰ τὴν τάξιν*, Hier. *secundum ordinem*; vgl. Hbr $7_{15}$ *κατὰ τὴν ὁμοιότητα*. Wegen des Chireq compaginis vgl. G-K 90 l. Das Priestertum nach der Weise Melchisedeks kann nach Gen 14 nur ein solches sein, das zugleich die königliche Würde mit umfasst. Der Gefeierte soll beides in einer Person sein, König und Priester. Worauf sich seine priesterliche Tätigkeit beziehn wird, sagt der Dichter nicht; es kommt ihm nur darauf an, dass die beiden höchsten Würden, die es in Israel

5Der Herr zu deiner Rechten
zerschmettert Könige am Tage seines Zorns.
6Er wird Gericht halten unter den Völkern, erfüllend mit Leichen,
zerschmetternd das Haupt auf weitem Gefild.
7Aus dem Bache wird er trinken auf dem Wege;
darum wird er das Haupt erheben.

---

gab, in der messianischen Zeit nicht mehr auf zwei Personen verteilt, sondern in einer einzigen vereinigt sein sollen. Als Anknüpfungspunkt für diesen Gedanken wird dem Dichter die Weissagung Zch 6 12. 13 gedient haben, wo nur übersetzt werden kann: »und er (der Zemach) wird Priester sein auf seinem Throne«, nicht: »und es wird (ausser dem Zemach) ein Priester (vorhanden) sein auf seinem Throne«; s. Köhler ad. l. **5** Die Schilderung der kriegerischen Tätigkeit des Messias wird wieder aufgenommen. Wenn zwischen v. 4 und 5 ein Zusammenhang bestehn, und v. 4 nicht völlig abgerissen dastehn soll, muss man annehmen, dass der König als Priester das Heer in den Kampf gegen die Feinde führen wird. So geschah es tatsächlich in makkabäischer Zeit, und nach diesen ihm bekannten Verhältnissen wird der Dichter sein Messiasbild gezeichnet haben. Er erwartet, dass der siegreiche König der Zukunft, wie seine heldenmütigen makkabäischen Zeitgenossen, das Heer als Priester anführen wird. — אֲדֹנָי ist nicht, wie Ältere annahmen, der Messias, sondern, wie überall, Jahve, wie auch 17 Codd. Kennicott יְהוָה statt אֲדֹנָי lesen. Jahve steht im Kampf schützend zur Rechten (16 8 121 5) des Königs, während er auf dem Throne links von ihm sass v. 2. — מָחַץ fassen die Alten als Präteritum auf *(percussit)*. Aber das Imperfekt ידין v. 6, das augenscheinlich die Schilderung von v. 5 fortsetzt, zeigt, dass es Perf. propheticum ist; der Sänger sieht prophetisch die feindlichen Könige bereits zerschmettert und das Feld mit Leichen angefüllt. — Der Zornestag ist der Tag, an dem Jahve durch seinen Schützling über die heidnischen Könige und Völker Gericht halten wird, vgl. 2 5. 12 Jes 13 9. 13. — מלכים ohne Artikel, d. i. Leute, wie hoch sie auch gestellt sein mögen. **6** Subjekt zu יָדִין scheint nach v. 5 Jahve zu sein. Da aber die Aussagen v. 7 nur auf den König passen, so kann auch v. 6 schon von ihm die Rede sein. Gegen Schluss des Psalms verlässt der Dichter die Form der Anrede und spricht von seinem Helden als einem dritten. Das Gericht, das der zweite Melchisedek hält, ist hier ein Strafgericht über die Israel bedrängenden Völker. — בַּ in בגוים deutet an, dass die Völker, von ihm beschieden, um ihn versammelt sind. — מָלֵא fassen alle Alten transitiv. Wellh. vokalisiert מִלֵּא. Als Objekt wird mit Targ. ארץ רבה aus dem Folgenden zu entnehmen sein. גְוִיּוֹת ist zweiter Akkus., welcher angibt, womit angefüllt wird, G-K 117 cc. Aq. Sym. Hier. *(implebit valles)* lasen גֵּאָיוֹת. Die Perfekta מָלֵא und מָחַץ gegenüber dem Imperf. יָדִין sind als verbale Umstandssätze aufzufassen, vgl. G-K 156 d. — Zu מחץ ראש vgl. Hab 3 13 Ps 68 22. ראש bezeichnet nach diesen Stellen nicht den Führer des feindlichen Heeres, sondern das Haupt jedes Einzelnen, der sich dem Helden auf dem Blachfeld zum Kampf stellt. על ארץ רבה gehört hiernach nicht zu ראש, in welchem Falle es לארץ רבה heissen müsste (Num 1 4), sondern zu מחץ, vgl. Hier. *in terra multa*. An die Hauptstadt der Ammoniter *Rabbah* (so schon Rabbinen) ist nicht zu denken, da diese keine אֶרֶץ war. **7** Die Schlacht, die der Dichter prophetisch geschaut hat, sieht er schon beendet. Aber obgleich die Feinde geschlagen sind, und obgleich der Held durch den Kampf ermüdet ist, stärkt er sich doch durch den erfrischenden Trank (36 9 Jer 31 9 II Sam 23 15) zur Verfolgung, um sie völlig zu vernichten. — בַּדֶּרֶךְ zieht die Akzentuation richtig nicht zu מִנַּחַל, sondern zu יִשְׁתֶּה; auf dem Wege, d. i. auf der Verfolgung wird der Held trinken, und zwar aus dem ersten besten Bach, vgl. Jdc 7 5. 6. — 7 b על כן bezieht sich nicht ausschliesslich auf den erquickenden Wassertrank, sondern auf die ganzen v. 5—7 geschilderten Vorgänge. Als triumphierender Sieger über alle seine Feinde schreitet der Priester-König erhobenen

## *111. Preis Jahves.*

1 Halleluja
א Ich will Jahve von ganzem Herzen preisen
ב in der Frommen Kreis und Gemeinde.
2 ג Gross sind die Werke Jahves,
ד durchforschenswert für alle, die sie lieben.
3 ה Hoheit und Pracht ist sein Tun,
ו und seine Gerechtigkeit besteht für ewig.
4 ז Er hat ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet;
ח barmherzig und gnädig ist Jahve.

---

Hauptes einher. — Der Schluss des Psalms hat etwas Abruptes, weswegen mehrere Ausleger annehmen, dass etwas ausgefallen ist.

### 111 und 112

Diese beiden Psalmen bilden ein eng zusammengehöriges Paar. Während der erste Jahves Herrlichkeit schildert, die in der Geschichte seines Volks zu Tage tritt, preist der zweite das Glück des Frommen in der Weise, dass die Prädikate, die Ps 111 von Jahve ausgesagt waren, im 112. mit sinniger Umbiegung des Sinnes auf den Frommen angewandt werden; vgl. $112_{1}$ mit $111_{2}$. $112_{3}$ mit $111_{3}$. $112_{4}$ mit $111_{4}$. $112_{5b}$ mit $111_{7a}$. $112_{6b}$ mit $111_{4a.10c}$. $112_{8a}$ mit $111_{8a}$. $112_{9a}$ mit $111_{5a}$. Die enge Zusammengehörigkeit tritt ausserdem am Schluss von 111 und am Anfang von 112 zu Tage. Der Schlussgedanke von 111, dass die Furcht Jahves der Weisheit Erstes ist, wird in 112 tatsächlich zum Anfang und zum Thema gemacht. Endlich ist die formelle Anordnung in beiden Psalmen völlig gleich. Sie ist aphabetisch gehalten, und zwar so, dass die einzelnen Versglieder in ihren Anfangsbuchstaben der Reihenfolge des Alphabets folgen; jeder Vers enthält zwei Glieder, nur auf die beiden letzten Verse kommen in beiden Psalmen je drei Glieder. Nach alle diesem kann es nicht zweifelhaft sein, dass 112 im Hinblick auf 111 gedichtet ist und ein Gegenstück zu diesem Psalm bilden soll. Ob der Dichter in beiden Psalmen derselbe ist, bleibt trotzdem ungewiss.

In der ursprünglichen LXX hatten beide Psalmen die Überschrift *τῆς ἐπιστροφῆς Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*, worin die richtige Wahrnehmung zum Ausdruck gekommen ist, dass sie der nachexilischen Zeit angehören. Sie sind abhängig von anderen Psalmen und von den Proverbien. Wie lange nach dem Exil sie entstanden sind, lässt sich nicht mehr ausmachen.

Metrum: (in beiden Psalmen) Doppeldreier; v. 9c. 10c Dreier.

### 111

1 Halleluja ist hier wie $112_{1}$ ein für liturgische Zwecke später hinzugefügtes Responsorium. Dass es nicht ursprünglich zum Psalm gehört, folgt daraus, dass es ausserhalb der alphabetischen Ordnung steht. — ישרים sind die Israeliten, Num $23_{10}$. Aber das Fehlen des Artikels deutet an, dass nicht alle Israeliten zu den Frommen gehören; der Sänger mit seinen Gesinnungsgenossen bildet eine ecclesiola in ecclesia. — וְעֵדָה dichterisch frei für וַעֲדָתָם. 2 דרושים übersetzt Hier. gut *exquirenda*; die Werke Jahves, d. i. seine Taten für sein Volk v. 6, verdienen es, dass man sich liebevoll in sie versenkt; vgl. G-K 116e, wo jedoch das Qal mit Unrecht von diesem Gebrauch ausgenommen ist. — חֶפְצֵיהֶם halten LXX Hier. (*in cunctis voluntatibus suis*) für einen Plural des Substantivs חֵפֶץ, I Reg $9_{11}$, was keinen klaren Gedanken gewährt. Sym. *ἐν πάσῃ τῇ χρείᾳ αὐτῶν* sprach das Wort als Sing. aus. Einfacher und natürlicher sehn Aq. Syr. Targ. (*omnibus qui complacuerunt sibi in eis*) es als einen Plural von dem Adjektiv חָפֵץ an, worauf auch die Nachbildung $112_{1}$ חָפֵץ hinweist. Von חֲפֵצִים kann der stat. constr. neben חֲפֵצֵי auch חֶפְצֵי lauten, wie שִׂמְחֵי Jes $24_{7}$ neben שְׂמֵחֵי Ps $35_{26}$. 4 Bar Hebr. erklärt: durch

5 ט Er hat Nahrung gegeben denen, die ihn fürchten,
י für ewig gedenkt er seines Bundes.
6 כ Seiner Taten Macht hat er seinem Volk kund getan,
ל indem er ihnen Völker als Erbe gab.
7 מ Seiner Hände Tun ist Treue und Recht,
נ zuverlässig sind alle seine Befehle,
8 ס Gestützt für immer und ewig,
ע vollzogen getreulich und redlich.
9 פ Er hat seinem Volk Erlösung gesandt,
צ für ewig seinen Bund bestellt,
ק Heilig und furchtbar ist sein Name.
10 ר Der Weisheit Erstes ist die Furcht Jahves,
ש heilsame Einsicht allen, die sie üben;
ת Sein Preis bleibt ewig bestehn.

## *112. Segen des Gerechten.*

1 Halleluja.
א Glücklich der Mann, der Jahve fürchtet,
ב seine Gebote innig liebt.
2 ג Ein Recke im Lande wird sein Same sein;
ד der Frommen Geschlecht wird gesegnet.

---

jüngst vollbrachte Wunder hat er uns an die der Vorzeit erinnert. Andere finden hier einen speziellen Hinweis auf das Passah, das Ex 12 14 als זִכָּרוֹן an das in Ägypten Erlebte bezeichnet wird. Einfacher ist es, an die in Israel fortlebende Tradition zu denken, 78 3. **5** טֶרֶף Nahrung, wie Prv 31 5; der Ausdruck wurde gewählt, weil der Dichter ein mit ט beginnendes Wort gebrauchte. 5b ist Umstandssatz G-K 156 d. Sym. *μνημονεύων αἰωνίου συνθήκης αὐτοῦ.* **6** גוים ist Genetiv der Apposition, vgl. 2 8. Der Dichter denkt an die Eroberung des gelobten Landes unter Josua. **7** Treue, insofern die Taten Erfüllung der gegebenen Verheissungen sind; Recht, sofern die Israel ausgelieferten Völker durch ihre Gottlosigkeit das Einschreiten Jahves provoziert hatten, vgl. Dtn 9 5. — פקודיו sind hier die Anordnungen, die Jahve als Weltregierer trifft, und für deren Vollzug er sorgt v. 8. **8** Gestützt d. i. unwandelbar feststehend (Hier. *firmata*). Die göttlichen Anordnungen in Bezug auf die Geschicke der Völker stehn unwandelbar fest und werden unter allen Umständen vollzogen. — Die Texteslesart וְיָשָׁר müsste ein adverbieller Akkusativ zu עשׂוים sein. Viel einfacher und natürlicher liest man nach 25 21 mit den Alten (LXX Hier. Syr. Targ.) וָיֹשֶׁר. **9** Die Erlösung ist nicht auf die aus Ägypten beschränkt. — Die Prädikate der Heiligkeit und Furchtbarkeit beziehn sich auf Jahves Verhalten gegenüber Israel einerseits, gegenüber dessen Feinden anderseits. **10** a Ein Spruch aus Prv 1 7 9 10, vgl. Job 28 28. Erstes = Bestes. 10b שׂכל טוב ist zweites Prädikat zu יראת יהוה. — Das Suffix in עשׂיהם kann schon deswegen nicht auf פקודיו v. 7 gehn, weil dies Wort die göttlichen Anordnungen in Bezug auf die Völkergeschichte bezeichnete, nicht die einzelnen Gebote des Gesetzes. Das Suffix bezieht sich vielmehr auf Weisheit und Gottesfurcht. Beispiel für Maskulin-Suffixe, die sich auf weibliche Substantive beziehn, sind zahlreich, s. G-K 135 o. LXX Hier. Syr. übersetzen *qui faciunt eam.* — Das Suffix in תהלתו bezieht sich auf Jahve, vgl. 3 b.

112

Vgl. die Vorbemerkungen zu 111. — »Der Schluss von 111 (ראשית וגו) wird im Anfang von 112 אשרי וגו weiter fortgeführt« (Graetz).

**1** חָפֵץ ist Aufnahme von חפציהם 111 2 und bestätigt somit die dort gegebene Erklärung. **2** גבור bezieht sich hier nicht auf kriegerische Eigenschaften, sondern bezeichnet die männliche Tüchtigkeit im allgemeinen und die mit ihr verbundene angesehene

3 ג Fülle und Reichtum ist in seinem Hause,
ו und seine Gerechtigkeit besteht für ewig.
4 ז Als ein Licht geht er im Dunkel den Frommen auf,
ח ein barmherziger und gnädiger und gerechter.
5 ט Wohl geht's dem Mann, der Barmherzigkeit übt und leiht,
י der seine Angelegenheit auf Recht stützt;
6 כ Denn er wird auf ewig nicht wanken,
ל in ewigem Gedächtnis bleibt der Gerechte.
7 מ Vor schlimmer Botschaft fürchtet er sich nicht;
נ sein Herz ist getrost in Jahve, vertrauend.
8 ס Sein Herz ist fest, er fürchtet sich nicht,
ע bis er seine Lust an seinen Feinden sieht.
9 פ Er hat ausgestreut, den Armen gegeben;
צ seine Gerechtigkeit besteht für ewig,
ק Sein Horn ragt hoch in Ehren.
10 ר Der Gottlose sieht's und ärgert sich,
ש knirscht mit den Zähnen und vergeht;
ת Der Gottlosen Wunsch wird zunichte.

---

Stellung, wie Rt $2_{1}$ I Sam $9_{1}$ II Reg $15_{20}$. — Zu **2**b vgl. Jes $65_{23}$. ישרים ist Genetiv der Apposition. **3**a entspricht $111_{3a}$; 3b ist identisch mit $111_{3b}$, aber mit anderer Bedeutung des Wortes צדקה. Ein unbekannter Übersetzer gibt es $112_{3}$ mit *ἐλεημοσύνη* wieder, was zu eng ist. Nach dem Parallelgliede ist an ein erworbenes Gut, nicht an eine Eigenschaft zu denken. Wie Ez $18_{20}$ ist צדקה v. 3 und v. 9 fast identisch mit Verdienst, so Targ. זכותיה *meritum eius*; vgl. Weber, Altsynagog. Theol. S. 280 ff. **4** Da der Psalm im Gegensatz zu **111** nicht Jahves Lob verkündet, sondern das des Frommen, so müssen die Aussagen auch dieses Verses auf den letzteren bezogen werden. Der Dichter wendet Ausdrücke, die sonst von Gott gebraucht werden, ebenso wie 3b auf den Frommen an, was Hengstenberg nicht unzutreffend als »heilige Parodie« bezeichnet. Dem ersten Gliede liegen die Stellen $97_{11}$ Jes $58_{10}$ zu Grunde, aber so, dass das, was dort von Jahve gesagt ist, hier auf den Frommen übertragen ist. Die gewöhnliche Erklärung, nach welcher Jahve als Licht für die Frommen bezeichnet wäre, und die Ausdrücke חנון וגו׳ den Inhalt von אור entfalteten, scheitert schon daran, dass der Dichter nicht, wie sonst überall im Psalm, den Singular לַיָּשָׁר gebraucht; v. 2 war der Plural wegen דור unvermeidlich. יְשָׁרִים steht parallel den אֶבְיוֹנִים v. 9. Endlich wird v. 5 mit dem Worte חוֹנֵן deutlich der v. 4 auf den Frommen angewandte Ausdruck חַנּוּן erläutert. Subjekt zu זָרַח ist der im Psalm glücklich Gepriesene; אור ist Apposition zu diesem Subjekt; vielleicht ist es Glosse (Sievers streicht בחשך). **5** Nach $37_{21}$. — טוב איש kann nicht bedeuten *bonus vir* (Sym. Hier. Targ.), da das איש טוב heissen müsste. טוב ist vielmehr = אשרי v. 1 Jes $3_{10}$. — Da der, welcher aus Barmherzigkeit leiht, nicht vor Gericht gezogen wird, so kann 5b nicht heissen: »er wird seine Sache im Gericht behaupten«; auch würde man in diesem Falle erwarten בַּמִּשְׁפָּט mit Artikel. Das Imperf. tritt vielmehr an Stelle des Partizipiums und setzt die Beschreibung des Frommen fort, vgl. G-K 116 x. Richtig Sym. *οἰκονομῶν τὰ πράγματα αὐτοῦ μετὰ κρίσεως*, vgl. Targ. כהלכתא = *secundum ius* und Luthers treffende Übersetzung. Das Glied entspricht $111_{7a}$ und will besagen, dass der Fromme kein עֹשֵׁק ist. **6** כִּי begründet oder erläutert das טוב in v. 5. — 6b entspricht $111_{4a}$. Auch der Gerechte stiftet sich durch seine Taten ein ewiges Gedächtniss, vgl. Prv $10_{7}$. צדיק scheint Glosse zu sein. — Zu **7**b und **8**a vgl. Jes $26_{3}$. In 7b scheint בטוח Glosse zu sein. **8** Über den Gebrauch von עַד אֲשֶׁר vgl. $110_{1}$. Der Gerechte weiss sicher, dass der Zeitpunkt noch einmal eintreten wird, wo er sich an der Bestrafung seiner Feinde weidet. **9** פִּזַּר von reichlichem Spenden von Wohltaten wie Prv $11_{24}$. — צדקתו in demselben Sinne wie v. 3. — **9**c ist eine Entlehnung aus I Sam $2_{1}$.

## 113. *Jahve erhöht die Niedrigen.*

1 Halleluja.
Lobet, ihr Knechte Jahves,
lobet den Namen Jahves.
2 Der Name Jahves sei gepriesen
von nun an bis in Ewigkeit;
3 Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang
sei Jahves Name gelobt.
4 Erhaben über alle Völker ist Jahve,
den Himmel überragt seine Herrlichkeit.
5 Wer ist wie Jahve, unser Gott,
der in der Höhe thront,
6 Der in die Tiefe schaut
im Himmel und auf Erden?
7 Der aus dem Staub den Niedrigen erhebt
und aus dem Kot den Armen erhöht,
8 Um [ihn] zu setzen neben Fürsten,
neben Fürsten seines Volks?

---

**10** Die Schlussworte des Psalms sind ebenso wie seine Anfangsworte eine Nachbildung von Ps 1.

### 113

Der Sänger fordert auf zum Lobe Jahves zu allen Zeiten und an allen Orten. Preiswürdig ist er wegen seiner Erhabenheit wie wegen seiner Herablassung. Diese letztere erfährt Israel, das in den Staub getretene und wieder erhöhte, das kinderlose, und zur fröhlichen Mutter gewordene.

Da v. 9 ein Zitat aus Deuterojesaias ist, so muss der Psalm der nachexilischen Zeit angehören. v. 3 hat eine Parallele an Maleachi 1 11.

Metrum: Doppeldreier; v. 5. 6 Fünfer.

113 bis 118 bilden in der jüdischen Liturgie das sogenannte Hallel, das am Neumond, der Tempelweihe und den drei Wallfahrtsfesten, Passah, Wochenfest und Laubhüttenfest gesungen wird. 113 und 114 werden beim Passah vor dem Mahl, 115—118 nach beendetem Mahle gesungen. Die Sitte wird im Talmud Pesachim 117 erwähnt, und Mt 26 30 *καὶ ὑμνήσαντες* bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Hallel. S. Buxtorf, Lexicon Chald. 612ff., wo auch über den Unterschied des einfachen Hallel von dem grossen (118—137 oder 120—137) gehandelt wird. Vgl. auch ZATW 1900 S. 126ff.

**3** Der Sänger denkt nicht bloss an die in aller Welt zerstreut lebenden Israeliten, sondern auch an die Heiden, von denen der Name Jahves ebenfalls gepriesen werden soll, weil er nach v. 4 auch ihr Herrscher ist, vgl. 99 2. **4** עַל ist hier nicht, wie 8 2 »am Himmel«, sondern nach dem Parallelismus »über den Himmel hinaus««, d. i. höher als der Himmel. — Über die bedeutungslos gewordenen Reste alter Kasusendungen in v. 5—9 vgl. G-K 90k. Nirgend im alten Testament treten sie so gehäuft auf, wie hier; sie sind als künstlicher Archaismus anzusehn. **5** Wer, nämlich unter den Göttern. — Über die Verbindung המַּגְבִּיהִי לָשָׁבֶת und analog v. 6, worin לְ das Objekt einführt (eigentlich: »der hoch macht das Thronen«) s. G-K 114m. **6** Der Vers leitet zu dem Grundgedanken der folgenden Verse 7—9 über. Obgleich Jahve so hoch thront, übersieht er doch den Elenden im Staube nicht. Derselbe Gedanke 138 6 Jes 57 15. — בשמים ובארץ wird am natürlichsten mit לִרְאוֹת verbunden; der Gesichtskreis Jahves umspannt Himmel und Erde. **7** und **8** a ein Zitat aus I Sam 2 8. — Zu v. **8** vgl. Job 36 7. — Zu לְהוֹשִׁיבִי muss, wenn der Text richtig ist, aus v. 7 דָּל und אֶבְיוֹן als Objekt ergänzt werden, vgl. LXX Hier. *ut eum sedere faciat.* Da aber der Niedrige und Arme ebenso wie die Un-

9 Der die von unfruchtbarem Hause
als Mutter der Kinder fröhlich wohnen lässt! Halleluja.

### *114. Israels Auszug aus Agypten.*

1 Als Israel aus Ägypten zog,
Jakobs Haus aus stammelndem Volk,
2 Da wurde Juda sein Heiligtum,
Israel seine Herrschaft.
3 Das Meer sah [ihn] und floh,
der Jordan strömte zurück,
4 Die Berge sprangen wie Böcke,
die Hügel wie Lämmer.

---

fruchtbare v. 9 im Grunde nur die Gemeinde bezeichnet (vgl. zu v. 9), so ist es freilich auffallend, dass »der Arme« wohnen soll »bei Fürsten seines Volks«. Vielleicht schrieb der Dichter statt נְדִיבֵי wieder נְדִיבִים, so dass die poetische Form der Anadiplosis, wie 120ff., vorliegt. Auf diese Weise ist dann in עַמּוֹ das jetzt fehlende Objekt zu להושיבי gewonnen. **9** Die Erwähnung der Unfruchtbaren ist ebenfalls herbeigeführt durch I Sam $2_{5}$; damit aber ist verknüpft eine Erinnerung an Jes $54_{1}$ (vgl. $66_{8}$), wo die Unfruchtbare Bild Zions ist. Richtig umschreibt Targ. עקרת des Psalms: »die Gemeinde Israels, welche einer Unfruchtbaren gleicht«. מושיבי heisst dann: er macht, dass sie einen Wohnsitz hat und nicht heimatlos umherirren muss. עֲקֶרֶת הַבַּיִת ist soviel wie אֲשֶׁר בֵּיתָהּ עָקָר. Der stat. constr. nach G-K 128f. — In אֵם הַבָּנִים geht der Artikel nicht auch auf das Nomen regens, G-K 127e. הַבָּנִים ist determiniert, weil die bestimmten Kinder dieser Mutter gemeint sind (Hitzig), nämlich die Israeliten und die sich ihnen anschliessenden Heiden; vgl. Targ.: »reich an Scharen, wie eine Mutter, die sich ihrer Söhne freut«. — הללויה ziehn LXX zu 114.

114

Der Auszug aus Ägypten war die Geburtsstunde der Gottesherrschaft in Israel. Meer und Berge feierten diesen heiligen Augenblick, denn auch sie müssen die Allmacht Jahves, der seinem Volk alles dienstbar macht, preisend verkünden. — In lyrischem Schwung und dramatischer Lebendigkeit feiert der Psalm das Ereignis, dessen Erinnerung das Passah gilt. Sein Inhalt schliesst sich an den Schluss des vorhergehenden an, und die Vorliebe für alte Kasusendungen in v. 8 legt die Vermutung nahe, dass beide von einem und demselben Dichter stammen. — Über diesen Psalm bei den Mandäern vgl. de Lagarde in Gött. gel. Anz. 1890 S. 101ff.

Metrum: Doppeldreier.

**1** LXX ziehn הללויה von $113_{9}$ hierher. — לֹעֵז LXX Hier. *βαρβάρου*, Aq. *ἑτερογλώσσου*. Die beiden Prädikate des barbarischen und fremdsprachlichen sind nach der Anschauung der Alten und unserer Volkskreise eng mit einander verknüpft. Auch לֹעֵז enthält beides. **2** Der Vers geht zurück auf Ex $19_{6}$ גּוֹי קָדוֹשׁ. »Sein Heiligtum« ist das von der Welt abgesonderte und Jahve zugeeignete Volk, vgl. Jer $2_{3}$. Juda, durch Israel erklärt, ist das Volk, daher als Feminin konstruiert, vgl. Ausdrücke wie בַּת עַמִּי Jes $22_{4}$. Die Voranstellung von Juda erklärt Delitzsch daraus, dass Jahve in diesem Stamm sein Heiligtum aufrichtete. Wahrscheinlicher ist der Grund der, dass zu Zeiten des Dichters nur Juda existierte. — Der Plural ממשלותיו ist wohl nach Analogie der Herrschaftsplurale (G-K 124a) gebildet, aber eigentümlich, weil schon der Singular ein Abstraktum ist. Da auch das Metrum nicht ohne Anstoss ist, darf man vielleicht vermuten, dass der Dichter beabsichtigte מֶמְשֶׁלֶת יהוה (יו Abkürzung von יהוה). Das Pronomen 2a vor dem Eigennamen, auf den es sich bezieht (2b) wie $87_{1.2}$. **3** Das Zurückweichen des roten Meers und des Jordan (Ex $14_{21}$ Jos $3_{14-16}$) erscheint hier als Aus-

5 Was ist dir, Meer, dass du fliehst,
du Jordan, dass du zurückströmst?
6 Ihr Berge, dass ihr springt wie Böcke,
ihr Hügel wie Lämmer?
7 Vor dem Herrn erbebe, Erde,
vor dem Gott Jakobs,
8 Der den Fels zum Wasserteich verwandelt,
den Kiesel zur Wasserquelle.

### *115. Dem wahren Gott die Ehre.*

1 Nicht uns, Jahve, nicht uns,
sondern deinem Namen gib Ehre,
Um deiner Huld ʿundʾ um deiner Treue willen.
2 Warum sollen die Heiden sagen:
»wo ist doch ihr Gott«?
3 Aber unser Gott ist im Himmel;
alles was er will, tut er.

---

druck des Schreckens vor dem Anblick des gewaltigen Gottes Israels, $77_{17}$. Nach dieser Stelle ist als Objekt zu רָאָה Jahve hinzuzudenken. — יסב ist Aorist. **4** Dies bezieht sich auf das Erzittern des Sinai Ex $19_{18}$, vgl. Ps $68_{9}$ Jdc $5_{5}$. Die Ausdrücke aus $29_{6}$. **7** Anstatt eine Antwort des Meeres und der Berge abzuwarten, gibt der Dichter vielmehr seine Zustimmung zu ihrem Tun als einem wohlbegründeten zu erkennen; Jahves Tun ist so gewaltig, dass sie allen Grund haben, vor ihm zu erzittern. Die Übersetzung der Alten (mit Ausnahme des Targ.) *contremiscit* u. ä. verwischt die dichterische Schönheit. **8** S. Ex $17_{6}$ Num $20_{8.11}$. Die Ausdrücke aus Jes $41_{18}$ Dtn $8_{15}$. — Die beiden Wunder werden erwähnt, weil sie ein besonders schlagender Beweis der Macht Jahves auch über die Natur sind, die deswegen vor ihm zittern soll. Wegen der alten Kasusendungen s. zu $113_{5}$. — Für למעינו haben LXX Hier. Syr. *in fontes*; da sie aber auch vorher *silices* und *paludes* haben, ist die Annahme, sie hätten לְמַעְיְנֵי gelesen, unstatthaft.

## 115

Israel, von den Heiden schwer bedrängt, bittet Jahve, um seiner selbst willen seinem Volk zu helfen und das Heidentum nicht triumphieren zu lassen. Die Bitte schlägt sofort in freudige Gewissheit um, denn Jahve ist der Gott des Himmels, den Göttern der Heiden aber, welche Menschenwerk sind, fehlt die Kraft, ihren Dienern den Sieg zu verleihn. Darum auf Jahve vertraut! Er wird der Seinen gedenken und sie segnen, so dass sie ihn dauernd preisen können. — Die hervorragende Stellung, welche die Priester einnehmen, während vom König und von Propheten nicht die Rede ist, zeigt, dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört. Cheyne will ihn, wie die folgenden, der makkabäischen Zeit zuweisen, wie bereits Ältere. LXX Theod. Syr. Hier. und einige hebr. Handschriften verbinden ihn mit dem vorhergehenden. Aber der Inhalt und Ton beider Psalmen ist zu verschieden, um dies für ursprünglich zu halten.

Metrum: Doppeldreier; 1c. 7c. 12a Dreier.

**1. 2** Durch die Unterdrückung Israels von seiten der Heiden wird der göttliche Name entehrt, insofern es den Anschein gewinnt, Jahve k ö n n e seinem Volk nicht helfen. Der Sänger bittet daher, Jahve möge, nicht aus Rücksicht auf das Volk, sondern in Rücksicht auf seine eigne Ehre die Heiden eines Besseren belehren, vgl. Ez $36_{22.23}$. Mit den Worten »wegen deiner Gnade und Treue« drängt sich aber die eben abgewiesene Rücksichtnahme auf das Volk doch unwillkürlich wieder vor, weil Jahve tatsächlich doch unauflöslich mit seinem Volk verbunden ist. — 1c lies nach $138_{2}$ וְעַל אמתך. **2** Wörtlich wie $79_{10}$. **3ff.** Die höhnende Frage der Heiden wird triumphierend abgewiesen

4 Ihre Götzen sind Silber und Gold,
Werk von Menschenhänden.
5 Sie haben einen Mund und reden nicht,
sie haben Augen und sehen nicht,
6 Sie haben Ohren und hören nicht,
sie haben eine Nase und riechen nicht.
7 Ihre Hände — sie fühlen nicht,
ihre Füsse — sie gehen nicht,
Sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.
8 Ihnen werden ihre Bildner gleichen,
jeder, der auf sie Vertrauen setzt.
9 Israel, vertraue du auf Jahve —
er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
10 Haus Aarons, vertraue du auf Jahve —
er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
11 Ihr, die ihr Jahve fürchtet, vertraut auf Jahve —
er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
12 Jahve gedenkt an uns, wird segnen,
Wird segnen das Haus Israel,
wird segnen das Haus Aarons,
13 Wird segnen, die Jahve fürchten,
die Kleinen samt den Grossen.
14 Jahve wolle euch mehren,
euch selbst und eure Kinder.
15 Ihr seid gesegnet von Jahve,
dem Schöpfer Himmels und der Erde.
16 Der Himmel ist Himmel für Jahve,
aber die Erde hat er den Menschen gegeben.

---

mit dem Hinweis darauf, dass es Israels Gott nicht an Kraft zum Helfen fehlt, da er als der im Himmel thronende der allein Allmächtige ist, während die Götter der Heiden Menschenwerk und daher empfindunglos sind und nicht helfen können. Diese Erwägung gibt dem Sänger v. 8ff. die Gewissheit, dass Israel doch über seine Feinde triumphieren wird. Zu der Schilderung der Nichtigkeit der Götzen v. 4—7 vgl. Dtn $4_{28}$ Jes $44_{9-20}$. Eine Entlehnung aus unserm Psalm ist $135_{15-18}$. **4** LXX Syr. Hier. lesen *idola gentium* nach $135_{15}$; Aq. Targ. wie die Massora. Wen der Dichter mit dem Suffix in עצביהם meinte, brauchte er nicht erst ausdrücklich zu sagen; vgl. zudem v. 2. **6** Bei dem Hören denkt Theodoret an Gebete, beim Geruch an Opfer. **7** ידיהם und רגליהם sind absolut vorangestellt; LXX Hier. erleichternd nach $135_{16}$ *manus habent . . . pedes habent.* Subjekt zu den Verben sind die Götter, s. 7c. **9. 10. 11** LXX Syr. lesen statt der Imperative die Perfektformen בָּטְחוּ בָּטַח, was auf den ersten Blick zu der Aussage im jedesmaligem zweiten Versglied besser passt. Die Vokalisation als Imperativ scheint anzudeuten, dass die zwei Vershälften antiphonisch gesungen wurden. Die Dreiteilung der Angeredeten findet sich auch v. 12f. $118_{2-4}$ und $135_{19.20}$, wo noch das Haus Levi hinzugefügt ist. LXX Syr. lesen בֵּית ישראל wie $135_{19}$; Hier. Targ. wie der mass. Text. **11** Unter denen, die Jahve fürchten, versteht schon Theodoret, dann Aben Esra und Raschi Proselyten, vgl. Act $10_{1.22}$ $13_{16.26}$. Proselyten werden schon Jes $56_{6}$ erwähnt. **12** זְכָרָנוּ übersetzen LXX Hier. durch das Partizipium (*dominus recordatus nostri benedicet*); das Perf. ist Ausdruck der Gewissheit. **13** Die Kleinen und Grossen sind Proselyten von geringer und vornehmer Herkunft, vgl. Jer $6_{13}$. Dagegen ist der Wunsch v. **14** nicht auf die Proselyten beschränkt. — יֹסֵף bezieht Luther nach Rabbinen auf den wachsenden Segen; es ist aber nach Dtn $1_{11}$ von der Vermehrung der Volkszahl zu verstehn; ein für die zusammengeschmolzene Gemeinde ($119_{87}$) besonders nahe liegender

17 Nicht die Toten loben Jah,
noch alle, die zur Stille hinabgefahren;
18 Aber wir wollen Jah loben
von nun an bis in Ewigkeit. Halleluja.

## *116. Gottvertraun in tiefer Not.*

1 Ich hab' ⌞dich⌟ lieb; denn Jahve hört
mein lautes Flehn;

---

Wunsch. **16** Der Dichter entfaltet die beiden letzten Worte von v. 15. Als Schöpfer Himmels und der Erde kann Jahve über beide verfügen. Den Himmel hat er sich vorbehalten; die Erde ist der Schauplatz, auf dem die Menschen sich des von ihm gespendeten Segens erfreun. LXX Syr. Targ. Hier. übersetzen falsch *caelum caelorum domino*; vielmehr ist השמים Subjekt und שמים Prädikat dazu. Anstatt zu sagen: »der Himmel ist eine Wohnung für Jahve« tritt der spezielle Name dieser Wohnung sofort wieder ein. **17** Nach 6$_6$ 94$_{17}$. Der Vers enthält in Verbindung mit dem folgenden eine Selbstaufforderung, Jahve zu preisen, so lange es Tag ist. Hinter ואנחנו v. **18** schieben LXX ein החיים, vgl. Jes 38$_{19}$. — הללויה stellen LXX Hier. an den Anfang von **116**.

116

Der Sänger hebt an mit einem Bekenntnis seiner Liebe zu Jahve, der sein Gebet erhört. In Not und Kummer wendet er sich zu dem Barmherzigen und Gnädigen, der sich der Hülflosen annimmt, und beruhigt seine Seele mit dem Hinweis auf den, der vom Tode erlöst und die Tränen trocknet. Er hält am Glauben fest, auch wenn der Schmerz sich gewaltsam vordrängt, denn er weiss, nicht bei Menschen, sondern nur bei Gott steht seine Hülfe. Darum kann er danken, als wäre er schon erlöst von den Leiden, unter denen er seufzt.

Der Psalm ist seinem wesentlichen Charakter nach ein Bittpsalm; die Träne des Sängers rinnt noch. Aber die Klage wird durch den Dank für die mit festem Gottvertraun erwartete Rettung erstickt. Die Überschrift in Luthers Übersetzung: »Wie man sich im Kreuz trösten und erhalten soll« trifft durchaus das Richtige.

Die Streitfrage, ob der Psalm das Gebet eines einzelnen oder das des Volks enthalte, erledigt sich dahin, dass das Volk als Ganzes nach v. 18 freilich nicht redet; wohl aber spricht der Sänger nach v. 15 im Namen einer Mehrzahl, nämlich aller derer, die mit ihm in der gleichen Lage sind. Vielleicht sind die חסידים v. 15 die *Ἀσιδαῖοι* der Makkabäerzeit, vgl. zu 149. Auf diese Zeit bezieht schon Theodoret den Psalm, während R. Obadja ihn auf die Gemeinde der Gefangenen vor der Ankunft des Messias deutet. Jedenfalls ist er nachexilisch, was die rein aramäischen Suffixe v. 7. 12 und die zahlreichen wörtlichen Entlehnungen aus anderen Psalmen beweisen. Der Sänger war mit den Liedern seines Volks vertraut und hat mit Benutzung derselben für sich und seine Leidensgenossen ein zartes und inniges Gebet geschaffen; mit Recht nennt Ewald es ein herrliches Lied.

Metrum: Doppeldreier; v. 2. 5. 8. 9. 15. 19 Fünfer; 3c Dreier. v. 8 scheint in Unordnung zu sein; vielleicht ist את רגלי מדחי Zusatz eines Lesers aus 56$_{14}$.

Über die Zerlegung in zwei selbständige Psalmen bei LXX Hier. s. zu v. 10.

**1** LXX Hier. ziehn das הללויה von 115$_{18}$ hierher. — Qimchi und andere ergänzen als Objekt zu אהבתי aus dem Folgenden den Namen יהוה, Hierfür spricht allerdings der Umstand, dass der Dichter, wie sich aus v. 3. 4 ergibt, Ps 18 vor Augen hatte und dieser Psalm mit einem Bekenntnis der Liebe zu Gott beginnt. Aber das Objekt zu אהבתי aus dem Subjekt des nachfolgenden Nebensatzes zu ergänzen, ist sehr hart. יהוה vor כי ישמע zu stellen, ist willkürlich. Daher ist die Erklärung Raschis und Luthers:

2 Denn er hat sein Ohr zu mir geneigt,
und mein Leben lang will ich rufen.
3 Haben mich Todesnetze umfangen,
und der Hölle Ängste mich getroffen,
Treffe ich Drangsal und Kummer an,
4 So rufe ich Jahves Namen aus:
ach, Jahve, rette meine Seele. —
5 Jahve ist gnädig und gerecht,
und unser Gott ist barmherzig.
6 Jahve behütet die Einfältigen;
bin ich schwach, so hilft er mir.
7 »Kehr zurück, meine Seele, zu deiner Ruhe,
denn Jahve tut wohl an dir«.
8 Ja, du entreisst meine Seele dem Tode,
mein Auge der Träne,
Meinen Fuss dem Straucheln.
9 Ich werde vor Jahve wandeln
in der Lebenden Landen.
10 Ich glaube, wenn ich rede;
ich, ich bin tief gebeugt.

---

»Das ist mir lieb« immer noch vorzuziehn (Jes 56$_{10}$ Jer 5$_{31}$ Am 4$_{5}$), obgleich auch sie nicht ohne Bedenken ist. Bruston, Graetz und Cheyne ändern nach v. 10 האמנתי; wahrscheinlicher ist hinter אהבתי etwas ausgefallen. Vielleicht genügt אֲהַבְתִּיךָ (das folgende Wort beginnt mit כ). Der schroffe Übergang von der Anrede in die dritte Person wie v. 17, und umgekehrt v. 7. 8. Der Sänger setzte für das ungewohnte אֶרְחָמְךָ 18$_{2}$ das gewöhnliche Wort ein. — Die Worte קולי תחנוני stehn nach den Akzenten asyndetisch neben einander; LXX und Hier. (*vocem deprecationis meae*) sehn darin einen stat. constr., vgl. 28$_{2}$. Das Chireq ist alte Kasusendung, wie v. 15 das ָה in המותה, und Rebia mugrasch ist durch Merkha zu ersetzen. **2** כִּי erläutert das ישמע aus v. 1. — Zu בְּיָמַי vgl. II Reg 20$_{19}$ Jes 39$_{8}$ Bar 4$_{20}$. Hupf. will lesen וּבְשֵׁם י[הוה]. — אקרא, etwa: מְהֻלָּל יהוה 18$_{4}$. **3** Die drei ersten Worte aus 18$_{5}$, die folgenden drei aus 18$_{6}$. Zu מְצָרֵי vgl. 118$_{5}$ Thr 1$_{3}$. Der Satz ist Vordersatz zu v. 4. **6** Die Einfältigen sind die, welche sich selbst nicht zu schützen verstehn und daher auf Jahves Schutz angewiesen sind (Qimchi). — דלותי setzt einen Fall, der öfter eingetreten ist und eintreten kann. יהושיע die aufgelöste Form für יוֹשִׁיעַ. **7** Die Selbstanrede, mit welcher der Dichter sich im Unglück zu trösten pflegt. Richtig schiebt Qimchi ein: *sic solitus sum dicere*. Die Formen des Suffixes sind wie in v. 12 die aramäischen, G-K 91l. — Der Plural מנוחים nur hier. LXX Hier. drücken den Singular aus, und Qimchi deutet das Wort auf Gott, der die Ruhe des Sängers ist. Der Plural ist dann wie 114$_{2}$ gebraucht, und dient vielleicht der Verstärkung. Gegen die Auffassung, dass mit dem Worte die Ruhestätten gemeint wären, auf denen der Sänger im Gegensatz zu den drohenden Gefahren v. 3 sicher weilen kann, spricht der Umstand, dass der Sänger wohl wünschen kann, zu ihnen zurückzukehren, dass dieser Wunsch aber keinen Trost gewährt, sondern im Gegenteil die Seele nur noch unruhiger machen würde. — Zu גָּמַל vgl. 13$_{6}$. **8. 9** Aus 56$_{14}$. כי in v. 8 bestätigt v. 7b. Der Übergang aus der dritten Person in die Anrede ist unbedenklich. LXX Syr. Hier. lesen wie Ps 56 רַגְלַי und ebenso עֵינַי. Für das zweite und dritte Glied von v. 8 ist das Verbum per zeugma aus חלצת (56$_{14}$ הִצַּלְתָּ) zu entnehmen. חלצת geht, wie v. 9 (אתהלך) zeigt, auf die Zukunft, s. v. 16. Hier. *eruet*. — Für Lande (vgl. 27$_{13}$) hat 56$_{16}$ Licht. — Mit v. **10** beginnt bei LXX und Hier. ein neuer Psalm, dem sie *ἀλληλούϊα* voranschicken. Dagegen bemerkt Hier. im Kommentar: *Hunc psalmum quinta et sexta editio cum superioribus copulant; Symmachus vero et Septuaginta interpretes dividunt.* Schon Theodoret sah, dass die Trennung in dem Inhalt des zweiten Teils durchaus keinen

11 Ich, ich spreche in meinem Zagen:
alle Menschen lügen. —
12 Was soll ich Jahve vergelten
'für' alle seine Wohltaten an mir?
13 Den Rettungsbecher will ich erheben
und Jahves Namen ausrufen,
14 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
ja doch, vor seinem ganzen Volk.
15 Zu schwer ist in Jahves Augen
die Tötung seiner Heiligen.
16 Ach ja, Jahve, ich bin ja dein Knecht,
ich bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd, du löst meine Banden.

---

Anhalt hat. — האמנתי ist aus 27 13 entnommen, wie die Abwandlung des vorigen Verses (Lande statt Licht) beweist. Das absolut gebrauchte Verb kann nur das Vertrauen auf Gott bezeichnen. Dies Vertrauen wird weiter erläutert in v. 11, wo der Dichter erklärt, sich nicht auf menschliche Hülfe verlassen zu wollen. Die auf האמנתי folgenden Worte in v. 10 sind sehr umstritten. LXX und danach Paulus II Kor 4 13 übersetzen *ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα*, was sich sprachlich nicht rechtfertigen lässt. Am einfachsten versteht man den Satz wohl folgendermassen: »Ich habe Vertrauen, wenn ich [von meinem Unglück] rede [und sage]: ich bin tief gebeugt«. Der Dichter will dem vorbeugen, dass seine Klage als Verzweiflung aufgefasst wird. Schon die Verse 5—9 hatten den tatsächlichen Beweis für sein Gottvertraun gebracht. Jetzt, wo der Schmerz sich aufs neue vordrängt, fühlt er das Bedürfnis, dies sein Vertrauen ausdrücklich zu bezeugen. Die Worte אני עניתי מאד bilden also den Inhalt seines Redens, formell bilden sie aber einen selbständigen Satz. Man denke vor ihnen ein לֵאמֹר hinzu. **11** a Eine Entlehnung aus 31 23. Zu 11 b vgl. 60 13 62 10. Aq. Hier. sprachen, wie an dieser Stelle, כָּזָב aus. **12** Statt כָּל־ ist wohl nach 18 21 כְּכָל־ zu lesen. LXX Hier. *pro omnibus*. **13** Die Dankesaktion des Sängers wird erläutert durch die Stele des Königs Jeḥawmilk von Gebal (Corp. Inscr. Sem. I 1). Der König ist hier abgebildet, wie er mit einer Schale in der Hand vor die Göttin hintritt, um ihr durch ein Trankopfer seinen Dank abzustatten. Dass es sich auch im Psalm um ein Opfer und zwar um ein Dankopfer handelt, zeigt v. 14 und 17—19. כוס ישועות ist der Becher, der für die verschiedenen vom Dichter erfahrenen göttlichen Hülfeleistungen geleert werden soll. Sym. *ὑπὲρ σωτηρίας*. Bei der Spende will der Sänger zugleich den Namen Jahves ausrufen (v. 2 80 19), um zu erkennen zu geben, dass Jahve es ist, dem er seine Rettung verdankt. — v. **14** kehrt v. 18 völlig gleichlautend wieder; er fehlt bei LXX im Cod. Alex. und Parsons 55. Ohne dies zu wissen, hat Hitzig ihn für unecht erklärt. »Vom Halbverse 13 b irrte ein Auge auf die nämlichen Worte 17 b ab; und der verfrühte Vers wurde der Schönheit der Hdschr. halber stehn gelassen«. — נגדה ist etwa soviel wie לְנֶגֶד II Reg 1 13. — Die Wunschpartikel נָא, hier hinter der Präposition, wie sonst hinter Partikeln und Interjektionen, dient dazu, die innere Anteilnahme des Redenden und seinen Wunsch, dass das ganze Volk bei dem Dankopfer zugegen sein möge, auszudrücken. **15** Nach der Ausscheidung von v. 14 schliesst sich v. 15 gut an v. 13 an. Der Vers zeigt den Anlass für das Trankopfer; es ist der Dank für Bewahrung des Lebens. Dieser einzelne Fall wird aber zu einem allgemeingültigen Grundsatz erhoben: die Frommen werden von Jahve nicht leicht dem Tode preisgegeben. Die Worte יָקָר וגו׳ werden meistens erklärt: »kostbar ist in den Augen Jahves der Tod seiner Frommen«, d. h. er legt Wert darauf, sie am Leben zu erhalten. Aber dann würde man statt »der Tod« vielmehr »das Leben« oder nach 72 14 das synonyme »das Blut« erwarten. Mit Aben Esra ist, wenn der Text richtig ist, nach 49 9 zu erklären: etwas zu Schweres (was nicht vollbracht werden kann und darf) ist u. s. w. — Über המותה mit alter bedeutungslos gewordener Akkusativendung vgl. G-K 90 f. Vielleicht ist aber mit Olsh. הֲמִיתָה zu lesen, 79 11 102 21. Das ל in לחסידיו dient

17 Dir will ich ein Dankopfer bringen
und Jahves Namen ausrufen.
18 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
ja doch, vor seinem ganzen Volk,
19 In den Höfen an Jahves Hause,
in deiner Mitte, Jerusalem. Halleluja.

## *117. Aufruf an alle Völker zum Lobe Jahves.*

1 Lobet Jahve, alle Heiden!
preiset ihn, alle Nationen!
2 Denn seine Gnade waltet machtvoll über uns,
und Jahves Treue währt in Ewigkeit. Halleluja.

## *118. Dank- und Siegeslied beim Laubhüttenfest.*

1 Danket Jahve, denn er ist gütig,
denn seine Gnade währt ewig.

---

zur Umschreibung des Genetivs wie $37_{16}$ I Sam $14_{16}$ G-K 129. **16** Das 2. אני ע׳ ist Dittographie. — »Sohn deiner Magd« nach $86_{16}$. Dass der Sänger mit diesem Ausdruck nicht etwa seiner frommen Muttergedenkt (Del.), ist dort gezeigt. פתחת ist, wie das vorhergehende אָנָּה zeigt, perfectum confidentiae und drückt zugleich den sehnlichen Wunsch aus wie Gen $40_{14}$, G-K 106n. — Die Bande sind die des Elends. לְ führt nach aramäischem und späthebräischem Sprachgebrauch das Objekt ein, G-K 117n. **19** הללויה setzen LXX zu Anfang 117.

### 117

Wegen seiner Kürze wird dieser Psalm in manchen Handschriften unrichtig mit dem vorhergehenden oder folgenden verbunden. Die Aufforderung an die Heiden, Jahve für die Israel erwiesene Barmherzigkeit zu preisen, gibt, wie schon Qimchi sah, dem Psalm einen messianischen Charakter. Sein Sprachcharakter weist ihn in späte Zeit.

Metrum: Doppeldreier.

**1** שַׁבַּח »preisend die Hände ausbreiten«, ist ein aramäisches Wort, $63_{4}$ $145_{4}$ $147_{12}$ Koh $4_{2}$ $8_{15}$. — אֻמִּים nur hier, für früheres אֻמּוֹת, Gen $25_{16}$ Num $25_{15}$. Vielleicht ist aber לְאֻמִּים zu lesen; denn man sieht nicht ein, weswegen der Artikel הָאמים bei vorhergehendem artikellosen גוים gebraucht sein sollte. **2** גבר wie $103_{11}$. — הללויה setzen LXX zu Anfang 118.

### 118

Ein festlicher Anlass v. 24 hat die Gemeinde am Tempel zu Lob und Dank versammelt, nach v. 27 wahrscheinlich das Laubhüttenfest. Die Festgenossen ziehn in feierlicher Prozession in den Tempel ein und bringen Jahve den Dank für ihre Errettung dar v. 19ff. Israel ist allen Gefahren nicht unterlegen; die von Jahve verhängten Leiden haben es nicht vernichtet sondern nur erzogen, und das Bewusstsein seines weltgeschichtlichen Berufs ist durch die Errettung aus der Todesgefahr nur um so lebendiger geworden v. 22.

Dass der Psalm aus der Seele der Gemeinde gedichtet ist, ergibt sich gleich aus dem Eingang v. 1—5; weil Israel errettet ist, sollen alle Glieder und Stände der Gemeinde Jahve danken. Ferner ist »von allen Völkern« v. 10 nicht ein einzelner, sondern die Gemeinde umgeben; von ihr nur gilt es, dass sie nicht stirbt v. 17; der durch die Tore des Tempels Eingehende v. 19 besteht aus einer Mehrzahl von Personen v. 20. 15; vgl. den Plural 23. 24. 26. 27.

Der Zusammenhang der einzelnen Verse ist zum Teil ein ziemlich loser; sie

2Es sage denn ‘das Haus’ Israel:
denn seine Gnade währt ewig.

---

scheinen von verschiedenen Chören gesungen zu sein; jedoch lässt sich die genauere Verteilung nicht mehr mit Sicherheit nachweisen. Die älteste Autorität, das Targ., lässt an folgenden Stellen einen Stimmenwechsel eintreten: 23a. 23b. 24a. 24b. 25a. 25b. 26a. 26b. 27a. 27b. 28. 29. Vgl. ZATW 1900 S. 124 Anm. 1.

Der Psalm ist jedenfalls nachexilisch. Hierfür spricht schon die nahe Verwandtschaft mit 115. 116, besonders die Erwähnung der Proselyten v. 4, die neben Priestern und Volk als besonderer Stand auftreten. Ferner die Benutzung anderer Psalmen und sonstiger a.t. Schriftstücke v. 6. 7. 14. 21. 22. 28. Als die besondere Veranlassung, für die der Psalm gedichtet wurde, betrachtet Ewald die Feier des ersten Laubhüttenfestes im ersten Jahr nach der Heimkehr 536, als zunächst nur ein einfacher Altar errichtet war, Esr 3 1—4; Hgstbg. die Grundsteinlegung des Tempels im zweiten Jahr der Rückkehr 535, Esr 3 8ff. Beides ist unmöglich, da v. 19. 20 der Bestand des Tempels vorausgesetzt ist. Delitzsch denkt an die Einweihung des Tempels im 6. Jahr des Darius 515, Esr 6 15. Aber der siegestrunkene Ton, der den Psalm durchzieht, vgl. besonders v. 10ff., erklärt sich aus dieser Zeit nicht genügend. Deswegen haben Venema, de Wette (früher), Hitzig und in neuster Zeit mit besonderem Nachdruck Cheyne den Psalm auf die makkabäische Zeit bezogen. Letzterer hält die Reinigung und Neuweihung des Tempels durch Judas Makkabaeus i. J. 165 I Mak 4 37. 59 II 10 1—7 für völlig geeignet, um sowohl den Ton als auch die Ausdrücke dieses Festliedes zu erklären. Und es lässt sich nicht leugnen, dass der drei Mal wiederholte Refrain v. 10—12: »in Jahves Namen, ich will sie niedermähen (?)« vortrefflich zu dem Charakter des »furchtbaren Helden« Judas passen würde. Mich dieser Datierung anzuschliessen hindert mich vor allem der Umstand, dass v. 25 des Psalms unzweifelhaft von Nehemias in seinem Gebet (Neh 1 11) zitiert wird. Dass die beiden einzigen Stellen des A.T., in denen das אָנָּא יְהוָה הַצְלִיחָה נָּא vorkommt, nicht unabhängig von einander sein können, dürfte einleuchten. Auch hier aber gilt es, wie bei Ps 1, dass nicht der Dichter den Prosaiker zitiert, sondern umgekehrt der Prosaiker den Dichter. Zudem kommt die Formel bei Nehemias in einem privaten Gebet vor. Die Annahme, dass sie von dem Beter aus einem öffentlichen Gemeindeliede entlehnt wurde, lässt sich um so weniger abweisen, als das ganze Gebet Neh 1 5—11 aus Reminiscenzen aus der früheren Literatur zusammengestellt ist.

Ich vermute, dass Nehemias das אנא יהוה הצליחה נא selbst singen gehört hat, und zwar bei Gelegenheit des Neh 8 erzählten grossen Laubhüttenfestes. Im 6. Monat (Elul) des 21. Jahres des Artaxerxes (444) war der Bau der Mauer Jerusalems zu Ende geführt, Neh 6 15. Nehemias erzählt im Anschluss hieran: »Als nun alle unsere Feinde das hörten, da fürchteten sich alle Heiden, die rings um uns her sind, und der Mut entfiel ihnen; denn sie erkannten, dass durch unsern Gott dies Werk vollführt war« v. 16, vgl. dazu Ps 118 23. Einen Monat später (Neh 7 73) wurde das Neh 8 14—18 beschriebene Laubhüttenfest gefeiert, wie es seit den Tagen Josuas nicht begangen war, »und es war eine sehr grosse Freude«, Neh 8 17, vgl. dazu Ps 118 24. Das vom Bau hergenommene Bild des Psalms (v. 22) erinnert an den Abschluss des Mauerbaus. Alle diese Parallelen scheinen mir so schlagend zu sein, dass ich mit Sicherheit glaube sagen zu können: Ps 118 wurde zum ersten Mal bei der Feier des Laubhüttenfestes im Jahre 444 a. Chr. gesungen. Der Dank, den der Psalm atmet, die Freude, das gesteigerte Selbstbewusstsein der Gemeinde, die trotzdem wohl weiss, wie sehr sie der göttlichen Hülfe bedarf, erklären sich bei dieser Datierung in jeder Hinsicht genügend. Geschichtlich überliefert ist, »dass zur Zeit des zweiten Tempels v. 25 der Festruf war, unter welchem der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubhüttenfestes ein Mal und am 7. Tage sieben Mal feierlich umgangen ward; dieser 7. Tag hiess הושענא רבא« (Del.). Vgl. ZATW 1900 S. 123.

Metrum: Doppeldreier; v. 8. 9. 13—15 Fünfer; 15c. 27a Dreier,

3 Es sage denn das Haus Aarons:
denn seine Gnade währt ewig.
4 Es sagen denn die Gottesfürchtigen:
denn seine Gnade währt ewig.
5 Aus der Bedrängnis rief ich Jah,
mit Rettung hat mich Jah erhört.
6 Jahve ist für mich, ich fürchte mich nicht,
was können mir Menschen tun?
7 Jahve ist für mich unter meinen Helfern,
und ich werde meine Lust an meinen Gegnern sehn.
8 Besser ist's, bei Jahve Schutz zu suchen,
als auf Menschen zu vertraun.
9 Besser ist's, bei Jahve Schutz zu suchen,
als auf Fürsten zu vertraun.
10 Alle Völker umringten mich,
im Namen Jahves, ich vernichte (?) sie;

---

**1—4** Der Eingang fordert auf, den Dankesruf laut ertönen zu lassen, wie $106_1$ $107_1$ 136. In Bezug auf die Dreiteilung der Angeredeten vgl. $115_{9-11}$. **2** LXX lasen, wohl richtig, בֵּית יִשְׂרָאֵל, vgl. zu $115_9$. — In v. 2. 3. 4 schieben LXX vor dem jedesmaligen zweiten Halbverse כִּי טוֹב ein, wie v. 1. **5—9** Die Gemeinde, nicht ein einzelner Israelit, bekennt nun dankbar, dass Jahve es ist, der sie aus der Not errettet hat; hat sie ihn, so braucht sie sich nicht zu fürchten; auf ihn allein, nicht auf Menschen, will sie ihr Vertraun setzen. **5** Der Artikel in הַמֵּצַר deutet auf eine bestimmte Bedrängnis hin, in der die Gemeinde sich befand; Hier. *cum tribularer*. Es ist wohl nicht die Not des Exils gemeint, das um die Zeit des Psalms schon 100 Jahre rückwärts lag, sondern die Nachstellungen und Angriffe der Samaritaner, Araber, Ammoniter und Asdoditer, Neh $4_7$f. — Das Dagesch f. im ersten יָּהּ dient dazu, den konsonantischen Charakter des Jod nach vorausgehendem קָרָאתִי zu behaupten, G-K 20g. — ענני במרחב יה ist eine prägnante Konstruktion für עָנָנִי וַיַּעֲמִידֵנִי במרחב יה, vgl. $31_9$. Nach der Massora soll בַּמֶּרְחַבְיָה in einem Wort und ohne Mappiq im He gelesen werden; so bereits LXX Sym., welche יה unübersetzt lassen. Auch Jastrow (in ZATW 1896 S. 1ff.) hält יה für einen Bestandteil des vorhergehenden Wortes, und zwar für ein »emphatisches Afformativ«. **6** LXX Syr. ergänzen בְּעֹזְרָי hinter dem ersten לִי, wie v. 7; Hier. *dominus meus es*. — 6b ist eine Reminiscenz aus $56_{5.12}$. **7** Vgl. $54_{6.9}$. **8** בָּאדם (mit Art.) neben בִּנדיבים v. 9, weil בְּאדם nach massor. Grundsätzen nicht »auf Menschen«, sondern »auf Adam« bedeutet hätte (Suchow). **9** Bei den Fürsten wird man an den König Artaxerxes zu denken haben, der die Erlaubnis zum Bau der Mauern gegeben hatte, Neh 2. Diese Erlaubnis hinderte aber nicht die heftigsten Angriffe von seiten der Nachbarvölker auf die Gemeinde. In diesen Kämpfen hat sie es erfahren, dass das Vertrauen auf Menschen und Fürsten eine schwache Stütze ist. **10**ff. Die Gemeinde ruft sich diese Kämpfe ins Gedächtnis zurück und knüpft daran den drei Mal wiederholten triumphierenden Siegesruf. — Die Völker, von denen Israel umringt war, sind besonders die Neh $4_1$f. genannten. Zum Ausdruck vgl. Neh $6_{16}$ כָּל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵינוּ. — Das כִּי in v. 10. 11. 12 lassen LXX Sym. Hier. unübersetzt; Targ. schiebt vorher ein: »ich vertraue (dass ich sie vernichte)«. Es dient aber wohl nur der Bekräftigung, vgl. zu $128_2$. — In אֲמִילַם hat das Suffix ausnahmsweise den Bindevokal Patach (nach anderen Zeugen Qameṣ) statt Ṣere, vgl. G-K 60d. Die Bedeutung des nur hier vorkommenden Hifil ist ungewiss. LXX Aq. *ἠμυνάμην αὐτούς*, Hier. *ultus sum eas*, Sym. *διέθρυψα αὐτούς* und ähnl. Syr. אסיפת אנון = *exstirpavi eas*. Die Bedeutung »beschneiden« hat nur das Qal מוּל. Da das Wort augenscheinlich im Gegensatz zu סַבּוּנִי im ersten Versgliede steht, wird es besagen sollen, dass Israel sich mit Hülfe seines Gottes der Feinde, von denen es umgeben ist, zu wehren weiss, vgl. LXX Aq.; Delitzsch hält es für ein Synonym von מלל, vgl. Luther. Richtig haben die Versionen

[11]Sie umringten mich, ja umringeten mich,
im Namen Jahves, ich vernichte (?) sie;
[12]Sie umringten mich wie Bienen ʿdas Wachsʾ,
ʿim Namen Jahves, ich vernichte (?) sieʾ.
ʿSie brennenʾ wie Feuer ʿinʾ Dornen,
im Namen Jahves, ich vernichte (?) sie.
[13]Du hast mich gestossen, dass ich fiele,
aber Jahve hat mir geholfen.
[14]Meine Stärke und Lied ist Jahve,
und er ward meine Rettung.
[15]Stimmen des Jubels und Siegs
in den Zelten der Gerechten:
»Die Rechte Jahves tut grosse Taten!

---

gesehn, dass das Imperfekt nicht Futurbedeutung hat; es drückt das in die Gegenwart hineinreichende Tun aus. **11** Durch den Wechsel der Formen סַבּוּנִי und סַבְבוּנִי will der Dichter eine Steigerung des Begriffs erzielen. **12** Unter einem aus Dtn 1 44 entlehnten Bilde schildert der Dichter weiter das Andringen der zahllosen Feinde. Nach dem jetzigen Text in 12b »sie verlöschen wie Dornenfeuer« wird dies Bild dann sofort wieder verlassen und in einem neuen Bilde die Ohnmacht ihrer Wut und ihr schneller Untergang veranschaulicht. Aber dieser Text bietet mehrfach Schwierigkeiten. Wenn die Vernichtung der Feinde schon geschehn ist, so hat das Schlussglied keinen rechten Sinn mehr. Und auch wenn die schnelle Vernichtung als eine in der Zukunft vollzogene vorgestellt wird, so würde auch dann der Gedanke der Abwehr durch den Namen Jahves nur abgeschwächt werden. In v. 10. 11. 12 soll offenbar eine Steigerung der Angriffswut veranschaulicht werden, was aber bei dem jetzigen Text in v. 12 nicht der Fall ist. Das Pual דֹּעֲכוּ kommt sonst nicht vor; man erwartet nach Jes 43 17 das Qal. LXX haben *ἐκύκλωσάν με ὡσεὶ μέλισσαι κηρίον καὶ ἐξεκαύθησαν ὡς πῦρ ἐν ἀκάνθαις* d. i. סַבּוּנִי כִּדְבֹרִים הֹ[נַג בָּ]עֲרוּ כְּאֵשׁ בְּקוֹצִים. Das tertium comparationis ist in beiden Gliedern dasselbe. Wie aufgeregte Bienen eine Honigscheibe umschwärmen, wie das Feuer in trockenen Reisern lebhaft prasselt, ebenso lebendig und erregt ist die Angriffswut der Feinde Israels. בער ist demnach vom Brennen, nicht vom Verbrennen zu verstehn, wie Jes 34 9, vgl. Ex 22 5. Die drei Buchstaben [נג ב] waren in der Vorlage des Abschreibers verwischt; das übrigbleibende דוער aber ist kein Wort. Nun sind aber ר und כ in der alten Schrift ausserordentlich ähnlich und z. B. auch Ps 18 12 (חשכת) vgl. mit II Sam 22 12 (חשרת) vertauscht. So entstand דֹּעֲכוּ, wobei das ursprüngliche ב vor קוצים gestrichen werden musste. Aus diesem Ursprung der Form דועכו erklärt sich auch das Pual des jetzigen Textes. Der O-Laut ist der letzte Rest des von [נג]דו erhaltenen ו, das gestrichen wurde, weil das Pual nicht plene geschrieben werden darf. Ein Teil der ursprünglichen Lesart hat sich aus alter Erinnerung noch im Targ. erhalten, das die Worte דעכו כאש קוצים ebenso wie LXX wiedergibt דלקון היך אשתא בכובין. Aq. Sym. Hier. Syr. haben den jetzigen Text schon gelesen. Das Metrum bestätigt die Lesart der LXX. — Wahrscheinlich ist hinter 12a der Refrain 10b. 11b ausgefallen (Bickell, Duhm). **13** Die Gemeinde redet die Völker direkt an; diese sind, ebenso wie die Gemeinde selbst, als ein Einzelwesen vorgestellt. Der Feind hat Israel wohl durch seine Angriffe zu stürzen versucht, aber durch Jahves Hülfe ist es nicht dahin gekommen; vgl. die ganz ähnliche Ausdrucksweise Mch 7 8 אַל תִּשְׂמְחִי אֹיַבְתִּי לִי כִּי נָפַלְתִּי קָמְתִּי. LXX Hier. *inpulsus pellebar* = נִדְחֵיתִי (Gsbrcht.). Der Inf. abs. דָּחֹה dient zur Hervorhebung des Gegensatzes, G-K 113 p. Über das Dagesch len. in לִנְפֹּל vgl. G-K 45 g. **14** Mit einem aus Ex 15 2 (Jes 12 2) entnommenen Wort stimmt Israel aufs neue das Danklied für die erfahrene Rettung an. — Alle alten Übersetzer drücken bei וְזִמְרָת das Suffix aus (*et laus mea*), das nach G-K 80 g vor dem nachfolgenden Jod unterdrückt ist. **15** Die Gerechten sind die Israeliten, 33 1; ihre Jubellieder erschallen in Jerusalem. — v. 15b und 16 werden diese Jubellieder selbst ange-

16 »Die Rechte Jahves erhöhet,
die Rechte Jahves tut grosse Taten«!
17 Ich werde nicht sterben, sondern leben
und Jahs Werke erzählen.
18 Wohl hat mich Jah gezüchtigt,
aber dem Tode mich nicht preis gegeben.
19 Tut mir auf die Tore der Gerechtigkeit,
ich will durch sie eingehn, Jah loben.
20 Dies ist das Tor Jahves,
Gerechte gehn durch es ein.
21 Ich danke dir, dass du mich erhört,
und meine Rettung wurdest.
22 Der Stein, den die Bauleute verworfen,
ist zum Eckstein geworden.

---

führt. — רוֹמֵמָה ist Part. Polel von רום mit abgeworfenem מְ für מְרוֹמֵמָה mit transitiver Bedeutung (LXX *ὕψωσέ με*); die intransitive Bedeutung (Hier. *excelsa*, ein anderer Grieche *ὑψίστη*) ist nicht nachweisbar; vielmehr ist hierfür das Passiv מְרוֹמָם Neh 9 5 gebräuchlich. **17** Aus der erfahrenen Errettung ist Israel aufs neue dessen gewiss geworden, dass es nicht untergehn wird, sondern leben, um Jahves Macht- und Heilstaten zu verkünden. **18** Die Gemeinde hat jetzt erkannt, dass die von Jahve über sie verhängten Leiden nur den Zweck gehabt haben, sie zu erziehn, nicht aber sie zu vernichten. — Der Inf. abs. wie v. 13. — Über das Dagesch forte affectuosum in יִסְּרַנִּי (Ez 27 19) vgl. G-K 20 i **19** ff. Die Aufforderung, die (Tempel)-Tore zu öffnen, scheint anzudeuten, dass der festliche Zug unter Lobliedern von der Stadt heraufgekommen und jetzt bei der Umfassungsmauer des Tempels angekommen ist. Die Tore der Gerechtigkeit, identisch mit dem Singular v. 20, sind die Tore, durch die man zum צֶדֶק kommt. Letzteres Wort hat hier, wie so häufig bei Deuterojesaias, beinahe die Bedeutung »Heil«, eigentlich: die Gerechtigkeit Jahves, die zu Gunsten der Seinen waltet. Dass der Sänger wirklich das göttliche Heil meint, das im Tempel den Frommen gewährt wird, zeigt Jer 31 23 נְוֵה צֶדֶק, d. i. die Stätte, an der das göttliche Heil wohnt, vgl. bei Jer. das parallele הַר הַקֹּדֶשׁ. **20** Mit einer leichten und schönen Umbiegung des Begriffs צֶדֶק sagt eine zweite Stimme, dass die, welche durch das Tor Jahves eingehn wollen, des dort zu erlangenden Heils würdig sein müssen, sie müssen selbst צַדִּיקִים sein. v. 20 drückt dies Wort eine sittliche Eigenschaft aus (vgl. Jes 26 2), v. 19 bezeichnet צֶדֶק ein zu erstrebendes Gut. — Das לְ in לַיהוה dient zur Umschreibung des Genetivs wie 116 15; gemeint ist das Tor, das zu Jahve führt. **21** Der Festzug scheint nunmehr durch die Tore eingezogen zu sein. Im Vorhof ertönt aufs neue der Dank, wiederum (wie v. 14) mit einer Anspielung auf Ex 15 2. **22** רֹאשׁ פִּנָּה ist der Eckstein, eigentlich: der erste an der Ecke (Sym. *ἀκρογωνιαῖος*), der den ganzen Bau hält, vgl. Jer 51 26 Eph 2 20. 21. Wie es an dieser Jeremiasstelle heisst, dass von dem zerstörten Babel niemand »einen Stein für die Ecke und einen Stein für die Grundlagen« nehmen wird, so sagt umgekehrt der Psalmdichter, dass das zerstörte und noch zum Teil in Trümmern liegende Zion der feste Grund des wahren Gottesreichs werden soll. Das Perfekt הָיְתָה gebraucht der Dichter, weil er den Bau im Geiste schon vollendet sieht. Der eben glücklich vollendete Mauerbau bildete eine äusserliche Gewähr für die Erfüllung dieser Hoffnung und hat wahrscheinlich die Wahl des Ausdrucks beeinflusst. Das Targum und die jüdischen Ausleger deuten den Eckstein auf David oder den Messias, vgl. Mt 21 42. Dass aber der Dichter eine Persönlichkeit im Auge gehabt hätte, ist nicht wahrscheinlich, denn nirgends im Psalm wird auf eine solche hingewiesen. Die neueren Ausleger verstehn meistens unter dem Eckstein das von den Heiden verachtete Israel. Aber das Bild vom Stein und das Gegenbild Jer 51 26 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter etwas Konkretes im Auge hatte. Ihm scheint Jes 28 16 vorgeschwebt zu haben. Hier sagt der Prophet (nach Analogie von Jes 14 32), dass Jahve

23 Durch Jahve ist das geschehn,
wunderbar ⸢ist⸣ es in unsren Augen.
24 Dies ist der Tag, den Jahve gemacht,
lasst uns jubeln und fröhlich an ihm sein.
25 O Jahve, hilf doch,
o Jahve, lass wohl gelingen!
26 Gesegnet sei wer kommt, im Namen Jahves;
wir segnen euch aus Jahves Hause.
27 Jahve ist Gott, und er leuchtete uns.
Knüpft den Reigen mit Zweigen —
bis an des Altars Hörner.

---

Zion selbst als festen, kostbaren Eckstein für das Gottesreich gegründet hat. Dieser Eckstein ist von den Heiden verworfen, d. h. von ihnen verachtet und gering geschätzt (Jdc 9 38 Jes 8 6), und doch soll er den Bau des Gottesreichs tragen und zusammenhalten. Natürlich ist es aber nicht der Zion als Fels, der diesem Zweck dienen soll, sondern Zion als Wohnsitz des allein wahren und allmächtigen Gottes. Dass bei dieser Auffassung die Heiden als die Bauleute erscheinen, während sie doch den Bau des Gottesreiches nicht aufführen, darf an ihrer Richtigkeit nicht irre machen; denn הַבֹּנִים gehört nur zum Bilde, ist also dem Sinne nach nur soviel wie »man«, vgl. 127 1. Die Verwendung des Wortes durch Christus Mt 21 42 ist dadurch gerechtfertigt, dass tatsächlich nicht Israel oder Zion, sondern er selbst der Eckstein des Gottesreichs geworden ist; vgl. zu Ps 22. **23** Durch Gott, nicht durch Menschen, ist diese wunderbare Wendung herbeigeführt. Der Ausdruck ist fast gleichlautend mit Neh 6 16 מֵאֵת אֱלֹהֵינוּ נֶעֶשְׂתָה הַמְּלָאכָה הַזֹּאת. — Die Form נִפְלָאת ist Perf. für נִפְלְאָה, G-K 74g. Vermutlich ist aber die Vokalisation als Perfekt (so Sym. *παράδοξον ἐφάνη ἡμῖν*) nur durch das Perf. im ersten Glied herbeigeführt, und es ist, da das Bewundern fortdauert, das Partizip נִפְלֵאת (Dtn 30 11) zu lesen; so LXX Aq. Targ. Hier. *et hoc est mirabile.* **24** Jahve hat diesen Tag gemacht, d. h. er hat dies Fest veranlasst durch die von ihm gewährte Hülfe. — Zu der Aufforderung zur Freude vgl. Neh 8 17. **25** Die Bitte um Hülfe und Wohlgelingen bezieht sich zunächst auf den Verlauf des Festes. Gewiss aber hat der Dichter in Hinblick auf v. 22 mit seiner Bitte auch noch einen tieferen Sinn verbunden. Israel bedurfte, wenn es auch äusserlich gegen die Heiden gesichert war, doch des fortdauernden göttlichen Schutzes, um seinen hohen Beruf zu erfüllen. — Über הושענה als Name des 7. Laubhüttenfesttages vgl. die Vorbemerkungen. Im zweiten Targum Est. 3 8 ist הושענה Bezeichnung der an diesem Tage festlich umhergetragenen Zweige, vgl. Mt 21 8. 9. **26** Nach den Schlussworten des Verses מִבֵּית יהוה scheinen diese Worte von den Priestern gesprochen zu sein, welche den in den Vorhof eingezogenen Festzug segnen. — Die Worte בשם יהוה sind nach den Akzenten nicht zu הַבָּא zu ziehn: »wer im Namen Jahves kommt«; sondern zu ברוך, vgl. 129 8 Dtn 21 5. Bei dem Segenswunsch wurde der Name Jahve gesprochen, Num 6 27 II Sam 6 18. — Der Artikel in הַבָּא bezeichnet, wie der Plural »euch« im Parallelgliede zeigt, nicht einen einzelnen Kommenden, sondern ist generisch gebraucht, vgl. G-K 126 l. Gemeint ist jeder Teilnehmer an dem festlichen Zuge, der v. 19. 20 zum Tempel kommt. — Das Perf. ברכנוכם steht bei der im Vollzug begriffenen Handlung nach G-K 106 i. — Vor מבית יהוה ist nicht אֲשֶׁר zu ergänzen, vgl. Luther: »die ihr vom Hause des Herrn seid«, sondern nennt den Standort der Segnenden (so die Versionen). **27** In dem ersten Versglied wird der Dank noch fortgesetzt. Die Gemeinde bekennt, dass Jahve Gott ist, d. h. dass er sich als solcher bewährt hat. Der Ausdruck ויאר לנו geht zurück auf Ex 13 21. Wie Jahve nach dem Auszug aus Ägypten Israel bei Nacht als Feuersäule vorleuchtete, so ist er auch jetzt in der Unglücksnacht Israels Leuchte gewesen; vgl. 18 29 mit II Sam 22 29. Die Übersetzung von LXX Hier. *et apparuit nobis* ist also nicht ganz genau; noch weniger die Luthers: »der uns erleuchtet«. — Die Verbindung zwischen 27a und 27b scheint so aufgefasst werden zu müssen, dass 27a den Grund zu der Auf-

28 Du bist mein Gott, und ich will dir danken,
mein Gott, ich will dich erheben.
29 Danket Jahve, denn er ist gütig,
denn seine Gnade währt ewiglich.

---

forderung 27b enthält. Weil Jahve Israel in der Unglücksnacht vorgeleuchtet hat, deswegen soll Israel das tun, wozu 27b aufgefordert wird. Der Sinn von 27b אסרו וגו׳ ist aber sehr umstritten. Nur soviel scheint festzustehn, dass das in diesen Worten Geforderte einen Akt der Danksagung an Jahve für die von ihm gewährten Wohltaten enthält. Nach dem Vorgange des Targum (und Aq.) erklären die meisten Neueren: »Bindet das Festopfer mit Seilen [und führt es her bis ihr es opfert und sein Blut streicht] bis an die Hörner des Altars«. חַג wird dabei als Festopfer gefasst wie Ex 23 18 Mal 2 3, vgl. II Chr 30 22 וַיֹּאכְלוּ הַמּוֹעֵד; und עֲבֹתִים wie 2 3 al. Aber die in Klammer stehenden Worte zu ergänzen, ist Willkür, und die Präposition עַד passt weder zu »bindet«, noch zu »streicht«; in beiden Fällen würde man אֶל erwarten. Luthers Übersetzung »Schmücket das Fest mit Maien« geht zurück auf LXX *συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν* (»mit dichten Zweigen«); deutlicher Sym. *συνδήσατε ἐν πανηγύρει πυκάσματα ἕως τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου,* was Chrysostomus erklärt: *στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῷ.* Allein der Ausdruck »bindet das Fest mit Zweigen« für »bindet Zweige am Fest zu Kränzen« wäre sehr natürlich. Richtig aber erkennen alle diese Übersetzer wie auch Hier. (*frequentate sollemnitatem in fronduosis*) in עֲבֹתִים dichte Zweige, vgl. Ez 19 11 al. חַג ist ursprünglich der heilige Reigen um den Altar oder um ein Heiligtum, der, wie bei den alten Arabern (Wellhausen, Skizzen III 100ff.), so auch bei den Israeliten einen wichtigen Bestandteil des Gottesdienstes bildete, vgl. zu 26 6 42 5. Das Verb חָגַג bedeutet »tanzen« 42 5 107 27 I Sam 30 16, und das Nomen חַג scheint auch Ex 13 6 nicht »Fest« sondern »heiliger Tanz« zu bedeuten. Wie אסר מלחמה I Reg 20 14 heisst »den Streit anknüpfen«, so אָסַר חַג »den Reigen knüpfen«. So bereits Bar Hebr. Er erläutert die Übersetzung der Peschita ואסירו עדעאדין בששלתא (»und bindet unser Fest mit Ketten«) folgendermassen: »d. h. durch Scharen von Männern und Weibern, welche reihenweise wie die Glieder einer Kette sich gegenseitig an der Hand fassen von dem äusseren Tor des Tempels bis zu den Hörnern des Altars«. Diese Erläuterung bedarf jedoch in einigen Punkten der Modifikation. עֲבֹתִים sind Zweige, die von den Festteilnehmern getragen und freudig geschwenkt wurden. In dem Gesetz über die Feier des Laubhüttenfestes Lev 23 39ff. sind Zweige (v. 40 עֵץ עָבֹת) erwähnt; nach II Mak 10 7 (bei der Tempelweihe) Joseph Arch. III 10 4. XIII 13 5 wurden sie wie Thyrsusstäbe getragen. Später heisst ein solcher Zweig, oder vielmehr das Bündel von Zweigen, לוּלָב; nach dem Talmud besteht der Lulab aus Palm-, Myrten- und Weidenzweig, vgl. Dillmann zu Lev 23 39. Nach dem Talmud, *Sukka* wurde der Lulab nach rechts und links, nach oben und unten geschwenkt, wobei der Altar umkreist wurde, vgl. Rosenmüller. Das ב in בַּעֲבֹתִים ist das sogenannte ***Beth concomitantiae*** wie 66 13 Jdc 15 1, also Zweige tragend. — Die Worte עד קרנות המזבח können nun nicht mit אִסְרוּ verbunden werden, was keinen befriedigenden Sinn gibt, sondern gehn auf die Zweige, die bis zu den Hörnern des Altars reichen sollen, damit sie diese berühren. Die Berührung hatte den Zweck, die in den Altarhörnern konzentrierte Heiligkeit auf den Lulabträger überzuleiten, vgl. Wellhausen a. a. O. S. 105f. Der Einwurf, dass der Lulab die Altarhörner nicht habe erreichen können, ist nicht zutreffend; denn wir wissen nicht, wie lang er zu Nehemias Zeit war. Nach *Sukka* IV 5 wurde zur Zeit des zweiten Tempels der Brandopferaltar am Laubhüttenfest mit grossen Bachweidenzweigen umpflanzt, die sich oben über den Altarrand neigten (Del.). Dass die Worte עד קרנות המזבח etwas abgerissen lauten, erklärt sich vielleicht daraus, dass sie antiphonisch gesungen wurden; sie würden dann als ein Ausruf aufzufassen sein. **28** Gegen Schluss des Psalms tönt das Siegeslied Ex 15 2 zum dritten Mal wieder. — LXX Syr. Hier. haben אַתָּה auch hinter אֵלִי. — Am Schluss von v. 28 wiederholen LXX v. 21.

## *119. Das Wort Gottes, ein Trost und Hort in schwerer Zeit.*

1א Glücklich die, deren Weg unsträflich,
die im Gesetz Jahves wandeln;

---

119

Den Inhalt des Psalms bildet ein Lob des Wortes Gottes, seiner Gebote, seiner Segnungen und seiner Verheissungen. In 22 mal 8 Versen wird derselbe Grundgedanke fortwährend wiederholt und von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Wie sehr das ganze Sinnen und Denken des Dichters durch diesen einen Gegenstand in Anspruch genommen wird, zeigt der Umstand, dass in jedem Verse ein Synonym für den Begriff »Wort Gottes« vorkommt. — Der Dichter hat seine Sprüche alphabetisch geordnet in der Weise, dass je 8 mit einem und demselben Buchstaben nach der Reihenfolge des Alphabets beginnen; diese künstliche Anordnung sollte wahrscheinlich zur Unterstützung des Gedächtnisses beim Auswendiglernen dienen. Den Grund dafür aber, weswegen er Abschnitte von je acht Versen formte, findet DHMüller wahrscheinlich mit Recht darin, dass er acht aus Ps 19$_{8-11}$ (s. dort) entlehnte Synonyma für den Begriff »Wort Gottes«, nämlich אמרה, דבר, חקים, מצות, משפטים, עדות, פקודים, תורה, zusammenstellte und aus den acht Aussagen über jedes einzelne je eine Strophe (einen Abschnitt) bildete. In den mit בהוחיכעפ beginnenden Abschnitten sind jene acht Stichworte auch im jetzigen Text noch regelrecht vorhanden, ohne sich innerhalb desselben Abschnittes zu wiederholen. In den Abschniten דמסצקרשת kommt je eine Abweichung vor, und in allen 176 Versen im ganzen 22 Abweichungen von dem Schema der acht Synomyma. DHMüller hat den Nachweis erbracht, dass diese Abweichungen aller Wahrscheinlichkeit nach nur Schreibversehen sind. Der in der nachstehenden Erklärung gemachte Versuch, die ursprünglichen acht Synonyma in den jedesmaligen acht Versen überall wieder herzustellen, geht allenthalben auf DHMüller zurück.

Nach v. 9 liegt die Annahme nahe, dass der Psalm als Vademecum für israelitische Jünglinge gedichtet wurde. Ein innerer Gedankenfortschritt ist neben und innerhalb der alphabetischen Folge nicht vorhanden. Jeder Vers bildet in der Regel einen für sich abgeschlossenen Gedanken; nur selten (z. B. 89—91. 97—100) hängen mehrere Verse enger zusammen.

Wie der Sänger seine Spruchsammlung für andere verfasst hat, so sind auch die Empfindungen und Erfahrungen, die er ausspricht, nicht seine rein persönlichen, sondern die seines Volks. Wider Israel als Volk, nicht wider den einzelnen Israeliten beraten sich Fürsten v. 23; Israel als Volk wird von den Fürsten verfolgt 161, ist fast auf Erden vernichtet 87, ist gering und verachtet 141, und irrt in der Welt umher wie ein verlorenes Schaf 176. Israel hat, bevor es gedemütigt wurde, geirrt 67, aber die Demütigung hat dazu gedient, ihm Jahves Gesetz einzuprägen 71 (vgl. 118$_{18}$), und ist somit ein Beweis der Treue Jahves 75. Nur von Israel gilt es in eigentlichem Sinne, dass es durch das Gesetz am Leben erhalten ist 93, denn nur durch dies hat es im Exil inmitten der heidnischen Umgebung seine Selbständigkeit bewahren können. Durch sein Gesetz ist es weiser als seine Feinde, die heidnischen Völker 98. 99, und darum redet es von ihm ohne Scheu vor den Königen, unter deren Botmässigkeit es steht 46.

Zur Zeit als der Psalm entstand, hatte das Volk viel Schmach und Verfolgung, Verachtung und Spott zu erdulden 22. 25. 28. 39. 41. 49. 83—86. 92. 107. 134. 141. 143. 153. 157 und sonst. Die Feinde sind z. T. Heiden 61. 95. 109. 110. 119 al. und ihre Fürsten; z. T. aber auch abtrünnige Israeliten. Deutlich sind solche gemeint mit den Verfluchten, die von Jahves Geboten abirren 21. 118, die sein Gesetz verlassen 53, brechen 126, und vergessen 139; über die der Sänger deswegen bitterlich weint 136, und sich vor Eifer verzehrt 139; die Halben 113, die ihn von der Beobachtung des Gesetzes

2 א Glücklich die, welche seine Mahnungen beachten,
ihn von ganzem Herzen suchen,
3 א Auch nichts Schlechtes tun,
nach seinem ʿWortʾ wandeln.
4 א Du hast das Gebot gegeben
deine Befehle wohl zu beachten.
5 א Ach, dass mein Wandel fest wäre
in der Beobachtung ʿdeines Wortesʾ;
6 א Dann werde ich nicht zu Schanden,
wenn ich auf alle deine Gebote schaue.

---

abhalten wollen 115, und vor denen er einen Widerwillen hat 158. In der ersten Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil gab es solche offene Gesetzesverächter, die zugleich die Frommen bedrückten und verspotteten, noch nicht. Der Inhalt des Psalms erklärt sich am besten aus den Anfängen der hellenistischen Zeit, und vielleicht sind mit den Lehrern v. 99 geradezu die Griechen gemeint. Angesichts des Druckes der Heiden und der Treulosigkeit vieler Volksgenossen die Herrlichkeit des väterlichen Gesetzes zu rühmen und zur Treue gegen dasselbe zu mahnen, war der Zweck, den der Psalmist bei der Aneinanderreihung seiner Sprüche im Auge hatte.

Hier. im Kom. bemerkt: *Josephus refert in libris Ἀρχαιολογίας hunc psalmum et Deuteronomii canticum uno metro esse compositum, et putat elegiacum metrum in utroque posse deprehendi, quod scilicet prior versus sex pedibus constet, et inferior uno minus in pentametrum finiatur.* Hieronymus ist hier ungenau. Denn nirgends erwähnt Josephus das Metrum des 119ten Psalms. Arch. II $16_4$ sagt er, Moses habe Ex 15 *ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ* verfasst; IV $8_{44}$ nennt er Dtn 32 *ποίησιν ἑξάμετρον*, und VII $12_3$ sagt er, David habe Oden und Hymnen verfasst *μέτρου ποικίλου· τοὺς μὲν γὰρ τριμέτρους, τοὺς δὲ πενταμέτρους ἐποίησεν.* Hieron. scheint zugleich an Euseb. Praep. evang. XI 5 gedacht zu haben, wo das Lied Mosis und Ps 119 zusammen genannt werden, als solche, die in dem Metrum abgefasst seien, das die Griechen das heroische nannten. In Wirklichkeit besteht Ps 119 der Hauptsache nach (121 Verse) aus Fünfern (darunter 21 Verse, z. B. 6. 8. 13, nach dem Schema 2 + 3). 40 Verse sind Doppeldreier (in der Übersetzung durch Herausrücken nach links kenntlich gemacht); 15 Verse sind Sechser. Durch Streichung von *Jahve* oder eines anderen überflüssigen Worts lässt sich eine Anzahl Doppeldreier und Sechser leicht auf Fünfer reduzieren, z. B. v. 33. 35. 64. 75. 149. 151. 159. 168. 169. Grimme meint, der Psalm habe ursprünglich aus lauter Fünfern bestanden. In jeder Beziehung falsch ist die Behauptung Duhms, Josephus nenne das Metrum nicht unpassend das hexametrische. — Der Schlussvers 176 besteht aus einem einfachen Dreier.

1 Über die Konstruktion תמימי דרך, ganz wie *integer vitae*, womit sich der hebr. Ausdruck auch dem Sinne nach deckt, vgl. G-K 128y. 2 עדתיו LXX Hier. *testimonia eius*, besser Aq. Sym. Quinta *διαμαρτυρίας αὐτοῦ;* gemeint sind die Mahnungen Jahves (vgl. הֵעִיד), die in seinem Gesetz vorliegen. — Das Suchen Jahves geht hier auf die Erforschung seines Willens, der im Gesetz seinen Ausdruck gefunden hat. 3 LXX Hier. übersetzen: *nec enim qui operantur iniquitatem in viis eius ambulaverunt.* Sie lasen פֹּעֲלֵי. Den massor. Text bezeugen Syr. Targ. Für בדרכיו lies בִּדְבָרוֹ und vgl. für den Ausdruck הלך בתורת יהוה (Müller). 4 פקדיך, logisch von לשמר 4b abhängig, ist syntaktisch in den Hauptsatz herübergezogen, vgl. G-K 117h. 5 אַחֲלַי identisch mit אַחֲלֵי II Reg $5_3$ ist Wunschpartikel, *utinam*, nach Olsh. zusammengesetzt aus אָח (הֶאָח $35_{25}$) und לֵי (לְוּ־). Die Silbe *aj* ist also nicht Suffix der ersten Person. יִכֹּנוּ ist von den Wegen auch Prv $4_{26}$ gebraucht; unrichtig Hier. *dirigantur*. Der Ausdruck ist von den festen Tritten auf die Wege übertragen (Hupf.). — Für חקיך lies hier oder v. 8 אמרתך. 6 אָז weist auf v. 5 zurück, und 6b erläutert dies אָז noch weiter. — Mit לֹא אֵבוֹשׁ will der Dichter sagen: ich werde gewiss das mir vorgesteckte Ziel erreichen. Festigkeit des Charakters (v. 5)

7 א Ich will dir mit aufrichtigem Herzen danken,
wenn ich deine gerechten Ordnungen erlerne.
8 א Deine Rechte will ich beachten;
verlass mich nicht ganz und gar.
9 ב Wodurch hält rein ein Jüngling seinen Pfad? Indem er acht gibt
[nach deinem Wort.
10 ב Von ganzem Herzen suche ich dich;
lass mich nicht abirren von deinen Geboten.
11 ב In meinem Herzen berge ich dein Wort,
damit ich nicht wider dich sündige.
12 ב Gelobt seiest du, Jahve;
lehre mich deine Rechte.
13 ב Mit meinen Lippen zähle ich auf
alle Ordnungen deines Mundes.
14 ב Des Weges deiner Mahnungen freue ich mich,
wie über allerlei Reichtum.
15 ב Über deine Befehle will ich nachsinnen
und schauen auf deine Pfade.
16 ב An deinem ʿGesetzʾ ergötze ich mich;
ich vergesse nicht dein Wort.

---

und fester Blick auf das göttliche Gesetz (v. 6) führen zum Ziel. Worin dies Ziel besteht, sagt der Dichter nicht; er denkt vermutlich sowohl an sittliche Vollkommenheit als auch an das damit verbundene äussere Glück. **7** אודך geben alle Alten durch das Futur wieder, בְּלָמְדִי Hier. *cum didicero*. Der Dichter versetzt sich in die Seele des Jünglings oder Mannes, der noch auf dem Wege des Studiums des göttlichen Gesetzes begriffen ist. Noch kennt er nicht alle göttlichen מִשְׁפָּטִים, die zur Vollkommenheit (v. 6) nötig sind. Er hofft sie aber mit Gottes Hülfe zu lernen, und verspricht, dafür seinen Dank abstatten zu wollen. Der Infin. בלמדי hat also Futurbedeutung, vgl. G-K 114q. **8** עד מאד will Qimchi mit אשמר verbinden wie v. 4; aber die Wortstellung spricht dafür, es zu אל תעזבני zu ziehn. Der Ausdruck deutet darauf hin, dass Israel sich zur Zeit des Sängers von Jahve verlassen fühlte, vgl. 22 2. **9** Die ersten vier Füsse enthalten die Frage, die zwei letzten die Antwort; so alle Verss. (gegen Olsh., der den ganzen v. 9 als Frage und v. 10 als direkte Antwort auffasst). — זִכָּה, rein erhalten, nämlich von der Befleckung durch die Sünde; Sym. *λαμπρυνεῖ*. Der Infin. לשמר entspricht einem latein. Gerundium. Objekt hierzu kann nicht כדברך sein (LXX Hier. *cum custodierit verba tua*); vielmehr ist nach v. 4. 8 zu ergänzen חֻקֶּיךָ. Durch sorgfältige Beobachtung der göttlichen Gebote, wie das Wort Gottes es verlangt (כדברך), wird der Jüngling jenes Ziel erreichen. — כִּדְבָרֶךָ fassen alle alten Übersetzer und die Massora als Plural auf, und viele Hss. haben כִּדְבָרֶיךָ. Dieselbe Variante findet sich noch mehrmals im Psalm; vgl. JprTh 1882 S. 658f. Jedoch scheint vom Dichter das göttliche Wort hier in seiner Einheit ins Auge gefasst zu sein. **10** אל תשגני übersetzt Aq. in seiner buchstäblichen Weise: *μὴ ἀγνοηματίσῃς με*, d. i. lass mich kein *ἀγνόημα*, keine שְׁגָגָה (Versehenssünde) begehn. Absichtlich will Israel nicht sündigen; es bittet auch vor Irrtums- und Übereilungssünden durch Jahves Gnade bewahrt zu bleiben; vgl. zu 19 13. **11** Der gewählte Ausdruck צפנתי deutet an, dass Gottes Wort ein Schatz ist, den man sorgfältig hütet. **13** ספרתי, ich zähle rühmend auf. **14** Das ב in בְּדֶרֶךְ führt das Objekt zu שַׂשְׂתִּי ein: »ich habe Freude an dem Wege, welchen deine Mahnungen mir vorschreiben, d. h. am sittlichen Wandel«. In 14b ist für בְּ die Präposition עַל eingetreten (wie v. 162), das also nicht im Sinne von »über . . . hinaus« zu nehmen ist; richtig LXX Hier. *quasi in omnibus divitiis*. כָּל־הוֹן ist Reichtum allerlei Art, Prv 1 13 al. Der Dichter sagt, der sittliche Wandel sei ihm so viel wert, wie aller mögliche Reichtum. — עֵדְוֹתֶיךָ (ėdwōtaekha) ist Plur. von עֵדוּת und gleichbedeutend mit עֵדוֹתֶיךָ (v. 22 al.) von עֵדָה. **15** Die

17 ג Gewähre deinem Knecht, dass ich lebe,
so will ich dein Wort beachten.
18 ג Deck' meine Augen auf, dass ich schaue
Wunder aus deinem Gesetz.
19 ג Ich bin ein Gast auf Erden,
verbirg mir nicht dein ⌜Wort⌝.
20 ג Meine Seele reibt sich in Sehnsucht auf
nach deinen Ordnungen immerdar.
21 ג Du hast bedräut die verfluchten Übermütigen,
die von deinen Gesetzen abweichen.
22 ג Wälze Schmach und Schande von mir ab,
denn ich habe deine ⌜Befehle⌝ beachtet.
23 ג Sitzen selbst Fürsten [zusammen], bereden sich wider mich,
dein Knecht sinnt nach über deine Rechte.
24 ג Auch sind deine Mahnungen mein Ergötzen,
sind meine Berater.

---

Kohortative אשיחה und אביטה übersetzt Sym. durch das Imperf., richtiger LXX Hier. durch das Futur. **16** בְּתוֹרָתְךָ für בחקתיך. Es heisst in diesem Psalm sonst immer חקים, nicht חקות. **17** Hier. übersetzt richtig: *tribue servo tuo ut vivam*, so dass אֶחְיֶה den Inhalt des גְּמֹל bildet. 17a bildet den Vordersatz eines virtuellen Bedingungssatzes mit 17b als Nachsatz. Andere wollen, weil es v. 77. 116. 144 in ähnlichem Zusammenhange וְאֶחְיֶה heisst, אֶחְיֶה zu 17b ziehn: »lebe ich, so will ich . . .«; aber diese Auffassung verstösst gegen die Akzente und hat die alten Verss. gegen sich. **18** Der wunderbare Reichtum des göttlichen Gesetzes ist dem natürlichen Auge verborgen; Gott muss es erst öffnen. גַּל apokopiert von גַּלֵּה wie צַו von צַוֵּה. — Die Wunder des Gesetzes sind seine tiefen Gedanken. **19** Die erste Hälfte ist aus 39 13 entnommen, wonach Syr. עִמָּךְ für בָּאָרֶץ einsetzt. Der in einem fremden Lande als Gast Weilende muss dessen Gesetze kennen lernen, um die gewährte Gastfreundschaft nicht unabsichtlich zu verletzen. Ein solcher auf Duldung zugelassener Gast ist Israel auf Erden; es bittet daher Jahve, seinen Patron, ihm die Kenntnis dessen, was es zu tun und zu lassen hat, nicht vorzuenthalten. 19a bildet den Grund für die Bitte 19b. אמרתך für מצותיך. **20** גָּרַס, im Qal nur hier, wird im Hifil Thr 3 16 von den auf Kies stumpf geriebenen Zähnen gebraucht. Die alten Übersetzungen drücken meistens (LXX Aq. Syr. Targ. Hier.) den Begriff *desideravit* aus. Cheyne macht darauf aufmerksam, dass das Wort im Aramäischen auch »studieren« bedeutet (s. Buxtorf), und dass der Dichter vielleicht einen Doppelsinn beabsichtigt hat. — לְ in לתאוה dient dazu, das Verbum näher zu bestimmen; Sym. θέλουσα. **21** Dieser Vers gibt vielleicht den inneren Grund für v. 20 an. Weil der Dichter die Drohung Jahves gegen die verfluchten Übermütigen kennt, deswegen bestrebt er sich, nicht zu ihnen zu gehören. Olsh. dagegen setzt v. 21 in Verbindung mit v. 22, indem er ergänzt: so mache nun deine Drohung wahr und nimm die Schmach von mir, die jene auf mich häufen. Unter den זדים werden nach 21b solche zu verstehn sein, die sich um das Gesetz nicht kümmern, also abtrünnige Israeliten. — ארורים ziehn LXX Syr. Hier. (*maledicti qui recedunt* etc.) als Prädikat zu 21b. Mit der massor. Akzentuation geht Targ. **22** גַּל ist hier schwerlich wie v. 18 Imperat. von גַּלֵּה »decke ab«, so dass die Schande als eine Decke gedacht wäre, sondern von גָּלַל (Jos 5 9) für sonstiges גֹּל (vgl. G-K 67p), wie Ew. u. a. aussprechen wollen. Alle Alten übersetzen *aufer* u. ä. Als aufgeladene Last wird die Schmach gedacht 69 8 al. — פקודיך für עדתיך. **23** גַּם übersetzen LXX Hier. *etenim*, so dass dieser Vers den vorhergehenden erläuterte. Vermutlich aber ist 23a ein Konzessivsatz, und גַּם gehört zu dem Subjekt שָׂרִים. Unter den Fürsten sind heidnische zu verstehn. Haben sich diese auch vereint um zu beratschlagen, wie sie Israel vernichten wollen, Israel lässt sich darum im Studium des göttlichen Gesetzes nicht stören. **24** Hier steigert גם, zu שעשעי gehörig, den Begriff ישיח v. 23. —

25 ד Meine Seele klebt am Staube;
belebe mich nach deinem Wort.
26 ד Ich erzählte meine Angelegenheiten, und du erhörtest mich:
lehre mich deine Rechte.
27 ד Unterweise mich über den Lauf deiner Befehle,
so will ich über deine Wunder nachsinnen.
28 ד Meine Seele tränt vor Kummer;
richte mich auf ʿdurch dein Wortʾ.
29 ד Den Weg der Lüge halte fern von mir
und begnade mich mit deinem Gesetz.
30 ד Den Weg der Wahrheit hab' ich erwählt,
deine Ordnungen ʿbegehre ichʾ.
31 ד Ich hange an deinen Mahnungen;
Jahve, lass mich nicht zu Schanden werden.
32 ד Den Weg deiner Gebote will ich laufen,
denn du machst mir das Herz weit.
33 ה Lehre mich, Jahve, den Weg deiner Rechte, und ich will ihn be-
[wahren als Lohn.
34 ה Unterweise mich, dass ich dein Gesetz bewahre,
und es von ganzem Herzen beachte.
35 ה Führe mich den Pfad deiner Gebote,
denn an ihm habe ich Freude.
36 ה Neige mein Herz deinen Mahnungen zu
und nicht der Habsucht.
37 ה Lenke ab meine Augen vom Anschaun des Eitlen; belebe mich durch
[dein ʿWortʾ.

---

אנשי עצתי ist zweites Prädikat zu עדותיך; so Aq. Sym. Quinta Hier. Syr. Targ. Dagegen LXX *καὶ αἱ συμβουλίαι μου τὰ δικαιώματα* [al. *κρίματα*] *σου.* Sie fanden am Schluss des Verses חֻקֶּיךָ oder פִּקּוּדֶיךָ [מִשְׁפָּטֶיךָ] vor. **25** Das Bild in 25a (vgl. 44 6) scheint besagen zu sollen, dass Israel dem Tode nahe oder ihm in gewisser Weise schon verfallen ist. Daher bittet es um Wiederbelebung, vgl. 71 20 85 7. — Das Wort Jahves ist hier das Verheissungswort. **26** Israel hat sich in seinen Angelegenheiten (דְּרָכַי) stets an seinen Gott gewandt und bei ihm Erhörung gefunden; darum darf es auch jetzt vertrauensvoll darum bitten, in den Rechten, d. i. Forderungen Jahves von ihm unterwiesen zu werden. 26a enthält die Begründung für die Bitte in 26b. Diese Bitte wird v. **27** noch weiter fortgeführt. **28** LXX lasen בִּדְבָרֶךָ. Lies באמרתך. **29** Der Weg der Lüge scheint der zu sein, den die Abtrünnigen gehn. Von der Gefahr, diesen Weg zu betreten, bittet der Sänger durch Belehrung mittelst des göttlichen Gesetzes bewahrt zu bleiben. — חָנֵּן ist mit doppeltem Akkus. konstruiert. **30** שויתי] Sym. *προέταξα*, Hier. *proponebam*, vgl. 16 8. Ungern vermisst man לְנֶגְדִּי. LXX *οὐκ ἐπελαθόμην*. Lies mit Zenner אִוִּיתִי, vgl. 132 13, wo אוה ebenfalls parallel mit בחר steht. **32** b Nach Jes 60 5 ist das weite Herz soviel wie freudiger Mut. Weil dieser von Jahve an Israel verliehn wird, kann es seinen Geboten eifrig nachjagen. **33** עֵקֶב erklären alle neueren Ausleger hier und v. 112 »bis zu Ende«. So v. 33 schon LXX *διαπαντός*, vgl. Targ. עד גמירא, v. 112 עד סופא *in finem.* Dagegen haben LXX v. 112 *δι' ἀντάμειψιν;* Hier v. 33 *per vestigium*, v. 112 (nach Sym.) *propter (aeternam) retributionem.* Die Bedeutung »bis zum Ende« für עֵקֶב ist unbelegbar. Nach Analogie von 19 12 bedeutet das Wort gewiss auch Ps 119 »Lohn«. Während aber 19 12 für die Beobachtung des Gesetzes ein Lohn erwartet wird, ist Ps 119 der gottgefällige Wandel selbst als Lohn gedacht (vielleicht für die Treue gegen Jahve); vgl. v. 56. 57. **36** Die Gier nach irdischen Gütern steht im Gegensatz zu der Hingabe des Herzens an das göttliche Gesetz. In v. **37** tritt für die Habsucht die Augenlust ein, vgl. Job 31 1. 7. — In den beiden letzten Worten bittet der Dichter nach der Les-

38 ה Halt' deinem Knecht deine Verheissung aufrecht,
die der Furcht vor dir [gegeben ist].
39 ה Entferne meine Schmach, vor der mir graut, denn deine Ordnungen [sind gut.
40 ה Ja, mich verlangt nach deinen Befehlen;
belebe mich durch deine Gerechtigkeit.
41 ו Und deine Gnaden mögen über mich kommen, Jahve,
dein Heil nach deiner Verheissung,
42 ו Dass ich meinem Lästerer ein Wort antworten kann,
denn ich vertraue auf dein Wort.
43 ו Und entziehe meinem Munde das Wort der Wahrheit nicht ganz und gar,
denn auf deine Gerichte harre ich.
44 ו Und ich will dein Gesetz beständig beachten,
für immer und ewig,
45 ו So werde ich wandeln auf weitem Plan,
denn deinen Geboten frage ich nach.
46 ו Und ich will reden von deinen Mahnungen vor Königen ohne Scheu,
47 ו Und habe meine Lust an deinen Geboten,
die ich liebe,
48 ו Und hebe meine Hände zu deinen Geboten, die ich liebe,
und sinne über deine Rechte.
49 ז Gedenke des Worts an deinen Knecht,
dieweil du mich hast harren lassen.

---

art בדרכיך um die göttliche Lebenskraft, die ihn befähigt, auf dem von Jahve vorgezeichneten Wege zu wandeln und den Versuchungen 37a Widerstand zu leisten. Jedoch wird zu lesen sein בִּדְבָרְךָ, vgl. v. 3. 25. 107. **38** Gemeint ist die Verheissung, die der Gottesfurcht gegeben ist, wie z. B. Ex 20 6. Andere erklären: »welche darauf abzielt, dass man dich fürchte«, so Targ. und LXX Hier. *in timorem tuum* (mit ausgelassenem אֲשֶׁר); vgl. 130 4. Noch andere beziehn אשר nicht auf אמרתך, sondern auf עבדך; »der deiner Furcht ergeben ist«, so Syr.; vgl. v. 85. **39** Die Schmach, vor der dem Sänger graut, ist die, welche er wegen seiner Treue gegen das göttliche Gesetz erduldet, vgl. v. 22. כִּי begründet diese Bitte damit, dass Jahves Ordnungen gut sind, und ihre Befolgung daher keine Schmach verdient. Dagegen verstehn die alten Übersetzer משפטיך als die göttlichen Gerichte über den Frevler, deren der Sänger sich getröstet, vgl. v. 43. **40** Um Jahves Befehle ganz erfüllen zu können, bedarf Israel neuer Lebenskraft. Diese wolle Jahve ihm durch seine Gerechtigkeit, mit der er den gewaltsam Unterdrückten hilft, gewähren. **41** LXX lasen gegen Hier. Syr. Targ. וִיבֹאֻנִי חַסְדֶּךָ. **42** Der Lästerer ist ein Kollektivum, daher haben LXX Syr. Hier. den Plural; Targ. Sing. **43** Das Wort der Wahrheit ist die göttliche Wahrheit, mit welcher der Sänger den Lästerer zurückweisen und widerlegen will. — עד מאד wie v. 8. Da es aber in den Zusammenhang nicht gut passt und metrisch überschüssig ist, wird es zu streichen sein. **45** Der Kohortativ ואתהלכה drückt hier die Folge von v. 44 aus, vgl. G-K 108 d. **46** Auch unter heidnischer Herrschaft verleugnet Israel das väterliche Gesetz und seinen Glauben nicht. Die Könige sind nichtisraelitische. Der Vers ist (nach der Übersetzung der Vulgata) das Motto der Augustana. **47** LXX ergänzen am Schluss des Verses מְאֹד. **48** Das Erheben der Hände ist Gestus des Betens, 28 2. Hier werden sie zum Gesetz hin (אֶל) erhoben, wie sonst zu Jahve hin. Der Ausdruck erinnert an die spätere Anbetung des Gesetzes. Graetz und Müller wollen אליך für אל מצותיך lesen. — אשר אהבתי scheint durch Versehn aus 47 wiederholt zu sein. **49** Hinter דָּבָר ergänzen LXX Theod. Syr. dem Sinne nach richtig σου; dagegen Aq. ῥήματος τῶν δούλων σου, Sym. λόγων ἐμῶν τοῦ δούλου σου. Hier. Targ. wie Massora. — עַל אֲשֶׁר = »weil« (so Aq. Sym.) Dtn 29 24. LXX Hier. Syr. *quem me sperare fecisti*, was aber אֲשֶׁר עָלַי heissen müsste. — Das

50 ז Das ist mein Trost in meinem Elend,
dass dein Wort mich am Leben erhält.
51 ז Freche verspotteten mich gar sehr;
von deinen ʿGebotenʾ bin ich nicht gewichen.
52 ז Ich denke an deine Gerichte von der Urzeit her,
Jahve, und werde getröstet.
53 ז Glühender Zorn hat mich wegen der Gottlosen ergriffen,
die dein Gesetz verlassen.
54 ז Deine Rechte sind meine Gesänge
in meiner Herberge.
55 ז Ich gedenke bei Nacht deines Namens, Jahve, und beachte dein [ʿZeugnisʾ.
56 ז Dies ist mir zu teil geworden,
dass ich deine Befehle halte.
57 ח Mein Teil, Jahve, sage ich,
ist deine Worte zu beachten.
58 ח Ich suche deine Gunst von ganzem Herzen;
sei mir gnädig nach deinem Wort.
59 ח Ich überdenke meine Wege
und kehre meine Füsse zu deinen Mahnungen.
60 ח Ich eile und säume nicht
deine Gebote zu halten.
61 ח Die Stricke Gottloser umgeben mich;
dein Gesetz habe ich nicht vergessen.
62 ח Um Mitternacht stehe ich auf, dir zu danken
wegen deiner gerechten Ordnungen.
63 ח Ich bin ein Genosse aller derer, die dich fürchten
und deine Gebote halten.
64 ח Von deiner Güte, Jahve, ist die Erde voll; lehre mich deine Rechte.
65 ט Du hast deinem Knecht Gutes getan,
Jahve, nach deinem Wort.
66 ט Gutes Urteil und Erkenntnis lehre mich,
denn ich glaube deinen Geboten.

---

Piel יִחַל, v. 43 in der Bedeutung »hoffen«, hat nur hier kausative Bedeutung. Die Übersetzung Aq.s *ἐφ' ὧν περιέμεινάς με* gibt keinen befriedigenden Sinn. **50** Israel getröstet sich in seinem Elend des Verheissungswortes Jahves, dass er sein Volk nicht untergehn lassen will. **51**. **52** Trotz des Spottes der Gegner ist Israel nicht vom Gesetz abgewichen. Es erträgt diesen Spott gern, weil es weiss, dass die göttlichen Gerichte, die schon in der Urzeit ergangen sind, auch die jetzigen Lästerer treffen werden. — In v. 51 lies מִמִּצְוֹתֶיךָ. **53** זַלְעָפָה nach Aq. *λαῖλαψ*, vgl. 11 6; Sym. Hier. *horror;* nach Thr 5 10 wird die Zornesglut gemeint sein. — 53b zeigt deutlich, dass der Sänger hier von abtrünnigen Israeliten spricht. **54** Das göttliche Gesetz bietet Israel Stoff zu Gesängen; der vorliegende Psalm ist ein Beleg dafür. — Die H e r b e r g e ist nach v. 19 die Erde. **55** Das Perfekt hat frequentative Bedeutung; die Kohortativform steht für das Imperf. consec. — Lies עֵדוּתֶךָ. **56** Der Sänger bezeichnet das Halten der göttlichen Befehle als eine Gabe, vgl. v. 33. כִּי entfaltet den Inhalt des זֹאת. **57** יהוה betrachten LXX Hier. als Vokativ; אָמַרְתִּי ist dann in die Rede eingeschoben. Während 16 5 Jahve selbst als Israels Teil bezeichnet wurde, heisst es hier statt dessen, dass die Beobachtung der göttlichen Gebote Israels höchstes Gut ist. Andere Ausleger erklären nach den Akzenten: Mein Teil ist Jahve; ich habe mir vorgenommen deine Worte zu beachten. **58** Syr. las wie 88. 107 חַיֵּנִי statt חָנֵּנִי. **61** Das Bild vom Jäger mit den Stricken (Netzen) ist wohl aus 18 6 entlehnt, vgl. v. 110. **62** מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ wie v. 7. Die *iudicia* (LXX Hier.) sind hier

67 ט Ehe ich die Leiden trug, irrte ich,
nun aber achte ich auf dein Wort.
68 ט Du bist gut und handelst gut;
lehre mich deine ʿRechteʾ.
69 ט Es dichten mir an eine Lüge die Frechen; ich will von ganzem Herzen
[deine Befehle halten.
70 ט Stumpf wie Fett ist ihr Herz;
ich erfreue mich an deinem ʿZeugnisʾ.
71 ט Es war mir gut, dass ich gezüchtigt ward,
damit ich deine Rechte lernte.
72 ט Deines Mundes Gesetz ist besser für mich
als Tausende Goldes und Silbers.
73 י Deine Hände haben mich gemacht und zubereitet;
unterweise mich, dass ich deine Gebote lerne.
74 י Die dich fürchten, sehn mich und freuen sich,
denn ich habe auf dein Wort geharrt.
75 י Ich weiss, Jahve, dass deine Gerichte gerecht, und du mich in Treue
[gedemütigt hast.
76 י Lass deine Gnade mir zum Trost gereichen
nach deiner Verheissung an deinen Knecht.
77 י Dein Erbarmen lass über mich kommen, dass ich lebe,
denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
78 י Die Frechen mögen zu Schanden werden, weil sie mich ungerecht be-
[drücken; ich sinne über deine Befehle.
79 י Zu mir mögen, die dich fürchten, sich wenden,
und die deine Mahnungen kennen.
80 י Mein Herz sei unsträflich in deinen Rechten,
damit ich nicht zu Schanden werde.
81 כ Meine Seele schmachtet nach deinem Heil;
auf dein Wort harre ich.
82 כ Meine Augen schmachten nach deinem Wort;
sie sagen: »Wann wirst du mich trösten?«

---

ganz unpassend. **63** Diese Worte soll jeder fromme Israelit sprechen. **66** LXX (*χρηστότητα καὶ παιδίαν καὶ γνῶσιν δίδαξόν με*) Syr. betrachten die drei ersten Worte als koordiniert; aber טוּב gehört einer anderen Kategorie an als die anderen beiden. טוּב טַעַם bildet einen einzigen Begriff wie טוּב לֵב, Aq. Quinta *ἀγαθὸν γεῦμα,* vgl. Hier. *bonum sermonem.* Olsh. und Hitz. dagegen: »das Gut des Verständnisses und der Erkenntnis«. Wellh. streicht טוּב als aus v. 65 eingedrungen. **67** Israel erkennt den Wert seiner Züchtigungsleiden an. אענה muss mit LXX Targ. intransitiv verstanden werden wie 116 10. **68** Lies משפטיך. **69** טפלו eigentlich: »sie kleben mir Lügen an«, vgl. Job 13 4. Sym. *ἀφῆπτόν μου,* Hier. *adplicabant mihi.* Es scheint sich um Verleumdungen zu handeln. — Der Vers hat eine Hebung zu viel; streiche das aus v. 34 eingedrungene בכל לב. **70** Vgl. 17 10. Das Herz der Gottlosen ist empfindungslos gegen alle Eindrücke des göttlichen Gesetzes, während der Sänger seine Lust daran hat. — שעשע ist hier reflexiv gebraucht (Jes 8 11) und mit dem Akkus. תורתך, wofür עדותך zu lesen ist, statt mit בְּ konstruiert. **71** Vgl. v. 67. **73** Ein Zitat aus Job 10 8. Der Sänger bittet, dass der Schöpfer des Leibes auch die rechte Einsicht schaffen möge. **74** Alle Frommen, welche sehn, dass es mit Israel wieder besser geht, freun sich, dass das Gottvertraun nicht zu Schanden geworden ist. **75** אמונה ist ein adverbieller Akkus. G-K 118 m. Jahves Treue gegen Israel war der Beweggrund der Züchtigung. **78** שֶׁקֶר wie v. 75 אמונה; LXX Hier. *inique.* **79** Das Qere וְיֹדְעֵי haben schon LXX Syr. Hier.; das vom Targ. bezeugte Kethib וְיֵדְעוּ würde heissen: »so werden sie . . . kennen lernen«, vgl. v. 125. **83** כִּי leitet einen Kon-

83 כ Bin ich auch wie ein Schlauch im Rauch,
deine Rechte habe ich nicht vergessen.
84 כ Wieviel sind ⸢meine⸣ Tage? wann wirst du vollziehn an meinen Verfolgern Gericht?
85 כ Freche haben mir Gruben gegraben,
Leute, die deinem Gesetz nicht gemäss.
86 כ Alle deine Gebote sind Wahrheit;
mit Lüge verfolgt man mich; hilf mir.
87 כ Fast hätten sie mich auf Erden vernichtet,
und ich habe deine Befehle nicht verlassen.
88 כ Nach deiner Gnade erhalte mich am Leben,
dass ich deines Mundes Mahnung beachte.
89 ל Dein Wort, Jahve, bleibt ewig,
fest steht es mit dem Himmel,
90 ל Für Geschlecht und Geschlecht dein ⸢Wort⸣;
du hast die Erde aufgestellt, und sie bleibt stehn;
91 ל Nach deinen Ordnungen bestehn sie heute,
denn alles ist dir dienstbar.
92 ל Wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen gewesen wäre,
so wäre ich zu Grunde gegangen in meinem Elend.
93 ל Ich will deine Befehle in Ewigkeit nicht vergessen,
denn durch sie hast du mich am Leben erhalten.
94 ל Ich bin dein, hilf mir,
denn ich durchforsche deine ⸢Rechte⸣.

---

zessivsatz ein; Hier. *et cum essem.* Dagegen LXX ὅτι ἐγενήθην als Begründung von v. 82. Der mit Wein gefüllte Schlauch wurde in den Rauchfang gehängt, um den Wein früher reif und milde zu machen (s. Rosenm.). Dabei wird der Schlauch runzlich und schwarz. So ist auch Israel durch die Leiden, deren Bild das Feuer ist, unansehnlich geworden und trägt die Farbe der Trauer an sich; aber sein wertvollstes Gut, das göttliche Gesetz, trägt es in seinem Innern. — קיטור geben LXX Sym. Syr. Hier. auffallender Weise *pruina* wieder; richtig Quinta Targ. **84** Die Kürze des Lebens, nämlich der einzelnen Israeliten, dient als Motiv dafür, das Gericht über die Frevler zu beschleunigen. Jene möchten nicht eher sterben, als bis sie das Gericht erlebt haben. Des Metrums wegen lies יָמַי statt ימי עבדך. **85** אשר beziehn LXX Sym. Targ. Hier. auf den ganzen Satz 85a: »was deinem Gesetz nicht gemäss ist«; aber das wäre ein banaler Gedanke. Daher betrachtet man den Relativsatz besser mit Hgstbg. Hupf. als ein zweites mit זֵדִים paralleles Subjekt. Übrigens führt der Ausdruck darauf, dass es sich um gottlose Israeliten handelt. **86** שֶׁקֶר wie v. 69. **87** Auch hier spricht deutlich Israel, das fast auf der Erde ausgerottet wäre. — 87b bildet einen Kontrast zu 87a, um das Gottlose jenes Unterfangens hervorzuheben. **89** LXX Targ. Hier. (*in aeternum, domine, verbum tuum perstat in cuelo*) betrachten den Vers als einen einzigen Satz ohne Gliederung. Nach der Akzentuation ist zu übersetzen: »Für ewig ist Jahve; dein Wort steht fest mit dem Himmel«. Eine bessere Gliederung erreicht man und vermeidet zugleich den schroffen Übergang von der dritten Person in die Anrede, wenn man den Athnach zu דברך setzt. Hierfür spricht auch der Umstand, dass 90a augenscheinlich parallel mit 89a ist, wie 90b mit 89b. — בשמים wie 89a. **90**b Die Festigkeit der Erde dient als Gewähr oder vielleicht nur als Vergleich für die Beständigkeit des göttlichen Wortes (lies אִמְרָתְךָ) 90a. **91** Auch dieser Vers dient noch als Beleg für die Beständigkeit und Verlässlichkeit des göttlichen Worts. Subjekt sind Himmel und Erde. Das לְ in למשפטיך ist das normative (LXX τῇ διατάξει σου). — היום Hier. dem Sinne nach richtig *usque hodie.* **92. 93** Wirklich ist in den Nöten der Zeit, besonders des Exils, das Gesetz der einzige Halt Israels gewesen, und ohne dies würde es sicher untergegangen und in den Heiden aufgegangen

95 ל Die Gottlosen warten auf mich, mich umzubringen;
auf deine Mahnungen merke ich.
96 ל Von jeder Vollkommenheit habe ich ein Ende gesehn,
dein Gebot ist gar sehr weitreichend.
97 מ Wie habe ich dein Gesetz so lieb,
den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
98 מ Weiser als meine Feinde macht mich dein Gesetz,
denn in Ewigkeit ist es mein.
99 מ Ich bin klüger als alle meine Lehrer,
denn deine Mahnungen sind mein Sinnen.
100 מ Ich bin einsichtiger als Alte,
denn ich halte deine ʻRechteʼ.
101 מ Von jedem bösen Wege hielt ich meine Füsse zurück, wegen der Beachtung deines Worts.
102 מ Von deinen Ordnungen wich ich nicht,
denn du lehrtest mich.
103 מ Wie süss sind meinem Gaumen ʻdeine Worteʼ,
mehr als Honig meinem Munde.
104 מ Durch deine Gebote werde ich verständig, darum hasse ich jeden Lügenweg.
105 נ Dein Wort ist meinem Fuss eine Leuchte
und ein Licht meinem Wege.
106 נ Ich habe geschworen und ʻwill es haltenʼ,
deine gerechten Ordnungen zu beachten.

---

sein. **94** חֻקֶּיךָ nach LXX. **96** תִּכְלָה nur hier, von כָּלָה, wie תִּגְרָה 39 11 gebildet; LXX *συντελείας*. Wahrscheinlich ist es gleichbedeutend mit תַּכְלִית Job 28 3. Der Dichter will sagen: alle irdische Vollkommenheit hat doch eine Grenze, ist also beschränkt; nur Jahves Gesetz ist unbeschränkt hinsichtlich seines Inhaltes und seines Wertes. **98** Der Singular des Prädikats תחכמני neben dem Subjekt מצותיך im Plural nach G-K 145k. Auch das Pronomen היא steht im Sing., weil מצותיך soviel wie תּוֹרָתְךָ ist. LXX Hier. (*instruis me mandata tua*) sehn תחכמני für die zweite Person an; jedoch fügt sich dazu nicht gut מצותיך, statt dessen man בְּמצותיך erwarten würde. — Die Feinde, von denen der Sänger spricht, sind nicht persönliche, sondern nationale. Durch den Besitz des Gesetzes ist Israel weiser als alle anderen Völker. **99** »Alle meine Lehrer« glossiert Bar Hebr., wahrscheinlich nach Theod. v. Mops.: »das sind die Chaldäer, die mich Schlechtes lehrten«. Diese Beziehung ist schwerlich richtig; aber der Exeget hat richtig gesehn, dass es sich, ebenso wie v. 98, nicht um ein privates Verhältnis handelt. Die Lehrer sind die, welche Israel einen andern Glauben und ein anderes Verhalten predigen, als ihm von Jahve anbefohlen ist (Olsh.). Vielleicht darf man an die Griechen denken. Das Wort »Lehrer« ist in diesem Zusammenhange nicht frei von Spott. **100** מזקנים übersetzen Aq. Quinta Targ. *ἀπὸ πρεσβυτέρων*, so dass Israel sagt, es habe seine Einsicht von den Alten geerbt. Dagegen LXX Sym. Theod. Syr. Hier. *super senes*. Der Parallelismus von 100b mit 99b zeigt, dass auch 100a und 99a parallel stehn, die Auffassung der LXX also die richtige ist. — Lies חקיך. **101** Über die Form כלאתי vgl. G-K 75oo. Die ursprüngliche LXX (Cod. 55 und Ital.) scheint כָּלָאתָ gelesen zu haben. — אשמר ist des Metrums wegen zu streichen. **102**b steht im Gegensatz zu den Lehrern v. 99. Israel hat nicht Menschen, sondern Jahve zum Lehrer gehabt. **103** LXX Syr. Targ. sprachen אִמְרָתְךָ aus, was bei dem Plural נמלצו natürlicher ist; vgl. 12 7. Die von Hier. bezeugte massor. Aussprache als Singular hat ihren Grund in der defektiven Schreibung, die in diesem Psalm doch öfter vorkommt. — Zu dem Bilde vgl. 19 11. **104** Der Lügenweg ist die falsche Religion, vgl. *ἡ ὁδός* Akt 9 2. **105** LXX Syr. sprachen aus לְרַגְלַי und לִנְתִיבָתִי; Hier. Targ. wie Massor. — Lies אמרתך. **106** Die Punk-

107 נ Ich bin gar sehr gebeugt;
Jahve, belebe mich nach deinem Wort.
108 נ Lass dir meines Mundes freie Opfer gefallen,
und lehre mich deine ʿGeboteʾ.
109 נ Ich trage mein Leben beständig in meiner Hand
und habe dein Gesetz nicht vergessen.
110 נ Die Gottlosen haben mir eine Schlinge gelegt,
und von deinen Befehlen bin ich nicht abgeirrt.
111 נ Ich habe deine Mahnungen für ewig als Erbe bekommen,
denn sie sind meines Herzens Freude.
112 נ Ich neige mein Herz, deine Rechte zu tun; für ewig ist Lohn.
113 ס Die Halben hasse ich,
und dein Gesetz liebe ich.
114 ס Du bist mein Schirm und mein Schild,
auf dein Wort harre ich.
115 ס Weicht von mir, ihr Bösewichter,
ich will die Gebote meines Gottes halten.
116 ס Stütze mich nach deinem Wort, dass ich lebe,
und lass mich nicht zu Schanden werden an meiner Hoffnung.
117 ס Halte mich, dass ich gerettet werde,
so will ich mich an deinen Rechten stets ʿergötzenʾ.
118 ס Du verwirfst alle, die von deinen ʿGebotenʾ abirren,
denn ihre List ist vergeblich.
119 ס Für Schlacken ʿerachtestʾ du alle Gottlosen der Erde,
darum liebe ich deine Mahnungen.

---

tation וָאֲקַיֵּמָה (so LXX Syr. Targ.) würde besagen, dass Israel seinen Schwur auch wirklich gehalten hat, was doch nicht zutrifft. Daher wird mit Hier. (*et perseverabo*) וַאֲקַיְּמָה auszusprechen sein. **108** Die freiwilligen Opfer sind hier nicht, wie $50_{14}$, Dankgebete, sondern die Bitte 108b. — Lies מצותיך. **109** Die Redensart des ersten Gliedes bedeutet nach Jdc $12_{3}$ I Sam $19_{5}$ $28_{21}$ Job $13_{14}$: ich bin in beständiger Lebensgefahr. LXX, die den Tropus nicht verstanden, änderten *ἐν ταῖς χερσί σου*, vgl. Field. — Der Zusammenhang zwischen 109a und b wie v. 87. 110. **111** Israels נַחֲלָה ist zur Zeit nicht sowohl Kanaan, das sich zum grössten Teil in fremden Händen befindet, sondern das Gesetz seines Gottes. Statt des Verbs נָחַלְתִּי sprach Hier. (*hereditas mea*) נַחֲלָתִי aus, wodurch jene Gegenüberstellung noch klarer hervortritt. — Das Mask. הֵמָּה steht ungenau für הֵנָּה. **112** Wegen der Bedeutung von עֵקֶב vgl. zu 33. In 112 nennt die dritte Dipodie das Motiv für die beiden ersten. **113** סֵעֵף nach der Nominalbildung *qittel*, welche Gebrechen bezeichnet, wie פִּסֵּחַ חֵרֵשׁ. Die genaue Bedeutung ist den Alten nicht mehr bekannt gewesen. Nach I Reg $18_{21}$ sind vermutlich solche Israeliten gemeint, deren Neigungen zwischen dem alten und dem neuen Glauben, zwischen Jahvereligion und Heidentum geteilt waren, also nicht sowohl *δίγλωσσοι* (Hitz.), als *δίψυχοι* Jak $1_{8}$. Dass solche ein Gegenstand des Hasses für den echten Israeliten sein konnten, ist nicht zu bezweifeln, vgl. Apk $3_{15}$. Übrigens ist der Vers reichlich kurz. Ist etwa שנאה נפשי statt שנאתי zu lesen? **115** Ein Zitat aus $6_{9}$. **116** Aq. Targ. lasen בְּאִמְרָתְךָ. **117** Die Vokalisation וְאֶשְׁעָה statt וְאֶשְׁעֶה (»und ich will hinblicken«) findet sich nur noch einmal am Hithp. desselben Verbs ל״ה Jes $41_{23}$, vgl. G-K 75 l. Alle alten Übersetzer (LXX Syr. Hier. Targ.) lasen וְאֶשְׁתַּעֲשַׁע wie 16. 47. **118** סלית im A.T. nur hier; richtig Hier. nach dem Syrischen *abiecisti*. — Lies מפקודיך. — Das zweite Glied besagt, dass alle schlauen Versuche der Frevler, ihr gottloses Werk zu Ende zu führen, vergeblich sind, weil Jahve sie an der Ausführung hindert. כִּי ist also nicht sowohl begründend als vielmehr erläuternd, LXX Theod. Quinta Syr. Hier. (*quia mendax cogitatio eorum*) lasen תַּרְעִיתָם für תרמיתם, wodurch der Gedanke einfacher wird. Aber תַּרְעִית ist ein rein aramäisches Wort. Die Rezepta

120 ס Mir schaudert die Haut vor deinem Schrecken,
und vor deinen Gerichten fürchte ich mich.
121 ע Ich habe Recht und Gerechtigkeit geübt,
überlasse mich nicht meinen Bedrückern.
122 ע Verpfände dein ʿWortʾ zum Guten,
dass die Übermütigen mich nicht unterdrücken.
123 ע Meine Augen schmachten nach deinem Heil
und nach deiner gerechten Verheissung.
124 ע Handle mit deinem Knecht nach deiner Gnade
und lehre mich deine Rechte.
125 ע Ich bin dein Knecht, unterweise mich,
und lass mich deine Mahnungen erkennen.
126 ע Zeit ist's zu handeln für Jahve,
sie haben dein Gesetz gebrochen.
127 ע Darum liebe ich deine Gebote.
mehr als Gold, ja Feingold.
128 ע Darum ʿwandle ich geraden Wegs nach deinen Gebotenʾ,
ich hasse jeden Lügenweg.
129 פ Deine Mahnungen sind Wunderdinge,
darum beachtet meine Seele sie.
130 פ Das ʿTorʾ deiner Worte leuchtet,
unterweist Einfältige.
131 פ Ich sperre meinen Mund auf und lechze,
denn mich verlangt nach deinen Geboten.

---

wird bezeugt von Aq. Sym. (*ματαία ἡ δολιότης αὐτῶν*) Targ. **119** Die bei der Läuterung des Metalls übrig bleibenden Schlacken werden als etwas Wertloses bei Seite geworfen. Danach ist der rezipierte Text zu übersetzen: »Als Schlacken hast du beseitigt alle Gottlosen«; vgl. zu השבית Ex 12 15. Jedoch steht der Text bei השבת nicht fest. Aq. Sym. Hier. (*conputasti*) lasen חָשַׁבְתָּ, LXX חִשַּׁבְתָּ. Bei der letzteren Lesart schliesst sich 119b nicht gut an; dagegen ist חָשַׁבְתָּ Aq.s der Rezepta vorzuziehn. — לָכֵן d. i., damit ich nicht unter dasselbe Urteil falle wie die Gottlosen. **120** סמר wird Job 4 15 von den sich vor Schrecken sträubenden Haaren gebraucht; vgl. Sym. im Psalm *ὀρθοτριχεῖ*, Hier. *horripilavit*. **122** Nach der Rezepta עבדך wäre zu übersetzen: »Verbürge dich für deinen Knecht zum Guten«. Aber dies wäre der einzige Vers im ganzen Psalm, der kein Synonym für den Begriff »Wort Gottes« enthielte. In den acht Versen der ע-Gruppe fehlt der Ausdruck דבר. Danach darf man mit Sicherheit דְּבָרְךָ für עבדך einsetzen. **126** Als Subjekt zu לַעֲשׂוֹת betrachtet Targ. (»Zeit ist es, den Willen Jahves zu tun«) die Israeliten, ליהוה also = für Jahve. Die Begründung 126b zeigt aber, dass das gerechte und strafende Handeln Jahves gemeint ist, durch das die von ihm gewollte Ordnung wiederhergestellt wird; so ein Grieche: *καιρὸς κατορθώσεως, κύριε*, und Hier.: *tempus est ut facias domine.* **127** Worauf sich על כן hier und im folgenden Verse bezieht, ist nicht klar; Hupf. meint, es sei nur des Alphabets wegen gewählt; Olsh. will es auf das erste Glied von 125 zurückbeziehn. — Die Kopula in ומפז wie 19 11, woher der Ausdruck entlehnt ist. **128** Den rezipierten Text übersetzt Rosenm.: *omnia mandata omnis* scl. rei *recta* et bona *iudico.* Aber das ist ein ungereimter Gedanke, denn nicht »alle Gebote jeder Art« kann der Dichter für recht halten, sondern nur die göttlichen. Hinter פקודי fehlt das Pronomen »deine«, während כל überflüssig ist. LXX Hier. *propterea in universa praecepta tua direxi.* Sie lasen also das zweite כל nicht. Vermutlich ist aber (des Metrums wegen) auch das erste zu streichen. Lies לְפִקּוּדֶיךָ ישרתי. Als Objekt zu ישרתי ist aus 128b אֹרַח vorwegzunehmen; wörtlich: »ich habe gemäss deinen Geboten [den von mir zu befolgenden Weg] zu einem geraden gemacht«. **130** פֵּתַח übersetzen Sym. Hier. richtig *ostium.* Die Worte Jahves selbst werden ein leuchtendes Tor genannt (Genet. der Apposition),

132 פ Wende dich zu mir nnd sei mir gnädig
nach dem Recht derer, die deinen Namen lieben.
133 פ Mach' meine Schritte fest in deinem Wort
und lass nichts Böses über mich herrschen.
134 פ Erlöse mich von dem Druck der Menschen,
und ich will deine Befehle halten.
135 פ Lass dein Antlitz leuchten auf deinen Knecht
und lehre mich deine Rechte.
136 פ Meine Augen strömen Wasserbäche,
weil man dein Gesetz nicht beachtet.
137 צ Du bist gerecht, Jahve,
und deine Ordnungen sind richtig.
138 צ Du hast in Gerechtigkeit deine 'Satzungen' geboten
und in Wahrheit gar sehr.
139 צ Mich verzehrt mein Eifer,
dass meine Bedränger deine Worte vergessen.
140 צ Dein Wort ist wohl geläutert,
und dein Knecht hat es lieb.
141 צ Ich bin klein und verachtet,
deine Befehle vergesse ich nicht.
142 צ Deine Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit,
und dein Gesetz ist Wahrheit.
143 צ Drangsal und Not haben mich getroffen,
deine Gebote sind mein Ergötzen.
144 צ Gerechtigkeit sind deine Mahnungen auf ewig,
unterweise mich, so werde ich leben.
145 ק Ich rufe von ganzem Herzen: erhöre mich Jahve!
ich will deine Rechte bewahren.
146 ק Ich rufe dich, hilf mir,
dass ich deine 'Befehle' beachte.
147 ק Ich bin früh beim Morgengraun auf und schreie,
auf dein Wort harrend.

---

durch das man zur Erkenntnis eingeht, vgl. Hos 2 17 פֶּתַח תִּקְוָה und Apk 21 12—21. Weil dieser bildliche Ausdruck nicht verstanden wurde, glaubten LXX (*ἡ δήλωσις*) und die Neueren פֵּתַח hier in der Bedeutung »Eröffnung, Offenbarung« verstehn zu müssen, und auch die massoretische Vokalisation mit Ṣere statt Segol beruht auf dieser Voraussetzung, ist aber tatsächlich eine blosse Künstelei. **136** ירד mit dem Akkus. wie Thr 3 47. — עַל ist mit dem Perf. konstruiert nach G-K 158c. Richtig LXX Hier. *quia*; vgl. v. 139. Dagegen Sym. *περὶ τῶν μὴ φυλασσόντων τὸν νόμον σου* = שֹׁמְרֵי. **137** יָשָׁר vor dem Plural משפטיך ist unflektiertes Adjektiv im Nominalsatz, G-K 145r; ebenso v. 155. **138** צדק und אמונה sind adverbielle Akkusative zu dem Verbum צוית, und מאד ist nähere Bestimmung zu אמונה, gehört dem Sinne nach aber auch zu צדק. Jahves Satzungen (lies חקיך) sind in hohem Masse Ausdruck seiner Gerechtigkeit und Wahrheit; der letzteren, insofern das Gesetz durchaus dem göttlichen Willen entspricht. **139** LXX (Aq.) haben *ὁ ζῆλός σου* »der Eifer um dich« nach 69 10. **140** Eine Entlehnung aus 12 7. **141** צעיר ist hier nicht *νεώτερος* (LXX), sondern *μικρός* (Sym. Hier.), wie das folgende ונבזה zeigt, vgl. Jdc 6 15. Israel bildet ein kleines und verachtetes Gemeinwesen; aber es hat den Ruhm, dass es das göttliche Gesetz treu hält. **145** Die Perfekta hier und in den folgenden Versen bezeichnen das gewohnheitsmässige Tun. **146** Lies פקודיך. **147** Bei קדמתי (LXX *προέφθασα*) ist eigentlich ein Akkusativ (etwa שחר 108 3) zu ergänzen. — Das zweite Glied ist nicht ein selbständiger Satz, sondern eine nähere Bestimmung zu 147a, vgl. Sym. Hier. *verbum tuum expectans*, G-K 156d. Das Wort ist das Verheissungswort. LXX Sym. bezeugen

148 ק Meine Augen kommen den Nachtwachen zuvor,
um über dein Wort nachzusinnen.
149 ק Höre meine Stimme nach deiner Gnade,
Jahve, lass mich leben gemäss deinen Ordnungen.
150 ק Es nahen sich solche, die ʿmich verbrecherischʾ verfolgen,
von deinem Gesetz sich fernhalten.
151 ק Du bist nahe, Jahve,
und alle deine Gebote sind Wahrheit.
152 ק Von alters her weiss ich aus deinen Mahnungen,
dass du sie für ewig gegründet.
153 ר Sieh mein Elend und errette mich,
denn ich habe dein Gesetz nicht vergessen.
154 ר Führe meinen Streit und erlöse mich,
nach deinem Wort lass mich leben.
155 ר Den Gottlosen ist fern das Heil,
denn sie suchen deine Rechte nicht.
156 ר Dein Erbarmen ist gross, Jahve,
lass mich leben gemäss deinen Ordnungen.
157 ר Meine Verfolger und Bedränger sind zahlreich;
von deinen Mahnungen bin ich nicht abgewichen.
158 ר Ich sehe die Treulosen und empfinde Abscheu,
sie, die deine ʿGeboteʾ nicht beachten.
159 ר Sieh, dass ich deine Befehle liebe,
Jahve, lass mich leben nach deiner Gnade.
160 ר Die Summe deines Wortes ist Wahrheit,
und in Ewigkeit währen alle deine gerechten ʿOrdnungenʾ.

---

das Kethib; Hier. Syr. Targ. das in den Zusammenhang besser passende Qere. **148** Der Sinn scheint zu sein: Meine Augen erwachen, bevor die Zeit da ist, wo ich mich zur Nachtwache (im Tempel) stellen muss. Hier scheint ein individueller Zug aus dem Leben des Dichters vorzuliegen; er war danach ein Levit. **149** כמשפטך sprechen LXX Hier. Targ. als Singular, Syr. als Plural aus. Nach der letzteren Lesart bittet der Sänger, dass er leben möge, wie die göttlichen Ordnungen es fordern; nach der ersteren bittet er Jahve, dass dieser ihn in Gemässheit seiner Heilsordnung am Leben erhalte. **150** Statt der vom Targ. bezeugten Texteslesart רֹדְפֵי זִמָּה »Leute die dem Verbrechen nachjagen« sprachen LXX Sym. Syr. Hier. *(persecutores mei sceleri)* רֹדְפַי זִמָּה aus, worin זִמָּה ein adverbieller Akkusativ ist. — 150b ist ein Umstandssatz wie 147b. **151** Dieser Vers steht in schönem Gegensatz zum vorhergehenden. Mögen die Verfolger auch nahe kommen, Israel ist getrost in dem Bewusstsein, dass sein Gott ihm nahe ist. — 151b schliesst sich nicht gut an. Olsh. erläutert: »und überdies sind alle seine Befehle . . . zuverlässig, so dass man ohne Furcht und voll Vertrauen sie vollziehen mag«. LXX haben unrichtig *αἱ ὁδοί σου* für מצותיך. **152** קֶדֶם fasst Sym. als Akkus. zu ידעתי auf: *τὰ ἀπ᾽ ἀρχῆς ἔγνων ἀπὸ τῶν μαρτυρίων σου.* Dann würde קדם die alte Geschichte Israels bezeichnen, עדתיך auf den Pentateuch gehn. Bei dieser Auffassung schliesst sich aber das zweite Glied nicht an. Alle anderen (LXX Aq. Syr. Targ.) fassen קדם in der Bedeutung von מִקֶּדֶם (*ἀρχῆθεν*). Von alters her hat Israel aus den Mahnungen Jahves die Gewissheit gewonnen, dass sie für immer Gültigkeit haben sollen. יְסַדְתָּם steht ungenau für יְסַדְתָּן. **154** Es ist Israels Rechtssache gegen die Heiden gemeint, wie 43 1. — לאמרתך ist nicht soviel wie באמרתך (Hier. *in sermone tuo*), auch nicht *διὰ τὸν λόγον σου* (LXX), sondern es ist das normative לְ, das etwa den Sinn von כְּ 156 hat. **155** Wegen des Mask. רחוק neben ישועה vgl. zu 137. **157** Eine Reminiszenz aus 3 4. **158** Die Treulosen sind die von Jahves Gesetz zum Heidentum Abgefallenen. — אשר LXX Hier. *quia*, Targ. Syr. *qui.* — אמרתך wäre hier das Gesetz; lies aber מצותיך. **160** ראש ist nicht mit

161 ש Fürsten verfolgen mich ohne Grund,
und mein Herz bebt vor deinen Geboten.
162 ש Ich freue mich über dein Wort
wie einer, der grosse Beute gewann.
163 ש Lüge hasse und verabscheue ich,
deine ˹Satzungen˺ habe ich lieb.
164 ש Siebenmal des Tages lobe ich dich
wegen deiner gerechten Ordnungen.
165 ש Reichen Frieden haben die Freunde deines Gesetzes,
und für sie gibt es keinen Anstoss.
166 ש Ich hoffe auf dein Heil, Jahve,
denn deine Gebote habe ich vollführt.
167 ש Meine Seele beachtet deine Mahnungen,
und ich liebe sie sehr,
168 ש Ich beachte deine Befehle und deine Mahnungen,
denn alle meine Wege liegen dir vor.
169 ת Lass nahen meine Klage deinem Antlitz, Jahve; nach deinem Wort
[˹lass mich leben˺.
170 ת Möge mein Flehn vor dein Antlitz kommen,
nach deiner Verheissung rette mich.
171 ת Meine Lippen sollen Lobpreis sprudeln,
denn du lehrst mich deine Rechte.
172 ת Meine Zunge soll deine ˹Wahrheit˺ besingen,
denn alle deine ˹Zeugnisse˺ sind gerecht.
173 ת Möge deine Hand mir helfen,
denn deine Befehle habe ich erwählt.
174 ת Mich verlangt nach deinem Heil, Jahve,
und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
175 ת Lass meine Seele leben, dass sie dich lobe,
und deine Gerichte mögen mir helfen.
176 ת Ich bin verirrt wie ein verloren Schaf;
suche deinen Knecht,
Denn deine Gebote vergass ich nicht.

---

den Alten als »Anfang«, sondern als »Summe«, »Inbegriff« aufzufassen, wie 139 17. — In 160b lasen LXX richtig מִשְׁפְּטֵי wie 164. **161** Das zweite Glied steht wieder im Kontrast zu dem ersten: obgleich ich aufs peinlichste deine Gebote beachte. LXX Hier. bezeugen das Kethib, Syr. Targ. das Qere. **163** Die L ü g e ist der falsche Glaube des Heidentums, nicht *ἀδικία* (LXX). — Die Lesart וָאתעבה als Imperf. cons. (nicht וַאתעבה) ist durch die Versionen bezeugt; wegen der bedeutungslos gewordenen Kohortativform vgl. G-K 108g. — Lies חקיך. **164** S i e b e n m a l, d. i. immer und immer wieder; vgl. 12 7. **165** Der F r i e d e ist hier nicht der äussere, da der Sänger ja vielmehr von allen Seiten befehdet wird, sondern der Friede des Herzens. Demnach kann auch מכשול (LXX *σκάνδαλον*) nicht den Anlass zum Straucheln in äusserem Sinne meinen. Vielmehr will der Dichter sagen, dass die, welche Jahves Gesetz lieb haben, sich über ihre Leiden und das Glück der Gottlosen nicht ereifern, da sie wissen, dass diesen das Gericht bevorsteht. Für den Dichter existieren also die inneren Kämpfe, die der Sänger von Ps 73 durchzumachen hatte, nicht. **166** Eine Anspielung auf Gen 49 18; jedoch ist dortiges קִוִּיתִי durch das mehr aramäische שִׂבַּרְתִּי ersetzt. — Für עָשִׂיתִי haben LXX *ἠγάπησα*, wie 163. **168** D. H. Müller streicht ועדתיך als Dittographie aus 167. **169** Statt הבינני las Syr. חַיֵּנִי wie 159 al. Dies passt besser zu dem »lauten Geschrei« (רִנָּתִי) und zu v. 170 הצילני. **172** ענה in der Bedeutung »besingen« und mit dem Akkus. wie Ex 32 18. — Für מצותיך lies עדותיך; desgl. אמונתך für אמרתך. **175** Die G e r i c h t e sind diejenigen, in denen die Frevler verurteilt

## 120. *Gebet der Frommen um Erlösung von Lug und Trug.*

[1] Wallfahrtenlied.
Zu Jahve in der Drangsal mein
rufe ich, und er erhört mich.
[2] Jahve, errette meine Seele von lügnerischer Lippe,
von falscher Zunge!

---

werden. Syr. sprach aus וּמִשְׁפָּטְךָ יַעְזְרֻנִי. **176** Das verlorene, d. h. verirrte, Schaf ist Israel in der Zerstreuung, wie Jer 50 6. 17, vgl. Jes. 27 13. Anders dagegen ist Jes 56 6 gemeint. — Nach der Akzentuation wäre zu übersetzen: »Ich bin verirrt (oder: bin ich verirrt) — wie ein verlorenes Schaf suche deinen Knecht.« Jedoch haben alle alten Übersetzer, soweit erkennbar, כשׂה אבד mit תעיתי verbunden, vgl. LXX Aq. Hier. *erravi quasi ovis perdita*, und das nackte תעיתי würde leicht den falschen Gedanken hervorrufen können, dass es sich um ein sittliches Irren handle.

120

Israel betet in der Not und zugleich in der Gewissheit der Erhörung zu seinem Gott um Errettung von Lügnern und Betrügern v. 1. 2. Hat Er doch wahrlich keinen Gewinn von ihnen, die nur Wunden schlagen und Hader anstiften v. 3. 4. Ach, warum muss die fromme Schar bei diesen friedehassenden Barbaren wohnen, die allein die Ursache alles Haders sind! v. 5—7.

Die Feinde, über die der Sänger klagt, sind nicht wirkliche Heiden, wie es nach v. 5 scheinen könnte; denn diese gebrauchten bei der Bedrückung der Israeliten andere Waffen als die Zunge. Vielmehr sind gottlose und gewalttätige Volksgenossen gemeint, welche die Frommen befehden und durch Mittel des Lugs und Trugs Zwistigkeiten hervorrufen. Da v. 5 bildlich verstanden werden muss, so folgt aus diesem Vers auch nicht, dass der Sänger sich ausserhalb Jerusalems oder des heil. Landes befindet. Er wünscht nur, wie der Sänger von 55 7ff., von dieser friedehassenden Umgebung befreit zu sein. Dass er im Namen einer Mehrzahl, nämlich aller Frommen spricht, zeigt 123 4, die Parallelstelle zu v. 6, wo der Plural statt des Singulars eintritt. Nach alle diesem führt uns der Psalm in eine Zeit, wo von einer gottlosen Partei Hader und Streit in Jerusalem geschürt wurde, unter dem die Frommen schwer seufzten. Genauer lässt sich diese Zeit aus dem Psalm nicht bestimmen. Vermutlich aber gehört er, wie die übrigen Lieder der Sammlung 120—134, der nachexilischen Zeit an, wenn auch wohl nicht der Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil. Cheyne ist geneigt, ihn der Zeit vor der Ankunft Nehemias oder einer noch späteren zuzuweisen. Schulz versteht unter den Feinden die Araber und Samaritaner zur Zeit Nehemias (er will v. 5 שְׁכֶם für משך lesen). Nahe verwandt mit dem unsern ist der zwölfte unter den Psalmen Salomos.

Metrum: Fünfer; v. 5 Doppeldreier.

**1** Nach Theodoret haben Aq. Sym. לַמַּעֲלוֹת gelesen, wie 121 1; dagegen nach dem hexaplar. Syrer הַמַּעֲלוֹת. — Die alten Übersetzer und viele Ausleger beziehn die Verba קראתי ויענני auf die Vergangenheit (*clamavi et exaudivit me*) und denken dabei meistens an die Erlösung aus dem Exil. Aber nach Analogie von 61 4. 6, vgl. G-K 106 i, ist קראתי vielmehr als Präsens aufzufassen, und das Waw cons. in וַיַּעֲנֵנִי drückt nicht sowohl die zeitliche als vielmehr die logische Folge aus (»und infolge dessen erhört er mich«). Mit dem Aufruf an Jahve ist die Gewissheit der Erhörung zugleich aufs engste verbunden. Zu dem קראתי bilden die übrigen Verse die weitere Ausführung. — In Betreff der alten aber bedeutungslos gewordenen Akkusativendung in צָרָתָה vgl. G-K 90 g. **2** Das metrisch überschüssige יהוה ist Zusatz eines Lesers. Die lügnerische Lippe und falsche Zunge scheint hier nicht grade Verleumdungen zu reden, sondern ist, nach גִּבּוֹר v. 4 zu urteilen, vielmehr Werkzeug des gewalttätigen Ränkeschmieds, vgl. 12 4. 5 52 6. — Da es ein Ad-

[3]Was kann dir geben und was dir hinzutun
die falsche Zunge?
[4]Tyrannenpfeile, geschärfte,
samt Ginsterkohlen!

---

jektiv רְמִי nicht gibt, so steht רְמִיָּה als Substantiv im Appositionsverhältnis zu לָשׁוֹן, vgl. G-K 131 c; eigentlich: eine Zunge, die [ganz] Falschheit ist. Aq. übersetzt: *γλῶσσα κατεπιθέσεως,* die übrigen: *lingua dolosa.* **3. 4** Der Sinn dieser Verse ist sehr streitig. Die Dunkelheit entsteht besonders dadurch, dass nicht sofort klar ist, wer Subjekt zu יִתֵּן ist, und wer mit לְךָ (dafür in Pausa bei Rebia לָךְ) angeredet wird. Am nächsten liegt es jedenfalls, in v. 3 denselben angeredet sein zu lassen, wie im vorhergehenden (v. 2), also Jahve. Subjekt zu יתן ist dann die Zunge. Das Verb steht im Maskulin, obgleich לשון gen. fem. ist, nach G-K 145 o. Der Sinn des Verses wird erläutert durch Job 10 3, wo der gequälte Hiob an Gott die Frage richtet: »Hast du gut davon, dass . . . du zu dem Plan des Gottlosen leuchtest?«. Jahve scheint sich, da er die Frommen dulden lässt, der falschen Zunge, d. i. der Lügner, anzunehmen, als ob er von ihnen etwas zu erwarten hätte. Die Frage ist ein Sarkasmus. יסיף steht in gutem Sinne wie 115 14 Gen 30 24. Der Dichter will sagen: welche Mehrung deines Reichtums kannst du davon erwarten, dass du die Frommen auf Kosten der Gottlosen bedrücken lässt; vgl. den ähnlichen Gedanken 44 13. Den folgenden Vers 4 betrachtet Olsh. als eine Erweiterung des Subjekts in v. 3: was geben und nützen dir geschärfte Kriegerpfeile samt Ginsterkohlen? Die Frage bliebe dann ohne Antwort, weil diese selbstverständlich wäre. Näher liegt es doch wohl, mit Targ. v. 4 als Antwort auf die Frage v. 3 zu betrachten. Auch diese Antwort ist ein bitterer Sarkasmus. Das was die Frevler Gott bieten können, sind scharfe Pfeile und glühende Kohlen, d. i. (s. unten) sie richten durch ihr Tun nur Hader und Streit an. — Von den übrigen Auffassungen dieser beiden Verse sei vor Erklärung der Einzelausdrücke nur die von den meisten neueren Auslegern und schon von Theodoret vertretene genannt, nach welcher das Subjekt zu יתן v. 3 Jahve, mit לך aber die Zunge angeredet wäre: Was wird er (Jahve) dir (du Lügenzunge) geben und mehren? scharfe Pfeile (wird er dir geben) u. s. w. Man findet in dieser Frage und Antwort eine Androhung der göttlichen Strafe an den Frevler; die Zunge werde mit denselben Waffen gestraft, mit denen sie gesündigt habe. Gegen diese Auffassung spricht zunächst das Mask. לְךָ neben dem Femin. לשון. Sodann aber ist die Androhung der Strafe an den Frevler in Form der Frage und Antwort frostig. Auch können die scharfen Pfeile und Ginsterkohlen nicht wohl göttliches Züchtigungsmittel sein. **4** Der Ausdruck רמיה v. 2. 3 ist ein vom unzuverlässigen Bogen entlehntes Bild, dessen Pfeile nicht geradeaus gehn. Hier ist er auf die Zunge übertragen, die unzuverlässige oder unwahre Worte redet. Dieser bildliche Ausdruck macht es sehr wahrscheinlich, dass auch die scharfen Pfeile v. 4 von der Zunge geschossen zu denken sind, d. h. dass es sich um unwahre und zugleich wundenschlagende Worte handelt. Diese Wunden werden allerdings nicht Gott geschlagen, sondern den Seinen, treffen dadurch aber indirekt auch ihn. Als Bogen erscheint die Zunge auch Jer 9 2, vgl. Ps 64 4. גבור ist ein Tyrann, der ebenso wie hier auch 52 3. 4. 5 mit der Zunge frevelt, vgl. Jer 9 2 גָּבְרוּ. — Die Ginsterkohlen sind ein zweites Bild für die verderblichen Wirkungen der Lügenzunge; sie richtet Brandstiftungen an, d. h. sie verursacht Hader. Dasselbe Bild ist in dem oben angeführten Psal. Salom. v. 3 verwendet; vgl. Jak 3 5. 6. In Levit. r. bei Levy s. v. לשון heisst es von der Zunge ראה כמה שריפות היא עושה »siehe, welche Brandstiftungen sie anrichtet«. — Der רֹתֶם, nach den jüdischen Auslegern (vgl. Luther) der Wachholder, nach dem Arabischen wahrscheinlicher der Ginster, liefert, weil sein Holz sehr hart ist, die besten Kohlen, welche die Glut besonders lange halten; sie sind daher zu Brandstiftungen vor anderen geeignet. **5** Der Schmerz über die von den Gegnern verursachten Brandstiftungen ruft die Klage hervor, bei solchen Menschen weilen zu müssen. Der Zusammenhang, in dem

5 Weh mir, dass ich bei Mesek gaste,
bei Kedars Zelten weile!
6 Lange genug weilt meine Seele
bei dem Friedensfeinde.
7 Ich bin [ganz] Friede, doch wenn ich [nur] rede,
so sind sie kampfbereit.

## *121. Der Hüter Israels.*

1 Lied für die Wallfahrten.
Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:
von wannen wird meine Hülfe kommen?

---

diese Klage auftritt, zeigt, dass es sich nicht um etwas handelt, was dem Sänger früher einmal widerfahren ist, sondern um das, worüber er noch jetzt seufzen muss. Die Perfekta גרתי und שכנתי bezeichnen also die Gegenwart, vgl. G-K 106g. Danach kann auch die von allen alten Übersetzern ausser Targ. vertretene Auffassung des ersten Gliedes: *heu mihi, quia peregrinatio mea prolongata est*, wonach משך ein Appellativum wäre, nicht richtig sein. Wie der Parallelismus קֵדָר zeigt, ist mit מֶשֶׁךְ das Gen $10_2$ al. genannte Volk gemeint, das zwischen dem schwarzen und kaspischen Meer wohnte. Kedar, der zweite Sohn Ismaels (Gen $25_{13}$), war ein noch zu Theodorets und Bar Hebr. Zeiten bis nach Persien hin zeltender Araberstamm. An und für sich wäre es denkbar, dass der Sänger tatsächlich bei diesen beiden weit von einander entfernten Völkern in der Verbannung gelebt hätte, oder, da er als Vertreter einer Mehrzahl redet, noch unter ihnen lebte. Der Psalm würde dann, wie Olsh. meint, für die israelitische Gemeinde in der Diaspora bestimmt sein. Da aber diese Völker den Israeliten andere Leiden zugefügt haben würden als Verletzungen durch die Zunge, so sind sie vielmehr als Typen für friedehassende (Gen $16_4$) Barbaren aufzufassen. Der Sänger meint mit ihnen seine erbarmungslosen Volksgenossen, die wie Türken und Araber handeln. — גרתי mit dem Akkus. wie $5_2$. Aq. übersetzt *προσηλύτευσα*, d. h. ich weile unter ihnen als גֵּר, *προσήλυτος*. Der Sänger kommt sich unter jenen Barbaren vor wie ein nur duldungsweise zugelassener Fremdling, den man ungestraft verletzen kann, obgleich doch die fromme Schar, in deren Namen er spricht, das gute Recht hat, im Lande zu wohnen. **6** רַבַּת ist Adverb, wie $65_{10}$ $123_4$ al., in der Bedeutung »lange genug«, oder »zu lange schon«. Diese Adverbialbildung gehört der späten Zeit an. — Wegen des Dat. ethic. לָהּ vgl. G-K 119s. — Der F r i e d e n s f e i n d ist ein Kollektivum, vgl. 7b. **7** Der Ausdruck אני שלום wie $45_9$ I Sam $25_6$; vgl. G-K 141c. — Die Worte וכי אדבר גו scheinen zu besagen, dass schon das blosse Reden der Frommen über die ihnen zugefügte Unbill die Gegner in Harnisch bringt. Andere wollen hinter אדבר ergänzen לְשָׁלוֹם (Gen $37_4$): wenn ich zum Frieden rede. — Zu למלחמה ist ein Wort wie נְכֹנִים »sie sind bereit« zu ergänzen. LXX übersetzen *ἐπολέμουν με δωρεάν*, worin das letzte Wort eine richtige Sinnergänzung ist.

121

Israel hat in aller Not die freudige Gewissheit, dass der, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, sein Volk vor allen Gefahren beschützen wird. Die zaghafte Frage v. 1 weicht sofort dem Ausdruck gläubigen Vertrauens v. 2; und die zunächst nur subjektive Überzeugung v. 3 wird durch die objektive Aussage v. 4 überholt. Endlich schliesst sich an die Erklärung, dass Jahve nicht untätig ist, die positive Ausführung, wie er die Seinen in allen Lagen und zu allen Zeiten schirmt v. 5—8.

Die Behauptung, dass die einzelnen Verse der ersten Hälfte von wechselnden Stimmen vorgetragen wären, lässt sich nicht erweisen; die wechselnden Stimmungen erklären sich sehr wohl, auch wenn der Redende überall ein und derselbe ist. Dass dies die Gemeinde ist, zeigt das Verhältnis von v. 5 zu v. 4, wo Israel mit dem angeredeten

2 Meine Hülfe kommt von Jahve,
dem Schöpfer Himmels und der Erde.
3 Er kann deinen Fuss nicht wanken lassen,
dein Hüter kann nicht schlafen!
4 Nein, nicht schläft noch schlummert der Hüter Israels.
5 Jahve ist dein Hüter, Jahve dein Schatten zu deiner rechten Hand.
6 Am Tage wird die Sonne dich nicht stechen, noch der Mond bei Nacht.
7 Jahve wird dich behüten vor allem Übel, wird behüten deine Seele.
8 Jahve wird behüten deinen Ausgang und Eingang von nun an und für [ewig.

---

Subjekt des Psalms wechselt. Während die Gemeinde v. 1 und v. 2 selbst redet, scheint sie von v. 3 an angeredet zu werden. Doch ist dies vermutlich nur die dichterische Form der Selbstanrede. — Über die Situation, aus welcher der Psalm gedichtet ist, lässt sich nur soviel sagen, dass die Gemeinde als solche wieder in der Heimat weilt. Sie schaut sehnsüchtig nach Hülfe aus; aber der innige und friedvolle Ton, der den Psalm durchzieht, deutet darauf hin, dass die Not nicht so drückend ist, wie in Ps 120. Die Alten haben den Psalm meistens auf die Rückkehr aus Babel gedeutet. Wahrscheinlich aber würde der Ton in diesem Fall ein triumphierender sein. Für ein Lied der Pilger, die nach Jerusalem wallfahrten, würde er sich wohl eignen.

Metrum: v. 1—3 Doppeldreier, v. 4—8 Sechser.

1 Der Aufblick zu den Bergen ist nicht etwa der Ausdruck der Sehnsucht oder des Heimwehs, sondern, wie 1b zeigt, der hülfesuchende Blick. Demnach sind mit den Bergen auch nicht die Berge Palästinas gemeint, wie Tabor und Karmel, nach denen der Sänger vom mesopotamischen Flachlande sehnsuchtsvoll ausschaute, sondern es sind die Berge, auf denen Jerusalem gegründet ist, $87_{1}$ $125_{2}$, und auf denen Jahve thront, $78_{68}$. Wellh. meint, es seien die Grenzen des Horizonts, vgl. Ps. Sal. $3_{6.7}$. — מֵאַיִן hat nie relative Bedeutung (vgl. Luther) im Sinne von מִשָּׁם . . . אֲשֶׁר, sondern leitet immer die direkte (Jos $2_{4}$ die indirekte) Frage ein; richtig Hier. *unde veniet auxilium mihi.* 2 Die freudige Antwort auf die zaghafte Frage in der Form der Anadiplosis. Zugleich ist der Gedanke des ersten Verses vertieft. Nicht von den sichtbaren Bergen her erwartet Israel seine Hülfe, sondern allein von dem unsichtbaren Gott. Er, der Himmel und Erde geschaffen hat, kann und wird seinem auserwählten Volk helfen. 3 אַל kann nach der vorhergehenden bestimmten Aussage nicht optativisch gemeint sein (Hier. *non det*), sondern gibt dem Satz nur eine subjektive Färbung; es dient zum Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehn könne, G-K 107p. Der Übergang in die zweite Person erklärt sich daraus, dass bereits v. 1 und 2 gewissermassen ein Wechselgespräch darstellten; der zaghaft Fragende, der v. 2 Antwort erhielt, wird v. 3ff. von dem besseren Selbst in der zweiten Person angeredet und gehoben, vgl. $42_{6}$. 4 הִנֵּה dient zur starken Betonung der folgenden Aussage, die sich durch das objektive לֹא über die noch subjektiv gehaltene Überzeugung v. 3 erhebt. 5 Der Schatten ist Bild des Schutzes, eigentlich gegen die glühenden Sonnenstrahlen, vgl. v. 6, dann aber auch ohne diese spezielle Beziehung, Num $14_{9}$, weswegen צִלְּךָ unmittelbar mit den folgenden Worten verbunden werden kann. Sollten diese einen selbständigen Satz bilden, so würde man erwarten וְהוּא עַל יַד יְמִינֶךָ. Zur Rechten, nicht zur Linken des Schützlings steht der Beschützer als der Mächtigere und Stärkere, $16_{8}$ $109_{31}$. 6 Das Bild vom Schatten führt das von der Sonne herbei. — Gefährliche Einwirkungen des Mondes kannte das Altertum, vgl. Macrob. Sat. I 17 (bei Hitzig) *similes sunt solis effectus lunae in iuvando nocendoque*, und kennt der heutige Volksglaube; wenn der Mond einem Schlafenden direkt in das Gesicht scheint, so wird er mondsüchtig. Ähnliche Einwirkungen des Mondes konnten als Mondstich bezeichnet werden. 8 Ausgang und Eingang ist nach Dtn $28_{6}$ $31_{2}$ Bezeichnug des täglichen Tuns und Treibens. Dass der Ausdruck so zu verstehn ist, zeigt das hinzu-

## 122. *Friede über Jerusalem.*

1 Wallfahrtenlied. Von David.
Ich habe mich gefreut, als man zu mir sagte:
wir gehn zum Hause Jahves!
2 Unsere Füsse stehn
in deinen Toren, Jerusalem!
3 Jerusalem, du auferbaute,
so recht wie eine Stadt, die allzumal fest in sich geschlossen ist,

---

gefügte עַד עוֹלָם. Jedoch mochten die Pilger, wenn sie das Lied sangen, besonders an eine glückliche Fahrt und Heimkehr denken.

122

Eine in Jerusalem eingetroffene Pilgerschar begrüsst erfreut die wiedererbaute Stadt, zu der auch vor alters ebenso wie jetzt die Stämme Israels pilgerten, um Jahve zu loben und sich Recht sprechen zu lassen. Möge der Stadt Friede und Glück beschieden sein.

Dass der Dichter im Namen einer Mehrheit redet, zeigt v. 2, wo unvermittelt der Plural für den am Anfang und am Schluss gebrauchten Singular eintritt.

לדוד der Überschrift, von LXX (Sin.) Aq. Sym. bezeugt, fehlt bei Hier. Targ. Dass David nicht der Dichter sein kann, folgt aus der Erwähnung des Tempels v. 1. 9, und aus dem historischen Rückblick v. 4f. Aus v. 3, wo von dem wiederaufgebauten Jerusalem die Rede ist, folgt, dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört. Dafür spricht auch der Gebrauch der Relativpartikel ־שֶׁ für אֲשֶׁר. Die Überschrift ist unkritisch aus v. 5 entnommen (Del.).

Metrum: Fünfer (7b. 8b sind reichlich lang); v. 5 Sechser.

**1** Der Singular שמחתי kann entweder daraus erklärt werden, »dass der Dichter zunächst von seiner persönlichen Erfahrung ausgeht« (Olsh.), oder wahrscheinlicher daraus, dass jeder einzelne Reisegenosse so spricht. — Das Perf. שמחתי könnte die Freude bezeichnen, die beim Beginn der Reise ihren Anfang nahm und noch fortdauert, vgl. I Sam 2 1 Jes 9 2; also: ich freue mich. Aber die alten Übersetzer haben das Perf. *laetatus sum.* Der Sänger gedenkt der Freude, die er empfand, als die Ankündigung erging, die Pilgerfahrt solle angetreten werden, vgl. zu 84 3. — Das ב in באמרים führt eigentlich das Objekt der Freude ein (LXX *ἐπὶ τοῖς εἰρηκόσι μοι*); jedoch wird das Partizip nach späterem Sprachgebrauch (vgl. Del.) ganz im Sinne von בְּאָמְרָם gebraucht. — נֵלֵךְ richtig LXX Hier. *ibimus,* nicht *eamus* (נֵלְכָה). **2** Die mehr aramäische als hebräische Verbindung des Partizips עמדות mit dem Hülfsverb היו kann nicht das Futur bezeichnen (Luther); im Aramäischen dient sie zum Ausdruck der Vergangenheit, und danach übersetzen die Alten *stantes erant* u. ä. Bei dieser Auffassung müsste auch v. 2 noch aus der Erinnerung des Sängers gesprochen sein, wobei dann Olsh. ein *einst* ergänzen will. Die Anrede an Jerusalem in v. 3 lässt es aber natürlicher erscheinen, עמדות היו als Präsens zu fassen, wie Jes 59 2. Die Pilger sind jetzt in Jerusalem angekommen oder stehn im Begriff, es zu betreten. Die Tore können synekdochisch für die Stadt und ihre Plätze stehn, wie 87 2; so LXX *ἐν ταῖς αὐλαῖς σου* (ebenso Est 2 19 3 2. 3 al.). Qimchi will den Ausdruck daraus erklären, dass die zuerst angekommenen Pilger in den Toren der Stadt die Nachfolgenden abgewartet hätten, um mit ihnen zusammen zum Tempel zu gehn. **3** Wonneerfüllt begrüsst die Pilgerschar die geliebte Stadt. Dass eine Stadt gebaut ist, versteht sich von selbst; daher kann der Vokativ הבנויה nur die Bedeutung »du wiedererbaute« haben, wobei es nur natürlich ist, an die Wiedererbauung nach dem Exil zu denken. Hier. übersetzt nach LXX Aq. Sym. *Hierusalem quae aedificaris*; dies erklärt sich nach dem Targ. wahrscheinlich daraus, dass man an das himmlische Jerusalem dachte. — Das כְּ in כעיר ist das sogenannte Kaph veritatis, bei dem freilich doch immer

4 Wohin die Stämme hinaufziehn,
die Stämme Jah's.
Ein Gesetz für Israel,
zu preisen den Namen Jahve's.
5 Denn dort thronen Stühle zum Gericht, Stühle vom Hause Davids.
6 Bittet um Frieden für Jerusalem;
mögen Ruhe haben die dich lieben.
7 Friede herrsche vor deiner Mauer,
Ruhe in deinen Türmen.
8 Um meiner Brüder und Nächsten willen
lasst mich vom Frieden in dir sprechen.

---

eine Vergleichung zu Grunde liegt, vgl. G-K 118x. — Bei חֻבְּרָה wird man vermutlich an die Ausfüllung der Lücken in der Ringmauer zu denken haben, Jes 58 12. Das auffallende יחדו soll die Vorstellung des Geschlossenseins noch verstärken, vgl. Sym. *συνάφειαν ἔχουσαν ὁμοῦ.* Dagegen denken LXX Hier. (*cuius participatio eius simul*) und Aben Esra an das Zusammenkommen oder Sichvereinigen der Festgenossen in der Stadt an den drei Hauptfesten; danach Luther. Aber abgesehn von der sprachlichen Schwierigkeit spricht הבנויה für die erstere Auffassung. — לָהּ ist ein Dat. ethic. G-K 119s. **4** Die jetzige Pilgerfahrt ist die Fortsetzung eines altheiligen Brauchs, der auf göttlicher Anordnung begründet ist. — שֶׁשָּׁם für אֲשֶׁר שָׁם. Da nach unserer Auffassung von חברה v. 3 dieser Satz keine Begründung für das Vorhergehende sein kann, so ist nicht mit LXX Aq. Hier. zu übersetzen *ἐκεῖ γάρ, quia ibi*, sondern *quo* (*illuc*). שָׁם steht für שָׁמָּה wie Koh 1 7. — Das Perf. עָלוּ bezeichnet nicht ausschliesslich die Wallfahrten, die in früherer Zeit stattgefunden haben, sondern die sich immer wiederholende Tatsache, wie der aoristus gnomicus der Griechen, vgl. G-K 106k. Wie vor alters, so ziehn auch jetzt die Stämme zum Fest nach Jerusalem. Als Stämme Jahves konnte der Dichter auch die aus dem Exil zurückgekehrte Gemeinde bezeichnen, vgl. Mt 19 28 Jak 1 1 Apk 7 5f. — Die Worte עדות לישׂ׳ sind eine Apposition zum ganzen vorhergehenden Satz, und עדות hat dieselbe Bedeutung wie 19 8. Die Wallfahrt geschieht gemäss dem göttlichen Gesetz Ex 23 17 34 23 Dtn 16 16. — Der Zweck der Wallfahrten ist ein doppelter; der erste, v. 4c genannte, ist der, Jahve an seinem heiligen Wohnsitz zu preisen. Ein anderer, v. 5 durch כִּי eingeführter, besteht darin, dass man die bürgerlichen Streitigkeiten bei dieser Gelegenheit in Jerusalem, dem Sitz des Obergerichts, entscheiden lassen will. — Die Endung ־ָה in שמה (in Jerusalem) ist bedeutungslos geworden, wie 76 4. — Die Stühle, d. i. die Gerichtssessel 9 5, sind metonymisch genannt statt der Richter, die auf ihnen sitzen, vgl. Jer 17 6 תֵּשֵׁב vom Lande, und Apk 4 2 *θρόνος ἔκειτο.* — Die Gerichtssessel wurden eingenommen von Angehörigen des davidischen Hauses; solche fehlten auch in der nachexilischen Gemeinde nicht, wie z. B. Serubabel ein solcher war. — Das לְ vor בית דוד dient dazu, die Indetermination zu wahren. **6** Die hervorragende Bedeutung der Stadt für Gottesdienst und Rechtspflege veranlasst die Pilger, sich gegenseitig zu ermahnen, für den ungestörten Bestand der Metropole zu beten. Nur im Frieden kann sie ihre hohen Aufgaben erfüllen. An die Bitte für die geliebte Stadt schliesst sich sodann die Bitte für das geliebte Volk; vgl. den entgegengesetzten Wunsch 129 5. Für אהביך liest eine alte Handschrift אָהֳלַיִךְ wie Job 12 6 (in Verbindung mit יִשְׁלָיוּ). Diese Lesart würde besonders auch im Hinblick auf v. 7 gut passen, wird aber von keiner der alten Versionen bestätigt. — Wegen der Form ישליו vgl. G-K 75u. LXX *καὶ εὐθηνία* lasen וְשַׁלְוָה, wie שַׁלְוָה v. 7. **7** חֵיל, Aq. *προτείχισμα*, bezeichnet den sturmfreien Raum ausserhalb der Mauer. Dem entsprechend sind ארמנותיך nicht Paläste (Sym. *ἐν τοῖς βασιλείοις σου*), die es zur Zeit des Dichters auch schwerlich in Jerusalem gab, sondern Türme und Burgen, wie I Reg 16 18, vgl. LXX *ἐν τοῖς πυργοβάρεσί σου.* Der Dichter wünscht, dass Jerusalem vor den Schrecken des Kriegs bewahrt bleiben möge; kein Feind, nur friedliche Pilger mögen ihm nahen. **8** Die Bitte um Frieden für Jerusalem ist zunächst veranlasst durch das Interesse des

[9]Um des Hauses Jahves, unsres Gottes, willen
will ich dein Bestes suchen.

## *123. Erbarmen!*

[1] Wallfahrtenlied.
Zu dir erhebe ich meine Augen,
der du im Himmel thronst.
[2]Ja, wie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn,
wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Gebieterin,
So blicken unsere Augen auf Jahve, unsern Gott,
bis er sich unser erbarmt.
[3]Erbarme dich unser, Jahve, erbarme dich unser,
denn wir sind satt genug des Hohns!
[4]Satt genug ist unsere Seele
des Spottes der Sicheren, des Hohns der Übermütigen.

---

Sängers für seine Volksgenossen, wobei in erster Linie wohl an die Bewohner Jerusalems gedacht ist. Sofort aber nennt er v. **9** einen noch höheren Gesichtspunkt, der die Bitte für Jerusalems Frieden gebietet: der Tempel Jahves, welcher der Mittelpunkt und die Gewähr für das Bestehn der Gemeinde ist. Der Dichter ist damit abschliessend zum Ausgangspunkt des Psalms zurückgekehrt. — Da טוב לך Objekt zu אבקשה ist, kann das parallele שלום בך in v. 8 nicht als selbständiger Satz genommen werden (»lasst mich sagen: Friede sei in dir«), sondern ist ebenfalls als Objekt zu אדברה anzusehn wie $85_9$ Est $10_3$; so auch die Alten, vgl. Sym. *λαλήσω δὴ εἰρήνην ἐν σοί.*

123

Die Gemeinde, von übermütigen und hochfahrenden Feinden schwer bedrückt, schaut demütig wartend nach göttlichem Erbarmen aus. — Ob die Bedrücker Heiden oder gottlose Israeliten sind, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Auch die Prädikate, mit denen die Gegner v. 4 bezeichnet werden, beweisen nicht unbedingt, dass sie Heiden sind.

Das Ich des ersten Verses wird sofort durch den Plural ersetzt; es ist die duldende Gemeinde, zu deren Mund der Dichter sich gemacht hat.

Der Anfang (נשאתי את עיני) erinnert auffallend an $121_1$; der Schlussvers רבת שבעה an $120_6$; die demütige Gesinnung, die sich in v. 2 ausspricht, an 131.

Das Metrum scheint aus freien Rhythmen zu bestehn. v. 1 ist ein Fünfer, v. 2 Doppelvierer und Fünfer, v. 3 Doppeldreier, v. 4 Siebener (3 + 4).

**1** אליך steht an betonter Stelle: zu dir, o Gott, weil ich bei keinem andern Hülfe finden kann. — Das Perf. נשאתי wie $120_1$. — Über das Jod compaginis in הישבי s. G-K 90l. **2** Das tertium comparationis kann nicht die gespannte Aufmerksamkeit auf die Befehle Jahves sein, wovon im ganzen Psalm nicht die Rede ist. Nach dem Schluss des Verses ist Jahve zur Zeit ungnädig; er straft sein Volk. Ebenso sind Herr und Gebieterin als ungnädig zu denken; ihre Hand ist die strafende, und der Blick des Sklaven ist flehend auf sie gerichtet, ob sie nicht bald aufhören werde zu schlagen. אדניהם = ihres Herrn, wie Gen $40_1$ Jdc $3_{25}$ II Sam $10_3$. **3** Syr. las שָׁמַעְנוּ statt שבענו. **4** Wegen רַבַּת s. $120_6$; wegen לָהּ $122_3$. — In הלעג השאננים ist der Artikel vor dem ersten Wort inkorrekt; vgl. Ew. 290d. Nach LXX ist in Analogie mit dem folgenden vielleicht לַשאננים zu lesen; über dies den Genetiv umschreibende ל vgl. G-K 129. שאננים sind die sorglos und sicher Dahinlebenden, die für das Unglück nur Spott haben, Job $12_5$ Am $6_1$. Schwerlich sind die Samaritaner damit gemeint. — Das letzte Wort ist nach dem Kethib לִגְאֵיוֹנִים zu lesen; das Qere will statt dessen לִגְאֵי יוֹנִים »der Stolzen unter den Bedrückern« aussprechen, vom Sing. גֵּאֶה und יָנָה »unterdrücken«, Zph $3_1$. Doch wäre dies ein sehr

## *124. Der Helfer in Not.*

1 Wallfahrtenlied. Von David.
Wär' es nicht Jahve gewesen, der für uns war, soll Israel sagen,
2 Wär' es nicht Jahve gewesen, der für uns war, als Menschen sich gegen [uns erhoben,
3 Alsdann hätten sie uns lebendig verschlungen,
da ihr Grimm gegen uns entbrannte;
4 Alsdann hätte das Wasser uns überflutet,
ein Strom wäre über uns dahin gegangen;
5 Alsdann wäre über uns dahin gegangen
das übermütige Wasser.
6 Gepriesen sei Jahve, der uns nicht gab zum Raub ihren Zähnen.
7 Unser Leben entkam wie Vögel
dem Netz der Vogler;
Das Netz zerriss, und wir sind frei.
8 Unsere Hülfe steht im Namen Jahves,
des Schöpfers Himmels und der Erde.

---

gezwungener Ausdruck, und die Versionen bezeugen das Kethib. — LXX übersetzen die beiden letzten Versglieder: *τὸ ὄνειδος τοῖς εὐθηνοῦσι καὶ ἡ ἐξουδένωσις τοῖς ὑπερηφάνοις.* Sie fanden hier eine Verwünschung der Frevler. Aber dann steht שְׂבְעָה zu nackt da, und Spott und Hohn wäre zu wenig als Strafe der Frevler.

124

In freudiger, glaubensvoller Stimmung erkennt die Gemeinde dankbar an, dass sie ihre Erhaltung und Errettung allein der gnadenreichen Hülfe ihres Gottes zu danken hat. Die Gefahr, in der Israel schwebte und die es nahe an den Abgrund der Vernichtung brachte, deutet schon Theod. v. Mops. auf das babylonische Exil. Das Bild von den aus dem Netz befreiten Vögeln v. 7 passt besonders gut auf die aus Babel zurückgekehrte kleine Gemeinde. לדוד der Überschrift fehlt hei Hier.

Metrum: v. 1. 2. 6 Sechser; 3. 4. 8 Doppeldreier; 5. 7ab Fünfer. Der Vierer 7c ist gewiss aus einem Fünfer verderbt. Zwischen הפח und נשבר wird ein Wort ausgefallen sein (Schloegl: הנה הפח נשבר).

Die Verse 1. 2 bilden einen doppelten Vordersatz, v. 3. 4. 5 den dreifachen Nachsatz eines Bedingungssatzes, beides im Perfekt, vgl. Gen 31 42. — Über die Zurückziehung des Tones in שֶׁהָיָה לָנוּ vgl. G-K 29e. Für den Gebrauch des לְ vgl. Gen 31 42. **2** אדם ist kollektivisch gemeint, vgl. den Plural v. 3. 4. Bei Menschen war nicht nur keine Hülfe zu finden, sondern sie erhoben sich sogar gegen Israel, es zu vernichten. **3** אֲזַי, nur in diesem Psalm vorkommend, ist die Urform für אָז; das sonst im zeitlichen Sinn gebrauchte Wort hat hier logische Bedeutung. — Die Feinde werden zuerst mit einem Meerungetüm verglichen, vgl. v. 6 Jer 51 34; dies Bild führt dann v. **4** das zweite von dem überflutenden und alles mit sich fortreissenden Wasser herbei; vgl. 18 17 69 3. 16 Jes 8 8. — Über נַחְלָה mit alter bedeutungslos gewordener Kasusendung vgl. G-K 90f. Gemeint ist der vom geschmolzenen Schnee angefüllte, alles mit sich fortreissende Giessbach. — נפשנו dient zur Umschreibung des Pronomens. **5** Über den Sing. עבר vor מים vgl. G-K 145o. Dem Wasser wird Übermut zugeschrieben, wie Job 38 11 Stolz, hier besonders passend, weil Personen damit gemeint sind. **7** פח ist das Klappnetz, zwei vierseitige Rahmen, wie Buchdeckel verbunden, jeder mit bauschigem Netz bespannt. Daraus erklärt sich der Ausdruck נשבר, eigentlich »zerbrach«, der sich auf den hölzernen Rahmen bezieht. Da in solchem Netz mehrere Vögel zugleich gefangen werden, und da im Psalm die Gemeinde redet, so ist צפור kollektivisch zu verstehn wie 8 9. — נפשנו = unser Leben. Der Vergleich der Seele mit dem Vogel fand sich auch 11 1. — Richtig ziehn die Versionen נמלטה zu נפשנו (Hier. *anima nostra quasi avis erepta est*), nicht zu צפור

## 125. *Gottvertraun in schwerer Zeit.*

1 Wallfahrtenlied.
Die auf Jahve vertraun sind wie der Zionsberg, der nicht wankt, der ewig steht.
2 Um Jerusalem rings sind Berge,
Und Jahve ist rings um sein Volk
von nun an bis in Ewigkeit.
3 Denn nicht wird bleiben das gottlose Scepter auf dem Los der Gerechten,
Damit nicht ausstrecken die Gerechten
ihre Hand zum Frevel.

---

(*quasi avis, quae erepta est*). **8** Der Name Jahve gewährleistet seine ewige Treue gegen sein Volk; als Schöpfer Himmels und der Erde hat er die Macht zu helfen, $121_2$.

125

Israel steht unter heidnischer Herrschaft, und der Druck hat heimlichen Abfall zur Folge gehabt v. 5. Aber das wahre Israel wankt nicht; weiss es doch, dass Jahve die Seinen schirmen und nicht über ihre Kräfte versuchen wird. Für sie darf der Sänger bitten, während die Falschen und Heuchler in das Verderben stürzen werden. — Der Gegensatz der Frommen und Unfrommen ist derselbe wie in Ps 1; jedoch sind die letzteren in unserm Psalm solche, die sich durch den heidnischen Druck verleiten lassen, von der geraden Strasse des alten Glaubens abzuweichen. Solche hat es nicht erst in der makkabäischen Zeit gegeben. Nur so viel ist sicher, dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört. Als Beweis dafür, dass dieser Psalm einer der jüngsten ist, führt Delitzsch folgendes an. Das umständliche יְשָׁרִים בְּלִבּוֹתָם statt des alten יִשְׁרֵי־לֵב; ferner פֹּעֲלֵי הָאָוֶן statt des sonstigen פֹּעֲלֵי אָוֶן, und לְמַעַן לֹא statt לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא oder פֶּן.

Metrum: v. 1. 3a. 5 Sechser; v. 2 Dreier und Doppelvierer; v. 3bc. 4 Fünfer. Die letzten drei Worte in v. 5 scheinen liturgischer Zusatz zu sein.

**1. 2** Es handelt sich nicht, wie Olsh. meint, um das unerschütterliche Glück der auf Jahve Vertrauenden, sondern um das Vertrauen selbst. Das tertium comparationis ist die unerschütterliche Festigkeit des Zionsberges und derer, die auf Jahve vertraun. Beide werden durch keinen Sturm ins Wanken gebracht. Für das Bild würde an und für sich jeder beliebige Berg genügt haben; der Sänger nennt den Zion, weil von ihm auch in höherem Sinne gilt, dass er nicht wanken und ewig bestehn wird, weil Jahve ihn gegründet hat, vgl. Jes $14_{32}$ $28_{16}$. — ישׁב wie $122_5$. **2** Der Vergleich wird fortgesetzt und zugleich begründet. Wie Jerusalem von schützenden Bergen wie von einem Wall umschlossen ist, so schützt Jahve sein Volk von allen Seiten, so dass es getrost den Gefahren ins Auge sehn kann, vgl. Zch $2_9$. Alle Hügel um Jerusalem sind höher als die Stadt selbst; im Osten der Ölberg, im Süden der Berg des bösen Rats, im Westen eine allmähliche Erhebung und im Norden ein mit dem Ölberg zusammenhängender Rücken. Die Vergleichung ist durch einfache Parataxe angedeutet, wie oft in den Proverbien; ein ἄλλος bei Field: ὁ δὲ κύριος κτλ. **3** Die Aussage v. 2 wird begründet. Der jetzige Druck, unter dem Israel leidet, und der in Widerspruch mit dem göttlichen Schutze zu stehn scheint, ist nur ein vorübergehender. LXX (*οὐκ ἀφήσει*) lasen יַנִּיחַ, wobei Jahve Subjekt sein würde, vgl. Jes $30_{32}$. Das Qal hat eine Stütze an Jes $25_{10}$. — Das Scepter ist Symbol der Herrschaft, Gen $49_{10}$. LXX Sym. Syr. lasen הָרָשָׁע, Hier. Targ. wie die Massora. Letztere Lesart besagt deutlicher als die erste, dass nicht bloss die Inhaber der Herrschaft Gottlose, d. i. die Heiden waren, sondern dass auch die Art und Weise, in welcher die Herrschaft ausgeübt wurde, eine dem entsprechende war. Vgl. שֵׁבֶט זָדוֹן JSir $35_{23}$. — Das Los der Gerechten ist das heilige Land, vgl. Jos $18_{11}$. — למען leitet die Absicht ein, die Jahve bei seinem Tun leitet.

4 Tue Gutes, Jahve, den Guten,
und solchen, die redlich im Herzen sind.
5 Die aber ihre krummen Pfade wählen, die wird Jahve dahinfahren lassen [mit den Übeltätern.
Friede über Israel.

## *126. Trost in Tränen.*

1 Wallfahrtenlied.
Als Jahve wandte Zions Geschick, wars uns, als träumten wir.
2 Damals war voll unser Mund von Lachen und unsere Zunge von Jubel;
Damals sprach man unter den Heiden: Jahve hat Grosses an diesen [getan.
3 Ja, Grosses hatte Jahve an uns getan, wir waren fröhlich.
4 Wende, Jahve, unser Geschick gleich Regenbächen im Südland.

---

Dauernde Unterdrückung könnte die Folge haben, dass Israel strauchelte, vgl. $73_{13}$f. — Zu בעולתה vgl. G-K 90g. **4** Die Guten sind dieselben, welche vorher die Gerechten heissen, nämlich die Israeliten. — Mit den beiden letzten Worten ולישרים בלבותם deutet der Sänger an, dass die aufrichtige Gesinnung des Herzens unentbehrlich ist, um zum wahren Israel gerechnet zu werden. Er leitet damit über zu den Heuchlern v. **5**. Die, welche krumme Pfade wandeln, vgl. Jdc $5_{6}$, sind solche, deren Gesinnung nicht mit ihrem Tun übereinstimmt, *ἄνδρες δίψυχοι*, vgl. Prv $2_{15}$. Gemeint sind die, welche äusserlich noch zu der Gemeinde gehören und zu ihr gehören wollen, in Wirklichkeit aber auf seiten der Heiden stehn, die Halben, vgl. $119_{113}$. — Grammatisch ist עקלקלותם ein Akkus. des Produkts, und der Ausdruck ist verkürzt aus: »die ihre Wege abbiegen lassen, so dass sie zu krummen werden«; so Aq. Theod. Weniger genau LXX Sym. Hier. *qui autem declinant ad.* — יוליכם wie das Nif. $109_{23}$. Zum Gedanken vgl. Mt $25_{41}$. — את פעלי האון bezeichnet die Kategorie, zu der auch sie gehören, also wohl nicht allein die Heiden.

126

Die Gemeinde ist aus Babel zurückgekehrt; aber die dankbare Erinnerung an diese Grosstat Gottes steht in schmerzlichem Kontrast zu der traurigen Lage der Gegenwart. Möchte Jahve sein Werk der Wiederherstellung vollenden! Er wird es tun, denn Tränensaat bringt Freudenernte. — Der Kontrast zwischen den beiden Hälften des Psalms ist ähnlich wie der in Ps 85. Aus dem elegischen ersten Teil erhebt sich die glaubensvolle Bitte des zweiten.

Metrum: v. 1—4 Sechser; v. 6ab Dopeldreier; v. 5. 6c Vierer.

**1** Da die Perfekta v. 1 und v. 3 nur auf die Vergangenheit bezogen werden können, so müssen auch die dazwischen stehenden Imperfekta derselben Zeitsphäre angehören, und ebenso geht בשוב auf die Vergangenheit. Für das sonst nicht vorkommende שיבת ist wohl wie v. 4 שְׁבִית zu lesen. Für den Ausdruck vgl. zu $14_{7}$. Dass es sich Ps 126 um die Wiederherstellung des Volks nach dem babyl. Exil handelt, ist mindestens sehr wahrscheinlich. — Die Freude über die Befreiung war so gross, dass die Heimkehrenden an die Wirklichkeit nicht glauben konnten, sondern einen schönen Traum zu sehn glaubten, Jes $29_{7.8}$ Lk $24_{41}$ Akt $12_{9}$ **2** Über אָז mit dem Imperfekt der Vergangenheit vgl. G-K 107c. — 2a klingt an Job $8_{21}$ an; 2d wie Jo $2_{20.21}$. **3** Die Gemeinde eignet sich bestätigend die Worte der Heiden an. **4** Die Erinnerung an die damalige Freude ruft den Wunsch und die Bitte wach, dass Jahve doch auch jetzt wie damals helfend eingreifen möchte. — Im heissen Südlande Palästinas trocknen die Bäche im Sommer aus und füllen sich erst wieder durch den Herbstregen, vgl. Job $6_{15-17}$ Wie Jahve ihnen ihr Wasser wiedergibt und damit dem Lande neue Fruchtbarkeit verleiht, so bittet der Sänger, möge er auch der jetzt unter der Glut und der Dürre der

5 Die mit Tränen säen, werden mit Jubel ernten.
6 Unter Weinen schreitet man dahin
den Samen zur Aussaat tragend,
Unter Jubel kehrt man heim seine Garben tragend.

## *127. An Gottes Segen ist alles gelegen.*

1 Wallfahrtenlied. Von Salomo.
Wenn Jahve ein Haus nicht baut,
so haben sich seine Erbauer umsonst daran abgemüht.
Wenn Jahve eine Stadt nicht behütet,
so hat der Wächter umsonst gewacht.

---

Not lechzenden Gemeinde die Ströme seiner Gnade wieder zuwenden und ihr damit neues Gedeihen schenken. **5** Die Bitte geht in den Ausdruck freudiger Gewissheit über. Das Bild vom Säemann war schon v. 4 Ende vorbereitet. Die Bemühungen der Gemeinde auf dem verwüsteten Boden der alten Heimat neues Leben zu erwecken, werden mit der Tätigkeit des Säemanns verglichen. Da die Bestellung des Ackers freilich mit Widerwärtigkeiten verknüpft ist, aber doch nicht unter Tränen geschieht, so gehört בדמעה und ebenso ובכה v. 6 nicht mehr zum Bilde, sondern schon zu dem abgebildeten Gedanken; nicht der wirkliche Säemann weint, sondern die Israeliten, die mit einem Säemann verglichen werden. Das Saatausstreuen in der neuen Gemeinde war ein schmerzliches im Hinblick auf die Not der Zeit und die vielen Hindernisse, die sich dem Ausbau entgegenstellten; aber wer Gerechtigkeit säet, hat sicheren Lohn, Prv 11 18. Daher glaubt der Sänger an eine freudenreiche Ernte, und dieser Glaube hilft ihm über die Not der Gegenwart hinweg. **6** Über den doppelten inf. abs. vgl G-K 113 s. מֶשֶׁךְ הזרע ist eigentlich der Saatwurf, vgl. Am 9 13 מֹשֵׁךְ הזרע »der, welcher die aus dem Saattuch genommene Saat weithin streut«. נֹשֵׂא מֶשֶׁךְ הזרע für מֹשֵׁךְ הזרע ist gewählt, um den Gegensatz zu נשׂא אלמתיו um so stärker hervortreten zu lassen. Subjekt zu יֵלֵךְ sowohl wie zu יָבֹא ist das unbestimmte »man« (der Landmann); נֹשֵׂא ist beide Male Apposition zum Subjekt. Das יָבֹא findet selbstverständlich nicht an demselben Tage statt, wie das יֵלֵךְ, sondern erst am Abend des Erntetages. Sym. Hier. (*qui ambulans ibat et flebat, portans ad seminandum semen, veniens veniet in exultatione, portans manipulos suos*) nehmen an, dass das Subjekt in beiden Verben das gleiche ist. Doch ist das nicht unbedingt notwendig, vgl. Job 4 36. 38. Die säende Gemeinde lebt nur der Gewissheit, dass ihrer Saat einmal eine fröhliche Ernte folgen wird; ob aber dieselbe Generation, welche die Saat ausstreut, auch die erntende sein wird, steht dahin. v. 5 darf hiergegen nicht geltend gemacht werden; denn vermutlich hat der Dichter in v. 6 den Gedanken des vorhergehenden Verses weitergeführt und nicht einfach eine poetische Ausmalung des vorhergehenden Bildes gegeben.

127

Der Sänger wendet sich im ersten Teil gegen die, welche sich in ruheloser Vielgeschäftigkeit mühen und plagen; ohne den Beistand Gottes ist all dies Sorgen doch umsonst und mit Gottes Beistand bedarf es des Sorgens nicht. Die zweite Hälfte v. 3—5 preist das Glück des Kindersegens; die Söhne gewähren, wenn sie herangewachsen sind, dem Vater Schutz und Rückhalt.

Nach gewöhnlicher Annahme hängen diese Verse mit dem ersten Teil so zusammen, dass sie ein besonders schlagendes Beispiel für den Satz bringen, wie an Gottes Segen alles gelegen ist. Aber nicht diesen Gedanken betont der zweite Teil, sondern den Nutzen, den der Vater von den Söhnen hat; und die Vergeblichkeit des Sorgens, deren Betonung den Mittelpunkt des ersten Teiles ausmacht, wird im zweiten Teil nicht berührt, ja, der Schluss stellt die Sache nicht Gott anheim, sondern atmet sehr energisches Selbstgefühl. Daher liegt die Vermutung nahe, dass jeder der beiden Teile ursprünglich ein

²Umsonst für euch, die ihr früh aufsteht, euch spät niedersetzt!
Ihr, die ihr das Brot der Mühsal esst,
so gibt Er's seinem Geliebten im Schlaf.

---

selbständiges Lied ausmachte. Diese kleinen Lieder sind nicht kürzer als 133. 134, und das zweite beginnt, wie die genannten beiden Psalmen, mit הִנֵּה. — Die Überschrift »von Salomo« scheint durch die Erwähnung des Hauses v. 1 hervorgerufen zu sein, das auf den Tempel gedeutet wurde, sowie durch Zusammenstellung von לידידו v. 2 mit ידידיה II Sam 12 25, endlich im Hinblick darauf, dass Salomo im Schlaf Weisheit und Reichtum gewann, vgl. v. 2 mit I Reg 3 5—14. Bei LXX fehlt לשלמה; aber Aq. Sym. Hier. Targ. haben es bereits gelesen. — Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf die Störungen des Tempelbaus nach der Rückkehr der Gemeinde aus Babel. Wenn diese Beziehung auch zu speziell ist (s. die Erklärung von v. 1), so wird der Exeget doch darin recht haben, dass er den Psalm, wie die übrigen dieser Sammlung, der nachexilischen Zeit zuweist. Die Verse 3—5 sind nahe verwandt mit Ps 128, weswegen Hitzig beide Psalmen einem Verfasser zuschreibt.

Metrum: Doppeldreier; v. 2a. 5a Sechser.

1 Das Haus ist nicht, wie Ältere meinen, der Tempel, und die Stadt nicht ausschliesslich Jerusalem; wäre dies gemeint, so müssten בית und עיר den Artikel haben. Gemeint ist vielmehr jedes Haus, das einer bauen mag; ohne Gottes Beistand wird der Bau nicht zum glücklichen Ende geführt. Und ebenso genügen in einer Stadt nicht die Wächter (vgl. Cnt 3 3 5 7), um Feuerschaden oder feindliche Angriffe zu verhindern, wenn Gottes Schutz nicht über ihr ist, vgl. Prv 10 22. Beide Sätze sind nur Beispiele für die allgemeine Wahrheit, dass Gott es ist, der das Gelingen schafft, vgl. Röm 9 16 I Kor 3 6.7. — בו gehört zu עָמְלוּ, Jon 4 10 Koh 2 21. 2 Alles Sorgen und mühselige Arbeiten ist ohne Jahves Hülfe vergeblich. Von v. 1 her wirkt der Gedanke »wenn Jahve nicht hilft« noch fort. Über die von Partizipien abhängigen Infinitive קום und שֶׁבֶת vgl. G-K 116f. Genau wörtlich übersetzt Aq. *εἰκῆ ὑμῖν ὀρθρίζουσιν ἀνίστασθαι, βραδύνουσι καθῆσθαι.* Subjekt zu שוא לכם ist der aus den Partizipien mit Infinitiv zu entnehmende Begriff »das Frühaufstehn u. s. w.« — מאחרי שבת versteht Luther vom langen Sitzen bei der Arbeit, vgl. Jes 5 11. Da aber sitzende Arbeit bei den alten Israeliten nicht das gewöhnliche war, so denkt man besser an das Ruhen nach der Arbeit; der Schluss des Verses führt darauf, dass der Dichter zunächst an das Sichniedersetzen zur Abendmahlzeit denkt, vgl. I Sam 20 24. Das Brot, das von solchen gegessen wird, ist im Schweisse des Angesichts erworben und heisst deswegen nach Gen 3 17. 19 Brot der Mühsal; vgl. für den Ausdruck Prv 4 17 Dan 10 3. Das Metrum zeigt, dass die drei Worte als Vokativ gegen die Akzentuation zum folgenden zu ziehn sind. — Am Schluss des Verses wird der Gedanke dahin weiter geführt, dass der göttliche Segen nicht nur notwendig ist, um die menschliche Arbeit erfolgreich zu machen, sondern dass er sie auch ersetzen kann, vgl. Prv 10 22. כֵּן, d. i. ebenso reichlich wie euer durch Schweiss und Nachtwachen erworbenes Brot. Das Subjekt zu יִתֵּן ist Gott. — שֵׁנָא, mit ungenauer Orthographie statt שֵׁנָה (G-K 80h) fassen die Alten als Objekt zu יִתֵּן auf; vgl. Hier. *sic dabit diligentibus se somnum.* Aber das wäre eine zu spezielle Gabe, und zudem würde kein Gegensatz gegen das Vorhergehende erreicht. שנא ist daher als Accus. temp. anzusehn, G-K 118i. Es steht im Gegensatz zu dem frühen Aufstehn und dem späten zur Ruhe Gehn. — לידידו ist kollektivisch zu verstehn, weswegen LXX Hier. Syr. den Plural einsetzen; gemeint sind die Frommen, die alle ihre Sorge auf Gott werfen, und die eben deswegen von ihm geliebt sind, vgl. Joh. 15 14. Übrigens versteht es sich von selbst, dass mit diesen Versen nicht etwa der Faulheit, die im A.T. so energisch verurteilt und verspottet wird (Prv 6 9f. 31 15. 27 Ps 128 2), das Wort geredet sein soll. Nicht gegen das Arbeiten, sondern gegen das sorgenvolle Arbeiten spricht der Dichter; und das Sorgen will er damit verscheuchen, dass er darauf hinweist, wie denen, die auf Gott vertrauen, der Segen gleichsam über Nacht kommt, sie wissen nicht wie; vgl. Mt 6 24—34.

## *127a. Söhne eine Himmelsgabe.*

3 Ja, das Erbteil von Jahve sind Knaben,
eine Belohnung die Leibesfrucht.
4 Wie Pfeile in der Hand eines Helden,
also die Söhne der Jugend.
5 Glücklich der Mann, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat;
Sie werden nicht zu Schanden, wenn sie reden
mit den Feinden im Tor.

---

127a

Die Ausleger suchen den Zusammenhang zwischen v. 3 und dem Vorhergehenden so herzustellen, dass mit dem הִנֵּה auf ein neues und besonders augenfälliges Beispiel für den Satz hingedeutet werde, wie an Gottes Segen alles gelegen ist. Olsh. erkennt an, dass der Zusammenhang durch das vorangestellte הנה nur schwach angedeutet sei. Hitz. dagegen meint, das Schlusswort von v. 2 (שנא) leite selbst nach Sapient. Salom. 7 2 ἡδονῆς ὕπνῳ συνελθούσης zum folgenden über. Kindersegen lasse sich nicht erzwingen. Aber so unzart ist der Dichter nicht gewesen. Dass alles Sorgen um Nachkommenschaft vergeblich ist, wenn Jahve sie nicht verleiht, ist im folgenden nicht gesagt. Vielmehr will der Dichter nur eine der edelsten Gaben, die Gott verleiht, preisen, und ihren hohen Wert hervorheben. Hiernach findet, wie Hupf. richtig erkannt hat, v. 3ff. eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt. Man wird sich dann aber auch der in den einleitenden Bemerkungen zu 127 gezogenen Folgerung nicht entziehn können, dass v. 3—5 einen selbständigen Psalm bilden.

נחלת יהוה ist nicht »eine Gabe des Herrn« (Luther), sondern »das Erbteil Jahves«, d. i. das Erbteil, das direkt von Jahve kommt im Gegensatz zu dem von den Vätern ererbten Hause und Vermögen, Prv 19 14. Jahve gewährt einen höheren Segen als die Ahnen. — Bei שָׂכָר ist dem Sinne nach aus dem Vorhergehenden יהוה zu ergänzen; Kinder sind eine Belohnung, die Jahve erteilt. Das Targ. fügt hinzu: für gute Werke; nach 128 4 wird richtiger ergänzt: für Gottesfurcht. Der ganze Psalm 128 ist eine Ausführung von 127 3b. **4** בני הנעורים sind nicht »die jungen Knaben«, sondern die in der Jugend erzeugten Söhne; so Aq. Syr. *filii pubertatum* (*pubertatis*), vgl. Jes 54 6 die »Jugendgemahlin«. Den Gegensatz bildet בֶּן־זְקֻנִים Gen 37 3 »der im Alter erzeugte Sohn«. Jene sind einerseits die kräftigsten; anderseits sind sie bereits herangewachsen, wenn der Vater alt wird, und können ihn dann gegen seine Feinde schützen v. 5. — Der Vergleich von tapferen Männern mit Pfeilen findet sich auch im Arabischen. Man sagt von einem Mann: »er ist der zuverlässigste Pfeil in meinem Köcher« (Meidâni II 867), und wackere Söhne gelten als Lanzenspitze ihres Vaters (Hamâsa 384f.), s. Hitz. Rosenm. Umgekehrt heissen die Pfeile »Söhne des Köchers« Thr 3 13. Zum Gedanken vgl. Dalman, Paläst. Divan S. 299 in einem neuarab. Liede: *quwwat erraǵul birǵalu* »die Stärke des Mannes besteht in seinen Männern«, d. i. seinen Angehörigen, die für ihn eintreten. **5** Subjekt zu יבשו sind nicht die Eltern, sondern die Söhne. — Im letzten Gliede betrachtet man nach dem Vorgange des Targ. und der Sexta (*ἐν κρίσει*) das Tor meistens als Stätte des Gerichts, vgl. Dtn 21 19 al.; der Sinn würde dann sein, dass die Söhne sich durch Ankläger und ungerechte Richter nicht verblüffen lassen. Jedoch passt dies nicht gut zu dem Bild von den Pfeilen, das auf kriegerische Tätigkeit hindeutet. Es handelt sich um einen Kampf um die Tore, Jdc 5 8, bei dem die Söhne nicht unterliegen werden. Die Bedeutung *perimere* (Rosenm. *sed periment hostes in porta*) hat דִּבֶּר allerdings nie; wohl aber kann und wird mit ידברו die deutliche Sprache der Kriegswaffen gemeint sein; vgl. Gen 22 17 24 60. — כִּי haben bereits die Alten richtig in der Bedeutung *ὅταν* genommen.

## *128. Haussegen.*

1 Wallfahrtenlied.
Wohl jedem, der Jahve fürchtet,
auf seinen Wegen wandelt.
2 Ja, deiner Hände Arbeit wirst du geniessen,
wohl dir, du hast es gut.
3 Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock
im Innern deines Hauses;
Deine Söhne wie eine junge Ölbaumpflanzung
um deinen Tisch.
4 Ja wahrlich, also wird der Mann gesegnet,
der Jahve fürchtet.
5 Jahve möge dich segnen von Zion,
und weide dich an Jerusalems Wohlstand
alle deine Lebenstage;
6 Und erblicke Söhne deiner Söhne.
Friede über Israel.

---

128

Ein glückliches Familienleben ist von jeher und bis auf den heutigen Tag ein schöner Ruhm Israels gewesen. Der Sänger weiss, dass die Gottesfurcht dafür die Voraussetzung ist. Anderseits ist die Familie als die ursprünglichste Form aller sittlichen Gemeinschaft die Grundlage für die umfassendere sittliche Gemeinschaft des Staats oder der Gemeinde. Wenn die Familie in Israel gedeiht, darf auch Glück und Friede für Israel selbst erhofft werden, vgl. Zch $8_5$.

Der Psalm ist nahe verwandt mit dem vorhergehenden. Dass er für den öffentlichen Gebrauch bestimmt war, zeigt v. 5 und 6b. Das Zeitalter ist vermutlich dasselbe, wie das der übrigen Psalmen dieser Sammlung.

Metrum: Fünfer.

**2** In v. 1 war j e d e r Gottesfürchtige glücklich gepriesen; in v. 2 richtet sich die Anrede, wie das folgende zeigt, speziell an den israelitischen Hausvater. — כי lassen LXX unübersetzt. Sym. (*κόπον χειρῶν σου ἐσθίων μακάριος ἔσῃ*) Hier. Olsh. wollen es als Zeitpartikel fassen. Aber der Mensch lebt nicht von Brot allein. Aq. Targ. endlich (*ὅτι*) fassen es als Begründung. Am einfachsten wird es, wie $118_{10}$ff., versichernd genommen, vgl. Gen $18_{20}$ G-K 148d. — Die A r b e i t der Hände steht metonymisch für den Ertrag. Den Arbeitsertrag des Frommen werden nicht andere, sondern er selbst geniessen, Lev $26_{16}$ Dtn $28_{33}$ Job $31_8$ Jes $3_{10}$. — וטוב לך ist Ausdruck für das Wohlbefinden Dtn $15_{16}$ Hos $2_9$. **3** Nicht nur was zur Leibesnahrung nötig ist, erhält der Fromme, sondern auch das, was das Leben schön macht, und was zugleich Israels Bestand verbürgt. Als Wunsch (»dein Weib sei«, so Olsh.) lässt sich der Satz nach v. 2 nicht fassen. — Die Vokalisation אֶשְׁתְּךָ für אִשְׁתְּךָ findet sich nur hier. — Wegen der Partizipialform פֹּרִיָּה, wie בֹּכִיָּה Thr $1_{16}$, vgl. G-K 75v. — בירכתי ביתך bezieht sich nicht, wie Luther es versteht, auf den an den Wänden des Hauses wachsenden Weinstock, sondern nach dem Parallelismus סביב לשלחנך auf die Frau, die sich sittsam im Hause aufhält, vgl. Am $6_{10}$ יַרְכְּתֵי הַבַּיִת, so richtig die Alten. Der innerste, d. i. am weitesten zurückgelegene Raum des Hauses, war das Frauengemach, der חֶדֶר, Cnt $3_4$. — Die grünen Ö l b ä u m e sind ein Bild fröhlichen Gedeihens, $52_{10}$. שתילים (vgl. JSir $50_{12}$) sind eigentlich Setzlinge (LXX *νεόφυτα*), also j u n g e Bäume. Dasselbe Bild bei Eurip. Medea 1098 *τέκνων ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημα*. **4** כי lassen LXX Hier. auch hier unübersetzt. Neuere wollen es von הִנֵּה abhängig sein lassen in der Bedeutung: »Merkt auf! denn also u. s. w.« — כֵּן weist auf die vorher beschriebene Art des Segens hin. **5** יברכך fassen LXX Hier.

## *129. Israels Drangsal und Sieg.*

1 Wallfahrtenlied.
Sie haben mich viel bedrängt von meiner Jugend auf,
so sage Israel,
2 Sie haben mich viel bedrängt von meiner Jugend auf,
doch mich nicht überwältigt.
3 Auf meinem Rücken haben Pflüger gepflügt,
weit ausgedehnt ihr Feld.

---

und die meisten Neueren als Optativ auf, andere als Futur; die folgenden Imperative, die einen Jussiv fortsetzen (G-K 110i), sprechen für die erstere Auffassung. — Von Zion her erwartet und erbittet der Sänger den Segen, weil Jahve dort in seinem Tempel thront und von dort aus seine Gabe spendet, vgl. 134$_3$. — 5b ist metrisch überschüssig, und der Wunsch für Jerusalems Wohlergehn ist mitten zwischen den persönlichen Wünschen nicht recht angebracht (anders am Schluss des Psalms). Die Zeile ist daher wohl die Randbemerkung eines Lesers. **6** Das לְ in לְבָנֶיךָ statt eines vorhergehenden Stat. constr. dient dazu, die Indetermination zu wahren, G-K 129; der Dichter will sagen: mögest du es noch mit deinen Augen erblicken, wie deinen Söhnen Kinder geboren werden. — שָׁלוֹם ist nicht mehr von רְאֵה abhängig (LXX Hier. *pacem super Israel*), sondern die beiden Worte bilden einen selbständigen Satz. Die Wünsche für den einzelnen gehn hier zum Schluss ganz in dem Wunsch für Gesamtisrael auf.

129

Israel hat von Jugend an Drangsale und Misshandlungen zu erdulden gehabt, aber es ist nicht überwältigt v. 1—3, denn Jahve hat die Fesseln der Tyrannen zerschnitten v. 4. Darum weiss es, dass auch in Zukunft seine Feinde zu Schanden werden, und dass ihre Blütezeit nur von kurzer Dauer ist v. 5—8.

Der Psalm ist dem 124. nahe verwandt, z. T. auch in der Form; aber in 129 ist die Gewissheit, dass die Feinde Israels auch in Zukunft unterliegen werden, stärker betont. 129$_4$ weist wohl auf dasselbe Ereignis hin wie 124$_6$.

Metrum: Fünfer; v. 6 Doppeldreier; v. 7 Sechser.

**1** ff. Israel wird aufgefordert, dankbar anzuerkennen, dass es trotz aller Bedrückungen, die es im Lauf seiner Geschichte und vom Anfang an erlitten hat, doch nicht unterlegen ist. — Über רַבַּת vgl. 120$_6$ 123$_4$. — Israels Jugend und Geburt fällt in die Zeit des Aufenthalts in Ägypten, Hos 2$_{5.17}$ Jer 2$_2$ Ez 23$_{3ff.}$ Schon damals wurde es von den Ägyptern bedrängt; dieser Druck durch fremde Völker hat sich aber durch die ganze Geschichte Israels bis auf die Gegenwart fortgesetzt. **2** Die Wiederholung desselben Satzes bezeugt die Energie der Empfindung, von der Israel bei der Erinnerung an diesen Druck erfüllt wird. — Über das entgegensetzende גַּם in der Bedeutung »dennoch« vgl. Ewald 354a und Siedfried-Stade s. v. — יכלו לי ein Grieche gut *ὑπερίσχυσάν μου.* **3** Israels Rücken wird verglichen mit einem Ackerfeld, das von der scharfen Pflugschar aufgerissen und verwundet wird, wie Jes 51$_{23}$ mit einer Strasse, auf die man tritt. Das Bild erklärt sich daraus, dass in der Vorstellung des Dichters die Begriffe Volk und Land in einander übergehn. Zugleich spielt aber hinein das Bild von einem Sklaven, dessen Rücken überall mit Striemen bedeckt ist, vgl. Jes 1$_6$. — חרשים sind nicht *ἁμαρτωλοί* (LXX), d. i. חֹרְשֵׁי רָעָה (Prv 3$_{29}$), sondern das Wort dient dazu, in echt hebräischer Weise das unbestimmte »man« auszudrücken. — Das Kethib לְמַעֲנוֹתָם drückt die Quinta (*τοὺς αὔλακας αὐτῶν*) aus; alle anderen Übersetzer (LXX Aq. Sym. Syr. Targ.) bezeugen den Singular, lasen also das Qere לְמַעֲנִיתָם. Hier. übersetzt *sulcum suum*, dagegen Aq. *πλέθρον αὐτῶν.* Da die Furche im Hebr. sonst תֶּלֶם heisst, scheint die von Aq. gebotene Bedeutung die richtige zu sein. Nach Wetzstein bei Delitzsch ist معناة

4 Jahve, der gerechte, hat durchhauen
der Gottlosen Strang.
5 Es mögen zu Schanden werden und rückwärts weichen
alle Feinde Zions;
6 Sie seien wie Gras auf den Dächern,
das, ehe es schiesst, verdorrt,
7 Mit dem nicht füllt der Schnitter seine Hand und seinen Arm der Binder;
8 Und die Vorübergehenden sagen nicht:
»Der Segen Jahves über euch«.
»Wir segnen euch im Namen Jahves«.

---

ein Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt. Die weite Ausdehnung des Ackerfeldes deutet an, dass allenthalben auf Israels Rücken die Wunden gerissen sind. — Das לְ in לְמַעֲנִיתָם dient dazu, das Objekt einzuführen, vgl. G-K 117 n; eigentlich aber: sie haben ihrem Ackerfeld eine lange Ausdehnung gegeben. **4** צדיק kann nicht Prädikat zu יהוה sein, da es in diesem Fall heissen müsste צדיק יהוה, vgl. 145 17 II Chr 12 6. Richtig versteht es Luther mit LXX Hier. als Apposition. — עבות übersetzen Aq. Sym. *βρόχους*, Theod. Quinta *κλοιούς*. Beides bedeutet die Fessel, die einem Tier um den Hals gelegt wird. Der Dichter meint das Geschirr (Jes 5 18), das die Heiden dem Pflugstier Israel aufgelegt haben. Das Bild ist etwas abgewandelt; vorhin war Israel der Acker, jetzt ist es der abgetriebene Ackerstier. **5** Auf Grund dessen, was Jahve bisher für Israel getan hat, hofft und wünscht der Sänger, dass auch die jetzigen Feinde zu Schanden werden. Die Imperfekta fassen die alten Übersetzer hier und v. 6 wahrscheinlich richtig als Optative auf. **6** Der erhoffte schnelle Untergang der Feinde wird unter dem Bilde schnell vertrocknender Pflanzen ausgemalt. Die auf den flachen Dächern der orientalischen Häuser liegende dünne Erdschicht wird bald von der Frühlingssonne durchwärmt; besonders bei feuchtem Wetter wächst dann bald so viel Gras auf den Dächern, dass es ordentlich gemäht und als Futtergras verkauft wird (s. Nowack). Dies Gras, das etwa von ausgefallenen Getreidekörnern herstammt, verdorrt aber auch eben so schnell wieder, ohne zur Blüte gekommen zu sein, weil es keine tiefe Wurzeln schlagen kann; vgl. Jes 37 27. Hiernach bestimmt sich die Bedeutung von שָׁלַף. Dies Wort bedeutet »ausziehn«, und wird gebraucht z. B. vom Ausziehn des Schwertes aus der Scheide. Theod. Quinta und jetzt die meisten Hss. der LXX haben *πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι*, und danach Luther: »ehe man es ausrauft«. Aber das Gras auf den Dächern wird schwerlich ausgerauft, und jedenfalls würde es hierfür nicht darauf ankommen, ob es noch grün oder schon vertrocknet ist. Die ursprüngliche Übersetzung der LXX war *πρὸ τοῦ ἐξανθῆσαι*, vgl. Aq. *ἀνέθαλεν*, Hier. *statim ut viruerit*, und ähnlich Targ. alternativ *priusquam efflorescat*. Alles dies erklärt sich aus der trefflichen Übersetzung des Sym. *πρὸ τοῦ ἐκκαυλῆσαι* »bevor es (das Gras) den Halm getrieben (herausgezogen) hat«. שָׁלַף ist also auch hier nur scheinbar intransitiv gebraucht. Dem Sinne nach richtig auch Sexta *ἐκστερεῶσαι*. Solches Gras verwelkt, bevor es zur vollen Kraftentwicklung gekommen ist. Vgl. noch ZATW 1902 S. 112. — קַדְמַת, nur hier im Hebr. für sonstiges טֶרֶם, ist eine Bildung wie רַבַּת v. 1. Im Aramäischen ist es häufiger (Esr 5 11 Dan 6 11). **7. 8** Das Bild aus v. 6 wird weiter ausgemalt. Bei dem von der Sonne verbrannten Gras oder Getreide auf den Dächern findet keine fröhliche Ernte statt, wie bei dem Einheimsen des Getreides auf den Feldern. Ebenso werden die Feinde Israels einen vorzeitigen Untergang finden. — חֹצֶן (vgl. חֵיקִי von חֵיק) ist eigentlich der vordere bauschige Teil des Gewandes, in dem man auch Garben trägt; vgl. Aq. Quinta *complexionem brachii sui*, nach Field = *τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ*. **8** b Der fröhliche den Schnittern zugerufene Gruss, vgl. Rt 2 4. — 8 c fasst das Targ. als Antwort der Schnitter auf, andere als eine blosse Umschreibung des vorhergehenden Segenswunsches. Da das Glied metrisch überschüssig ist und vier Hebungen hat, ist es wohl späterer Zusatz.

## 130. *Aus tiefer Not.*

[1] Wallfahrtenlied.
Aus der Tiefe rufe ich dich an, Jahve, [2] Herr,
höre auf meine Stimme!
Lass deine Ohren lauschen
auf mein lautes Flehn.
[3] Wenn du, Jah, Sünden bewahrtest,
Herr, wer könnte bestehn?
[4] Denn bei dir ist die Vergebung,
damit man dich fürchte.
[5] Ich harre auf Jahve, es harrt meine Seele, und auf sein Wort hoffe ich.

---

130

Die Gemeinde bittet um Errettung aus tiefster Not. Sie weiss, dass ihre Sünden die Ursache ihrer Leiden sind, und dass, wenn Jahve jene im Gedächtnis bewahren wollte, auf Rettung nicht zu hoffen wäre. Aber bei Jahve ist Vergebung; darum hält Israel die Hoffnung fest und harrt sehnsuchtsvoll und gläubig auf die Erlösung.

Dass der Psalm nicht das Bussgebet eines einzelnen Israeliten ist, sondern vom Dichter für die Gemeinde bestimmt war, zeigen die Verse 7. 8. Bar Hebr. gibt ihm nach Theod. von Mops. die Überschrift: »aus der Seele der Edlen des Volks in Babel«. Da der Chroniker II Chr 6 40 (vgl. zu Ps 132) unsern Psalm gekannt hat, so fällt er vor 300 a. Chr. Dass er nicht vorexilisch ist, zeigen, abgesehn von seiner Verwandtschaft mit den übrigen Wallfahrtenliedern, die späten Worte קַשֻּׁבוֹת und סְלִיחָה, vgl. Delitzsch. Ob er wirklich der Exilszeit angehört oder etwa den Nöten der nachexilischen Zeit entsprungen ist, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. — Im kirchlichen Gebrauch ist er der sechste unter den Busspsalmen. Für Luther ist er die Grundlage zu dem Liede »Aus tiefer Not schrei ich zu dir« geworden.

Metrum: Fünfer; v. 5. 6 Sechser (jedoch ist der Text in 5. 6 wahrscheinlich nicht intakt); v. 7 Dreier und Doppeldreier. v. 2 ist אדני Qere.

**1** Aus der Tiefe erläutert Theodoret *ἐξ αὐτῆς τῆς καρδίας ἀναπέμπω τὴν ἱκετείαν,* indem er zugleich darauf hinweist, dass Gott ein nur mit den Lippen gesprochenes Gebet verschmäht. Allein das Wort מעמקים wird sonst immer von Wassertiefen gebraucht, die hier wie 69 3. 15 ein Bild für die höchste Not sind. Israel ist in Gefahr, von den Wellen verschlungen zu werden. In einer Hs. des Psalterium Hieronymi findet sich zum Psalm der Zusatz: *legendus ad lectionem ionae profetae.* — Das Perf. קראתיך geben alle Alten durch das Präteritum wieder; da aber der Hülferuf augenscheinlich noch andauert, so erklärt man es besser nach 120 1. **3** Das Gefühl seiner Schuld lastet schwer auf Israel; es weiss, dass, wenn Jahve seine Sünden dauernd im Gedächtnis behalten wollte (תשמר) anstatt sie auszulöschen (vgl. 51 3), es dadurch dem völligen Untergange geweiht wäre. Mit diesem Bekenntnis seiner Schuld hat es indirekt die Bitte um Vergebung ausgesprochen, vgl. 65 4. — Bei מי יעמד ist wohl an den Zornesblick des strengen Richters zu denken, vgl. Esr 9 15. **4** Der Satz mit כִּי begründet die in 3 a liegende virtuelle Verneinung, dass Jahve tatsächlich die Sünden nicht im Gedächtnis bewahrt. Der Sache nach kommt diese Begründung auf einen Gegensatz hinaus: »vielmehr ist bei dir«. — למען תורא ist von den alten Übersetzern wie von neueren Auslegern nicht verstanden (vgl. JprTh 1882 S. 662), weil sie sich nicht in den Gedanken finden konnten, dass der Zweck der Sündenvergebung die Furcht vor Jahve ist. Aber in der Tat verfolgt Gott bei der Sündenvergebung den Zweck, die Menschen zu seiner Furcht hinzuleiten, vgl. I Pt 1 17 Neh 1 11. Die Sündenvergebung soll nachfolgendes Sündigen nicht erleichtern, sondern erschweren. **5** Weil Israel weiss, dass Jahve die Sünden vergibt, deswegen hofft es, dass ihm diese Vergebung zu teil werden und es damit von den

6 Meine Seele [hofft] auf den Herrn mehr als Wächter auf den Morgen,
[Wächter auf den Morgen.
7 Warte, Israel, auf Jahve,
Denn bei Jahve ist die Gnade
und reichlich bei ihm Erlösung,
8 Und er wird Israel erlösen
von allen seinen Sünden.

## *131. Kindliche Demut.*

1 Wallfahrtenlied. Von David.
Jahve, mein Herz ist nicht stolz,
und ich trage die Augen nicht hoch.
Ich gehe nicht mit grossen Dingen um
und solchen, die mir unerreichbar sind.

---

Folgen seiner Sünde, d. i. seiner jetzigen Not, befreit werden wird. — Die Perfekta קִוִּיתִי und הוֹחָלְתִּי wie v. 1. — דְּבָרוֹ ist das Verheissungswort Jahves (119$_{74}$ al.), durch das die Vergebung und Errettung seines Volks verbürgt ist. **6** Zu Anfang des Verses ist aus הוחלתי ein הוֹחִילָה zu ergänzen (so Targ.) oder vielleicht einzusetzen. — Die Wächter warten, vom Nachtwachen ermüdet, sehnlich auf den Morgen. Das Gegenbild ist die lange Nacht der Leiden, die für Israel kein Ende nehmen will. Die Wiederholung des שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר malt die schmerzliche Sehnsucht, vgl. 129$_{2}$. Einem andern Zweck dient sie Jdc 5$_{22}$. Die alten Übersetzer und danach Luther haben 6b missverstanden; vgl. darüber JprTh 1882 S. 662. Die verschiedenen Versuche, den Text in v. 5. 6, der allerdings nicht frei von Anstössen ist, zu verbessern, können nicht befriedigen. **7** Israel ermuntert sich selbst, nicht zu ermüden. הַרְבֵּה ist als Adverb gebraucht. — פְּדוּת steht hier metonymisch für die Mittel und Wege zur Erlösung, vgl. 68$_{21}$ Jes 50$_{2}$. Jahve hat nicht nur den Willen, sondern auch die Macht, sein Volk zu befrein. **8** עֲוֹנוֹת sind nicht direkt die Strafen, sondern auch die Sünden oder Schulden, vgl. v. 3. Aber allerdings hofft Israel, zugleich mit der Schuld auch von ihren Folgen befreit zu werden, vgl. v. 1.

131

Der Psalm ist die demütige Antwort auf die Aufforderung »Gib mir mein Sohn dein Herz und lass deinen Augen meine Wege wohlgefallen« Prv 23$_{26}$. Israel, das sich v. 3 selbst anredet, hatte vielfach hochfliegende Erwartungen und Pläne auf weltliche Herrschaft gehegt; aber im Exil hatte es erfahren, dass dies nicht Gottes Absichten mit ihm waren. Es hat gelernt, demütig zu entsagen, die stolzen Pläne des Herzens niederzukämpfen und Gott die Sache anheimzustellen. Diese aus dem Leid geborene Demut ist das gewisse Unterpfand des wahren Heils, Jak 4$_{6}$ I Pt 5$_{5}$. Der Sänger ist nicht weit entfernt von dem Wort Lk 17$_{20}$.

לְדָוִד fehlt bei Hier. Targ., gegen LXX (Sin. Al.) Aq. und Sym. Hitz. und Del. vermuten, dass es durch II Sam 6$_{21f.}$ veranlasst wurde. — Auf die Gemeinde haben den Psalm schon vor alters richtig gedeutet Theod. v. Mops. und Raschi. — Eine genauere Datierung als dass er nachexilisch ist, lässt sich nicht geben.

Metrum: Doppeldreier; v. 2 Sechser und Dreier.

**1** Die Perfekta können nicht mit den alten Übersetzern auf die Vergangenheit bezogen werden, sondern sind zu erklären nach G-K 106k. — Zuerst verneint der Sänger die hochmütige Gesinnung, dann den hochmütigen Gestus, vgl. 18$_{28}$ 101$_{5}$ Prv 6$_{17}$. — Das Piel הִלַּכְתִּי hat frequentative Bedeutung. — גְּדֹלוֹת sind kühne Pläne, vgl. Jer 45$_{5}$; נִפְלָאוֹת sind Dinge oder Pläne, zu deren Verwirklichung Israels Kraft nicht ausreicht, vgl. Dtn 17$_{8}$ 30$_{11}$. Sym. Theod. *ἐν ὑπερβάλλουσι ὑπὲρ ἐμέ.* מִמֶּנִּי gehört wohl nur zu

2 Ja, ich habe beruhigt und gestillt meine Seele wie ein entwöhntes Kind [an seiner Mutter;
Wie das entwöhnte Kind ist in mir meine Seele.
3 Warte, Israel, auf Jahve
von nun an bis in Ewigkeit.

## 132. *Zions Verheissung.*

1 Wallfahrtenlied.
Gedenke Jahve David ʿdeinem Knechtʾ all' seine Mühsal.

---

בנפלאות, nicht auch zu גדלות, da im andern Fall die Präposition ב nicht wiederholt sein würde (Hitz.). **2** Ehe Israel zu der demütigen Ergebung gekommen war, glich sein Herz einem aufgeregten Meer, Jes 57 20 Jer 49 23; vom Sturm der Leidenschaft gepeitscht konnte es nicht zur Ruhe kommen. Jetzt dagegen gleicht es einer spiegelglatten Wasserfläche. — אם לא fassen die Alten und Luther in der Bedeutung *si non;* dann aber ergibt sich kein natürlicher Nachsatz. Es wird daher als Schwurpartikel anzusehn sein, G-K 149. — שִׁוָּה wird Jes 28 25 vom Ebnen des Ackerfeldes gebraucht; hier von der aufgeregten Meeresfläche. In דוממתי, Aq. Hier. richtig *silere feci*, wirkt ebenfalls das Bild vom aufgeregten Meer noch fort; sofort aber geht der Dichter zu einem andern Bilde über. Wie das entwöhnte Kind nicht mehr das Nähren verlangt, sondern zufrieden ist, wenn es sich nur an die Mutter anschmiegen darf, so verlangt Israel nichts weiter, als von Jahves Liebesarmen umfangen zu sein. — Nach der massoretischen Akzentuation (Haupttrenner bei נפשי) beginnt mit כְּגָמֻל ein neuer Satz; so auch LXX Hier. (*sicut ablactatus ad matrem suam, ita ablactata ad me anima mea*). כְּ · · · · כְּ hat dann dieselbe Bedeutung wie כְּ · · · · כֵּן Gen 18 25, vgl. zu 139 12. Dagegen fasst das Targum כגמול עלי נפשי als selbständigen Satz auf, des Metrums wegen mit Recht. — עלי wie 42 6. 7. A. Schulz (De psalmis gradualibus 1897) will על יהוה für עָלַי lesen. **3** In dieser Stimmung darf nun Israel vertrauensvoll darauf harren, dass Jahve es gut mit ihm machen wird, denn den Demütigen gibt er Gnade.

132

Die Gemeinde bittet Jahve, der Verdienste Davids eingedenk zu sein, d. h. sie zu belohnen v. 1. 10. Dieser hatte Jahve geschworen, eine feste Wohnstätte für ihn zu finden v. 2—5. Ebenso hat Jahve geschworen, Davids Haus zu sichern, indem stets Nachkommen von ihm in dem von Gott gesegneten Zion auf dem Thron sitzen sollen v. 11—18. Der göttliche Schwur des zweiten Teils dient als Gewähr dafür, dass die Bitte des ersten erfüllt werden wird. Wegen der Verse 6—9 vgl. die Erklärung. Zur Zeit unsres Dichters schien Jahve seine Verheissung vergessen zu haben. Die sichere Erwartung, dass er dennoch einen Herrscher aus Davids Stamm entsprossen lassen wird, macht den Psalm zu einem messianischen im strengsten Sinne des Worts, vgl. zu v. 10 und v. 17 f.

Theodoret beginnt seine Erklärung folgendermassen: *Πολλὴν ὁ ψαλμὸς οὗτος πρὸς τὸν ὀγδοηκοστὸν ὄγδοον* (hebr. 89) *ἔχει συγγένειαν. καὶ γὰρ ἐνταῦθα κἀκεῖ τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἱκετεύουσιν οἱ ἐν Βαβυλῶνι δορυάλωτοι, τὰς πρὸς τὸν μέγαν Δαβὶδ ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένας ὑποσχέσεις ἀνθ' ἱκετηρίας προσφέροντες, καὶ τυχεῖν ἀξιοῦντες συγγνώμης. ἔχει δὲ καὶ πρόρρησιν τοῦ κατὰ σάρκα βλαστήσαντος ἐκ γένους Δαβὶδ τῆς οἰκουμένης σωτῆρος.* Hierin ist richtig erkannt, nicht nur dass der Psalm ein messianischer ist, sondern auch, dass er gedichtet wurde, als Israel keinen König hatte. Die mit Recht von Theod. hervorgehobene Verwandtschaft mit Ps 89 und das sehnsüchtige Ausschauen nach dem verheissenen Davidspross machen es sicher, dass zur Zeit kein König Davids Thron inne hat. Aber die Verse 6—9 und 15—17 machen es wahrscheinlich, dass der Psalm nicht sowohl der exilischen als vielmehr nachexilischen Zeit angehört, wo Jerusalem freilich wieder erstanden, aber der gehoffte Segen noch nicht erschienen war. Anderseits ist

2 Der Jahve schwur,
dem Starken Jakobs gelobte:
3 »Ich will nicht in die Hütte meines Hauses gehn,
»mich nicht auf meines Bettes Lager legen,
4 »Ich will nicht gönnen Schlaf meinen Augen, meinen Wimpern Schlummer,
5 »Bis ich eine Stätte für Jahve gefunden,
»eine Wohnung für den Starken Jakobs«.
6 Ja, wir haben's in Ephrata gehört,
ʿverbreitetʾ auf waldigem Gefild:

---

er älter als die Chronik. Der Schluss von Salomos Gebet bei der Einweihung des Tempels II Chr 6$_{42}$ ist eine Komposition aus Ps 132$_{10b}$, v. 1 und Jes 55$_{3}$; ebenso II Chr 6$_{41}$ aus Ps 132$_{8. 9. 16}$ (תשועה). II Chr 6$_{40}$ enthält ein Zitat aus Ps 130$_{2}$ und JSir 51$_{12}$ mehrere Anspielungen an Ps 132.

Metrum: Doppeldreier; v. 1. 4 Sechser.

**1** Dass die Bitte, Jahve wolle dem David all' seine Mühsal gedenken, nicht von einem einzelnen ausgesprochen wird, sondern vom Dichter der Gemeinde in den Mund gelegt ist, schliesst Rosenm. mit Recht daraus, dass v. 6. 7 der Plural »wir haben gehört« u. s. w. eintritt. Die Bitte selbst will sagen, Jahve möge David seine Verdienste, die im Ertragen von allerlei Mühsal und besonders in seinen Bemühungen um die Bundeslade bestanden, in seinen Nachkommen zu gute kommen lassen, indem der verheissene Spross aus Davids Stamm den Thron besteigt. Die Lehre von dem Verdienst der Väter ist im späteren Judentum reich ausgebildet; vgl. Weber, System der altsynag. Theologie S. 280 ff. — Für die Ausdrucksweise זָכַר לְ vgl. Neh 13$_{14. 22. 31}$; an der letzteren Stelle ist erläuternd hinzugefügt לְטוֹבָה »so dass es mir zum Guten gereicht«. — עַבְדְּךָ des Metrums wegen nach v. 10 ergänzt. — Das im Akkus. von זְכֹר־ abhängige כָּל־עֻנּוֹתוֹ ist das Verdienst, das David sich erworben hat und um dessen Belohnung die Gemeinde bittet. LXX (*τῆς πραότητος αὐτοῦ*) Syr. sprachen aus עַנְוָתוֹ, indem sie die Demut als Bezeichnung der Frömmigkeit Davids auffassten; die übrigen Übersetzer (Aq. *κακουχίας αὐτοῦ* Qu. *ταπεινώσεως αὐτοῦ*) bezeugen die Aussprache des massor. Textes. עֻנּוֹתוֹ ist ein Inf. Pual, der als Nomen gebraucht ist, eigentlich »das Geplagtsein«. Damit sind gemeint die vielen Sorgen und Mühen, die David während seines Lebens um Jahves willen erduldet hat. Aus diesen wird im folgenden v. 2—5 ganz besonders hervorgehoben seine Bemühung, für Jahve, d. i. für die Bundeslade, eine feste Wohnstätte zu finden. **2** Von einem Schwur Davids in Bezug auf die Bundeslade oder auch den Tempelbau erzählen die historischen Bücher nichts; es wird nur die Tatsache der Einholung der Bundeslade berichtet II Sam 6, und sein Entschluss, einen Tempel für Jahve zu bauen, in dem Gespräch mit Nathan II Sam 7$_{2}$ angedeutet. Diese beiden Stellen hat der Psalmist in dichterischer Freiheit verwendet. — Die alte Gottesbezeichnung אביר יעקב ist aus Gen 49$_{24}$ entnommen. Neuere deuten den Namen »der Stier Jakobs«, und meinen, אֲבִיר sei nur eine künstliche Vokalisation für אַבִּיר. Aber auch letzteres bezeichnet keineswegs allein und in erster Linie den Stier, sondern den Starken oder den Helden, z. B. Jdc 5$_{22}$. In letzterer Bedeutung wird das Wort auf Gott angewendet sein; Aq. *τῷ δυνάστῃ*, LXX Syr. Hier. *deo*. Sym. (*τῷ ὡραίῳ*) übersetzt, als hätte er gelesen לְאַדִּיר. **3—5** Der Schwur Davids, für die Bundeslade, die sich bisher bald hier, bald dort aufhielt, eine feste Wohnstätte zu schaffen. Über אם als Schwurformel in negativen Sätzen vgl. G-K 149. — ביתי und יצועי sind Genetive der Apposition, vgl. 55$_{24}$. **4** Für den David in den Mund gelegten Schwur verwendet der Dichter hier ein Zitat aus Prv 6$_{4}$. — Wegen der Form שְׁנָת statt שֵׁנָה (so Prv 6$_{4}$) vgl. G-K 80g. — Am Schluss von v. 4 fügt der jetzige Text der LXX noch hinzu *καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου*. Dies ist, wie bereits Agellius gesehn hat, die in den Text der LXX gedrungene Übersetzung des Theod. und somit nur eine Duplette zu der Übersetzung der LXX *καὶ τοῖς βλεφάροις μου νυσταγμόν*. **5** מָקוֹם ist die dauernde Wohnstätte der Bundeslade wie I Chr 15$_{1. 3}$. — Über den

7»Lasst uns zu seiner Wohnung gehn,
»niederfallen vor dem Schemel seiner Füsse.

---

amplifizierenden Plural משכנות vgl. G-K 124a. **6—10** Der Sinn dieser Verse ist wegen des abrupten Überganges nicht mehr ganz sicher zu erkennen; vielleicht liegt ein Zitat aus einem alten Liede vor. Die meisten Ausleger nehmen an, hier werde ausgeführt, dass David das erstrebte Ziel, für die Lade eine Ruhestätte zu finden, auch erreicht habe. Die Suffixe in שמענוה und מצאנוה bezieht man meistens auf die Lade (so bereits LXX *αὐτήν*, scl. *τὴν κιβωτόν*). Man übersetzt: »Siehe, wir hörten von ihr, sie sei in Ephrata, fanden sie in den Gefilden Jaars«. Unter Jaar versteht man Kirjath Jearim, wo die von den Philistern wieder herausgegebene Bundeslade 20 Jahre war I Sam 71. 2, und von wo David sie auf den Zion brachte II Sam 62—4. Ephrata halten einige Ausleger für identisch mit Ephraim und sehn darin eine Bezeichnung Silos, des alten Sitzes der Bundeslade vor ihrer Erbeutung durch die Philister. Der Sinn des Verses würde dann sein: »Wir hatten gehört, die Lade sei in Silo, [suchten sie dort aber vergeblich und] fanden sie [erst] in Kirjath Jearim«. Dagegen hält Delitzsch auf Grund der genealogischen Notizen I Chr 219 44 250 Ephrata für den Namen des Gebiets, in welchem Kirjath Jearim lag, so dass gesagt sein würde: »wir hörten, die Lade sei in jenem Gebiet, und fanden sie dort auch wirklich«. Diese ganze Auffassung in ihren verschiedenen Modifikationen ist jedoch grossen Bedenken unterworfen. Zunächst ist es nicht möglich, dass die Suffixe in שמענוה und מצאנוה auf die Lade gehn; denn wenn ארון auch I Sam 417 II Chr 811 gen. femin. ist, so ist dies Wort doch erst v. 8 genannt, es konnte also nicht schon v. 6 durch ein Suffix auf die Lade verwiesen werden. Ferner kann שמענוה באפרתה nicht heissen »wir hörten, sie sei in Ephrata«; denn freilich kann im Hebr. wie im Griechischen (*ὁρῶ τὸ πῦρ ὡς πάντας καίει*) das Subjekt des Nebensatzes als Objekt in den Hauptsatz herübergenommen werden, vgl. Gen 14 וירא את האור כי טוב, aber es dürfte das כִּי vor באפרתה nicht fehlen. Endlich sind die obigen Deutungen der geographischen Namen sehr gewagt. Dass die Stadt Kirjath Jearim = *Wälderstadt* auch *Wald* oder gar *Waldgefilde* genannt wäre, ist sehr unwahrscheinlich; und dass Ephrata in unmittelbarer Verbindung mit David nicht Silo oder Kirjath Jearim, sondern wie Gen 3519 Rt 411 Mch 51 Bethlehem bezeichnet, ist ebenso wahrscheinlich. Daher wird man eine andere Erklärung der Stelle versuchen müssen. Bereits Bar Hebr. fasst die Suffixe in שמענוה und מצאנוה richtig neutrisch und bezieht sie auf die vorhergehenden Worte Davids. Das Subjekt in beiden Verben ist Israel, das Davids Ankündigung freudig vernommen hat und bereit ist, ihn in seinem Vorhaben zu unterstützen, vgl. II Sam 615. Statt nun aber zu sagen »man hörte es« versetzt sich der Dichter in einer echt dramatischen Wendung in jene Zeit hinein und sagt: »wir hörten es«. Das Volk ist allezeit eines und dasselbe. Mit dem alten Israel, das jene Botschaft vernahm, identifiziert sich die jetzt lebende Gemeinde, die den Psalm singt. Wenn zunächst Ephrata-Bethlehem als die Stadt genannt ist, in der die Botschaft vernommen wird, so erklärt sich dies wohl am einfachsten daraus, dass dies Davids Stadt ist, deren Bürger dem Ruf des Königs zuerst Folge leisten. Unter שדה יער versteht Targ. den Libanon; danach meinen Ewald u. a., mit den beiden geographischen Bezeichnungen sei Kanaan nach seinem nördlichsten und südlichsten Punkt bezeichnet; überall im ganzen Lande habe man die Botschaft vernommen. Hiergegen spricht, dass das Verbum מָצָא allerdings die Bedeutung »auf etwas treffen« hat, aber doch nicht das Vernehmen einer Botschaft bezeichnen kann. Dies Verbum aber passt, wo es sich nicht um etwas Konkretes sondern um eine Botschaft handelt, überhaupt nicht gut in den Zusammenhang. Ich vermute, dass der Dichter schrieb הוֹצֵאנוּהָ; vgl. für die Bedeutung Num 1332 1437 Jes 4820. Die Bethlehemiten haben die vernommene Botschaft ihrerseits weiter verbreitet. שדה יער ist nun nicht nomen proprium, sondern, wie auch die alten Übersetzer es aufgefasst haben, Appellativum; LXX *ἐν ταῖς δασέσι τοῦ δρυμοῦ*, Hier. *in regione saltus*. Wir würden sagen: in

8 »Auf, Jahve, zu deiner Ruhestatt,
»du und deine machtvolle Lade!
9 »Lass deine Priester Rechtschaffenheit anziehn
»und deine Frommen ‘laut’ aufjubeln.
10 »Um deines Knechtes Davids willen
»weise deinen Gesalbten nicht ab.« —
11 Jahve hat David geschworen
Wahrheit, von der er nicht abgehn wird:
»Von deines Leibes Frucht
»will ich dir einen setzen auf den Thron.

---

Wald und Feld. **7** Die Israeliten fordern sich gegenseitig auf, nach der Stätte zu pilgern, welche David für die Lade bestimmt hat, und dort anbetend niederzufallen. — מִשְׁכְּנוֹתָיו ist die Stätte, an der Jahve wohnen soll, aber noch nicht wirklich wohnt; denn erst v. 8 wird er aufgefordert, sie einzunehmen; ebenso ist הֲדֹם רַגְלָיו (99 5), d. i. hier die Bundeslade, proleptisch genannt. **8** Diese Worte beziehn sich nicht, wie es nach der Anwendung II Chr 6 41. 42 scheinen könnte, auf die Einweihung des Tempels, der ja noch nicht vorhanden ist, sondern sind eine Aufforderung an Jahve, die ihm von David bereitete Stätte auf dem Zion nunmehr dauernd einzunehmen. Der Ausdruck ist eine Abwandlung der mosaischen Formel Num 10 35. — Die Lade heisst machtvoll, weil sie sich als solche den Feinden gegenüber erwiesen hat, vgl. I Sam 5 7 6 19ff. LXX übersetzen *τοῦ ἁγιάσματός σου*, weil sie heilig, d. i. unnahbar ist. **9** An die Aufforderung an Jahve, seine Ruhestätte einzunehmen, schliesst sich ein Wunsch betreffend seine Diener. צֶדֶק versteht Targ. als die reinen Kleider, Hitz. als das weisse Gewand (צֶדֶק = Unschuld als Symbol der Reinheit), in dem die Priester unter dem Jubel des Volkes amtieren. Aber dieser Sprachgebrauch ist nicht zu belegen. Unter Vergleichung von v. 16 und Jes 61 10 liegt es nahe, צדק in der Bedeutung »Heil« zu fassen; also: möge ihnen das Heil in reichem Mass zu teil werden. Jedoch spricht gegen diese Auffassung das Parallelglied und der Zusammenhang, wonach es sich wahrscheinlich um gottesdienstliche Vorgänge handelt. Man wird daher צדק von dem richtigen Verhalten der Priester zu verstehn haben; nur handelt es sich nicht um sittliche Beschaffenheit der Priester, sondern um die rechtschaffene Handhabung ihres Amts. Mögen sie rechtschaffene Priester sein. In v. 16 wird der Gedanke vertieft. — חסידיך ist schwerlich mit Targ. auf die Leviten zu beschränken, sondern bezeichnet die ganze feiernde Gemeinde. — Nach v. 16 lies רַנֵּן ירננו. **10** Der Vers gehört, da die Anrede an Jahve noch fortgesetzt wird, während v. 11 in der dritten Person von ihm die Rede ist, noch zum ersten Teil, der mit diesem Vers abschliesst, indem die Bitte zum Ausgang v. 1 zurückkehrt. Wegen der im vorhergehenden geschilderten Verdienste Davids wolle Jahve die jetzige Bitte gewähren. Der Ausdruck הֵשִׁיב אֶת־פְּנֵי פְלֹנִי bedeutet: Jemandem eine Bitte versagen, I Reg 2 20, vgl. auch Ps 84 10. — Fraglich ist, wer unter dem Gesalbten zu verstehn ist. Der Chroniker (II Chr 6 42) und das Targ. deuten ihn auf Salomo; doch ist von ihm im ganzen Psalm nicht die Rede. Andere meinen, David selbst sei der Gesalbte. Aber der Ausdruck wäre hart, und nicht David selbst sondern die Gemeinde, und zwar die Gemeinde der nachexilischen Zeit ist das bittende Subjekt. Bar Hebr. denkt nach Theod. v. Mops. an Zerubabel. Dagegen meint Theodoret: *Χριστὸν ἐνταῦθα τὴν βασιλείαν καλεῖ, καὶ . . . διὰ τὸν Δαβὶδ ἀξιοῦσι, μὴ ἀποσβῆναι τῆς βασιλείας τὸ γένος.* Wahrscheinlich ist משיח hier der Gesalbte in idealem Sinn, der Messias, den der Dichter als Spitze der Nation (vgl. zu 89 39) bittend vor Jahve hintreten lässt. Der Inhalt der Bitte ist nicht direkt ausgesprochen, ergibt sich aber aus dem folgenden und aus II Sam 7 29: »segne das Haus deines Knechts, dass es ewig vor dir sei«. Der Dichter will sagen: möge bald die Zeit gekommen sein, wo der von dir verheissene Gesalbte in die Erscheinung treten darf. **11** ff. Hier beginnt der zweite Teil des Psalms; er enthält

12»Wenn deine Söhne meinen Bund bewahren
»und meine Zeugnisse, die ich sie lehre,
»So sollen auch ihre Söhne für immer
»auf deinem Throne sitzen.«
13Denn Jahve hat Zion erkoren,
als Wohnsitz für sich begehrt:
14Dies ist meine Ruhestatt für immer,
hier will ich wohnen, denn sie habe ich gern.
15Ihre Kost will ich segnen, ja segnen,
ihre Armen sättigen mit Brot,
16Und ihre Priester will ich mit Heil bekleiden,
und ihre Frommen sollen laut aufjubeln.
17Dort will ich David ein Horn sprossen lassen;
ich habe meinem Gesalbten eine Leuchte bereitet.

---

die Antwort auf die Bitte der Gemeinde im ersten Teil. Der jetzt vermisste Spross Davids wird kommen, weil Jahve Davids Hause ewige Dauer geschworen hat, II Sam 7 16. 27. In Verbindung damit steht die Verheissung, dass das von Jahve erwählte Zion ewig gesegnet sein wird. Letzteres ist ein wesentlicher Bestandteil der messianischen Hoffnung. — אֱמֶת ist mit LXX Hier. als Objektsakkusativ zu נשבע anzusehn, nicht als Kasus adverbialis (Targ. *in veritate*); denn der Dichter will nicht betonen, dass Jahve wirklich geschworen hat, sondern dass er Wahrheit geschworen hat, d. h. etwas, was sicherlich eintreffen wird. Logisch gehört אמת zum ersten Glied, rhythmisch dagegen zum zweiten, denn der Pazer bei לדוד macht einen rhythmischen Abschnitt. Das Femininsuffix in מִמֶּנָּה bezieht man nun am natürlichsten mit LXX Hier. auf אֱמֶת; andere wollen es neutrisch verstehn und auf den Schwur beziehn. — v. 11 c. d und 12 enthalten den Inhalt des Schwurs: stets soll ein Nachkomme Davids den Thron inne haben. Die beiden Stichen haben eine Hebung zu wenig. Targ. ergänzt מלך hinter אשית, so dass ein Sechser entstände. Vielleicht ist statt dessen nach v. 12 לְעוֹלָם einzusetzen. **12** Diese Verheissung ist jedoch an die Bedingung der Bundestreue seitens der Nachkommen Davids geknüpft, vgl. II Sam 7 14f. — עֵדֹתִי hat auffallender Weise die Form des Singularsuffixes (statt עֵדֹתַי). Hier. Syr. (Qimchi) betrachten das Wort als Singular (= עֵדוּתִי), LXX Targ. als Plural; vgl. G-K 91 n und Olsh. im Kommentar. — זוֹ halten LXX (*τὰ μαρτύριά μου ταῦτα ἃ διδάξω αὐτούς*) mit der Akzentuation für das Demonstrativpronomen, wobei dann אלמדם ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר ist. Einfacher ist es, mit Hier. זוֹ als Relativpronomen im Sinne des häufigeren זוּ anzusehn. — לָךְ gehört zu יֵשְׁבוּ; eigentlich: sie sollen dir auf dem Thron sitzen. Es ist ein Dativus commodi; es gereicht David zur Ehre, dass stets einer seiner Nachkommen auf dem Thron sitzen wird. **13** Als Grund dieser Verheissung wird Jahves Vorliebe für Zion genannt. Weil Jahve Zion erwählt und es zu seinem Sitz auserkoren hat, darf diesem auch seine höchste Zier, der verheissene Spross aus Davids Stamm nicht fehlen. Zion ist hier gleichbedeutend mit Jerusalem. **14** Der Vers ist die göttliche Antwort auf v. 8, wie v. 16 die Antwort auf v. 9. Ja, Jahve will seine Ruhestätte in Jerusalem nehmen, wozu er aufgefordert war; er will es segnen, und ihm insbesondere den verheissenen Messias schenken (v. 17). **15** Zunächst wird der äusserliche Segen genannt, die reichliche Nahrung; die Armen sollen in dieser Stadt nicht darben. צידה erklärt Raschi (nach Targ.) durch מָזוֹן. **16** Zu dem äusseren Segen kommt der geistige hinzu. Der Gedanke von v. 9 wird hier vertieft. Die Priester sollen nicht nur die Kultushandlungen richtig vollziehn, sondern sie sollen auch mit Heil bekleidet, d. h. des göttlichen Heils in reichem Masse teilhaftig werden. Wenn aber sie das Heil besitzen, so kommt es auch allen Israeliten zu gute, weswegen diese laut jubeln können. **17** Als höchster Gipfel des Jerusalem verliehenen Segens und zugleich als Kernpunkt des ganzen Psalms tritt endlich die göttliche Erklärung auf, dass der verheissene Spross aus Davids Stamm kommen wird. — שָׁם, näm-

[18] Seine Feinde will ich in Schande kleiden,
doch auf ihm soll seine Krone glänzen. —

## *133. Segen brüderlicher Gemeinschaft.*

[1] Wallfahrtenlied. Von David.
Siehe, wie schön und wie lieblich,
dass Brüder auch beisammen wohnen!
[2] Wie das Würzöl auf dem Haupte,
das herabfliesst auf den Bart,
Den Bart Aarons, der herabfliesst
auf seiner Kleider Borde;
[3] Wie Hermontau, der herabfliesst
auf Zions Berge;
Denn daselbst hat Jahve verordnet den Segen
Leben bis in Ewigkeit.

---

lich in Jerusalem. — Der Ausdruck אצמיח קרן stammt aus Ez $29_{21}$, ist aber im Psalm, anders als bei Ezechiel, auf eine Persönlichkeit bezogen. אצמיח erinnert zugleich an den *Zemach* Jer $23_5$ $33_{15}$ Zch $3_8$ $6_{12}$. Richtig versteht bereits das Targ. das Horn als den glorreichen König aus Davids Hause, vgl. Dan $7_{7f. 24}$ $8_5$ JSir $51_{12h}$. — Das Perf. ערכתי steht von dem, was im göttlichen Ratschluss bereits vollzogen ist. — Unter dem Gesalbten ist nach dem Parallelismus vermutlich David zu verstehn (also anders als v. 10); נֵר aber ist bildliche Bezeichnung seines verheissenen Nachkommen, vgl. II Sam $21_{17}$ I Reg $11_{36}$ $15_4$ II Reg $8_{19}$. **18** Die Suffixa beziehn sich nicht auf David, sondern auf den verheissenen zukünftigen König. — אלביש בשת steht im Gegensatz zu אלביש ישע v. 16. — Die Krone soll wie eine leuchtende Blume auf dem Haupt des Messias glänzen, vgl. den Gegensatz $89_{40}$. LXX Hier. Syr. lasen נִזְרִי, Aq. Sym. ἄλλος Targ. נִזרו.

133

Das Auge des Sängers ruht mit Wohlgefallen auf den einträchtig bei einander wohnenden Brüdern, und er schildert den Segen dieser Gemeinschaft unter zwei Bildern. Das zweite läuft in einen Preis Zions aus, während das erste an die Hauptperson im jerusalemischen Gottesdienst anknüpft. Hierdurch wird es wahrscheinlich, dass bei dem brüderlichen Zusammenwohnen nicht an blosse Privatverhältnisse zu denken ist; vielmehr werden die Brüder die Volksgenossen sein, die sich in Jerusalem zur Festfeier zusammengefunden haben, in diesem Zusammensein ihre Gottangehörigkeit darstellen und neue Lebenskräfte aus ihm ziehn. Bar Hebr. (nach Theod. v. Mops.) und Theodoret denken bei dem einträchtigen Zusammenwohnen an die Wiedervereinigung der seit Rehabeam getrennten Stämme nach dem Exil. Dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört, beweist sowohl seine Stellung unter anderen nachexilischen, als auch seine Sprache, vgl. den Gebrauch von ׳שֶ für אֲשֶׁר. Das לדוד der Überschrift fehlt bei Hier. Targ.

Metrum: Fünfer.

**1** יַחַד ist in seiner eigentlichen Bedeutung »zusammen« zu nehmen; der Begriff »einträchtig« liegt zunächst nicht in dem Wort, sondern in dem ganzen Satz. — גַּם, von den alten Übersetzern ausser Targ. nicht ausgedrückt, gehört zu dem zusammengesetzten Begriff שבת יחד; es drückt aus, dass das, was dem Wesen von Brüdern entspricht, auch äusserlich in die Erscheinung tritt. **2. 3** Der Segen des brüderlichen Zusammenwohnens wird veranschaulicht. Von den beiden Bildern, die diesem Zweck dienen sollen, erläutert jedes sowohl das טוב als auch das נעים des ersten Verses. — כַּשֶּׁמֶן הַטּוֹב übersetzen Hier. Targ. *sicut unguentum bonum,* betrachten also טוב als Adjektiv. Dagegen LXX Syr. ὡς μύρον (für beide Worte), dasselbe Wort, das sie für das Ex $30_{23-25}$ beschriebene Salböl gebrauchen, mit dem Aaron und seine Söhne bei der Einweihung in

## *134. Tempellied.*

1 Wallfahrtenlied.
Ja, preiset Jahve alle Diener Jahves, die ihr steht im Hause Jahves;

---

ihr Amt gesalbt wurden. D. H. Müller hat nachgewiesen, dass טוֹב im AT., wie arabisches (und sabäisches) طيب, auch als Substantiv in der Bedeutung »Würze, Wohlgeruch« vorkommt, שֶׁמֶן הַטּוֹב also »Würzöl«, vgl. besonders Jer 6 20 II Reg 20 13. Vermutlich ist dies Substantiv auch in unserm Psalm gemeint, jedoch muss dann mit D. H. Müller כְּשמן הטוב gelesen werden. Der Ausdruck bildet ein Wortspiel mit טוב v. 1, wie Koh 7 1 טוב שם משמן טוב. — Fraglich ist, in welcher Beziehung das Zusammenwohnen der Brüder mit dem Herabfliessen des Salböls auf Haupt und Bart des Hohenpriesters verglichen wird. Gewiss gehört der Wohlgeruch zum tertium comparationis; die Vereinigung der Brüder ist eine *ὀσμὴ εὐωδίας*. Aber weshalb ist das heilige Salböl Aarons genannt, da doch profanes ebenso duftet, Cnt 1 3? Der Sänger scheint sagen zu wollen: wie Aaron durch das Herabfliessen des Salböls auf ihn zu seinem priesterlichen Beruf eingeweiht wurde, Ex 30 30, so sind die Brüder, d. i. die Israeliten, durch das Zusammenströmen und Zusammenwohnen an den hohen Festen Jahve geweiht, um ihm in ihren Festfeiern Priesterdienste zu erweisen (לְכַהֵן Ex. l. l.). — Das Herabfliessen des Öls auf den Bart und das Herabwallen des letzteren dient nur zur Ausmalung des Bildes; doch soll der erstere Zug wohl die reiche Fülle des Öls andeuten, die einen dem entsprechend starken Duft hervorruft. — Das Partiz. יֹרֵד steht ohne Artikel, weil es noch eine nähere Bestimmung zu sich nimmt, wie 57 3. — שֶׁיֹּרֵד geht nicht mehr, wie die alten Übersetzer und Luther meinen, auf das Öl, das die Kleider beschmutzen würde, sondern auf den bis auf die Kleider herabwallenden Bart. Der lange Bart des Hohenpriesters erklärt sich aus Lev 21 5. — פִּי ist die Öffnung, durch die der Hals gesteckt wird, und die Borde derselben, vgl. Ex 28 32. LXX Sym. (Targ.) *ἐπὶ τὴν ᾤαν*, d. i. das Lammfell, das als Besatz oder Borde der Halsöffnung dient. **3** Im zweiten Bilde ist das tertium comparationis das Fruchtbare, Belebende, Erfrischende. Aus dem Zusammensein schöpfen die einzelnen Kräfte neuen Lebens. Hermontau ist sprichwörtlicher Ausdruck für reichlichen Tau. Theodoret sagt, er falle so reichlich, dass die Ziegeldächer davon tropfen. Ähnliches berichten neuere Reisende. Je reichlicher der Tau fällt, desto grösser ist die Fruchtbarkeit. Man hat eine Schwierigkeit darin gefunden, dass der auf dem Hermon sich entwickelnde Tau nach unserer Stelle auf den weit entfernten Zionsbergen niederfällt, und einige Ausleger haben geglaubt annehmen zu müssen, dass tatsächlich ein physischer Zusammenhang zwischen den im hohen Norden sich entwickelnden Dünsten und dem in Jerusalem fallenden Tau bestehe. Aber diese Annahme ist völlig unhaltbar, und auch, dass sie im alten Israel geherrscht habe, ist nicht wahrscheinlich. Der Ausdruck »Hermontau« kann also nur meinen: Tau, so reichlich, wie er auf dem Hermon fällt. Dass טַל durch das nachfolgende nomen proprium חרמון determiniert ist (»der Hermontau«), steht dieser Auffassung nicht entgegen, vgl. G-K 126 o. — Die Berge Zions sind die, auf denen Zion erbaut ist, nicht die um die Stadt herumliegenden. — כִּי begründet, weshalb Zion solcher Segen zu teil wird. שָׁם geht auf Zion. Jerusalem ist die Stätte, für die Jahve seinen Segen bestimmt hat. — Von den zwei Objekten zu צוה scheint entweder את הברכה oder חיים späterer Zusatz zu sein, da das Metrum sonst nicht in Ordnung ist. Beachte, dass das eine den Artikel hat, das andere indeterminiert ist.

134

Ein Chor fordert die Priester und Leviten zum Lobe Jahves auf v. 1—2. Diese antworten auf die an sie gerichtete Aufforderung mit einem Segenspruch v. 3.

Nach v. 1 Ende scheint der kleine Psalm für den Abend- oder Nachtgottesdienst

In den Nächten [2]erhebt eure Hände zum Heiligtum und preiset Jahve.
[3]Dich segne Jahve aus Zion,
der Schöpfer Himmels und der Erde.

## 135. *Loblied auf Jahves Wohltaten an seinem Volk.*

[1]Halleluja.
Lobet den Namen Jahves,
lobet ihr Diener Jahves,
[2]Die in Jahves Hause stehn,
in den Vorhöfen unsres Gotteshauses.

---

bestimmt zu sein. Über das Zeitalter lässt sich nichts aussagen; vermutlich gehört er derselben Zeit an wie die übrigen dieser Sammlung, für die er einen guten Abschluss bildet.

Metrum: v. 1. 2 Sechser; v. 3 Doppeldreier.

**1** הִנֵּה dient dazu, die Aufmerksamkeit zu erregen; es steht aber hier nicht wie 133 1 zum Hinweis auf eine Tatsache, sondern zur Vorbereitung einer Aufforderung. Im Metrum zählt es nicht. — Die Anrede העמדים zeigt, dass mit den Dienern Jahves nicht die Israeliten insgesamt gemeint sind, sondern die Priester und Leviten, für deren amtliches Fungieren der Ausdruck עמד לפני יהוה der terminus technicus ist, vgl. Dtn 10 8 Hbr 10 11. — בלילות zeigt, dass der Psalm von vornherein für einen nächtlichen oder Abend-Gottesdienst bestimmt war. LXX Hier. ziehn es zu v. 2: *in noctibus levate* etc., wie das Metrum zeigt, mit Recht. Das Targ. bezieht die Anrede auf die im Tempel während der Nacht wachthaltenden Leviten. Nächtlicher Gottesdienst fand nach dem Talmud (Succa 51b) am Laubhüttenfest statt. Vgl. auch ZATW 1902 S. 206 Anm. (Hekataeus bei Joseph. Contr. Ap. I 22, 199 sagt von den Priestern des jerusalemischen Tempels: *διατρίβουσι δ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας ἱερεῖς ἁγνείας τινὰς ἁγνεύοντες.*) **2** Das Erheben der Hände ist Gestus des Gebets, 28 2 141 2 Ex 17 12 Thr 3 41 I Tim 2 8. — יְדֵכֶם ungenau statt יְדֵיכֶם. — קֹדֶשׁ ist nicht »im Heiligtum« (Luther), sondern ein Akkus. der Richtung für אֶל קדש, vgl. LXX Syr. Hier. *ad sanctum*; gemeint ist das Allerheiligste, zu dem hin die Hände erhoben werden, vgl. 28 2. **3** Der priesterliche Segensspruch, mit dem die Aufforderung v. 1. 2 erwidert wird, knüpft an den aaronitischen Segen Num 6 24 an. Das Singularsuffix geht wie dort auf die Gemeinde. — Von Zion her kommt der Segen Jahves, weil Er dort thront. — Durch die Prädizierung Jahves als des Schöpfers Himmels und der Erde wird angedeutet, dass ihm nichts unmöglich ist, dass er auch die Macht hat, den Segen zu verleihn.

### 135

An Priester und Leviten sowie an die ganze Gemeinde ergeht die Aufforderung zum Lobe Jahves wegen der seinem Volk erwiesenen Wohltaten. In der Natur wie in der Geschichte hat er sich als den mächtigen und seinem Volk gnädigen erwiesen, während die Götzen der Heiden nichtig sind und ihre Diener ihnen gleichen. Darum möge Israel seinen Gott preisen.

Die zahlreichen Zitate des Psalms aus Gesetz, Propheten und anderen Psalmen zeigen, dass er einer späten nachexilischen Zeit angehört.

Metrum: Doppeldreier; v. 4. 6a. 15 Sechser, vielleicht auch v. 5, wenn man ואדנינו streicht; der jetzige Siebener ist gewiss nicht ursprünglich. v. 6b. 11c Dreier; v. 7a ein auffallender Vierer.

**1** Der Vers ist identisch mit 113 1, nur dass die beiden Glieder umgestellt sind. — Die Diener Jahves umfassen nach 2b, wo sie in den Vorhöfen stehn, also nicht allein in dem Vorhof der Priester, und nach v. 19f. hier anders als 134 1 auch die Laien. Vor בחצרות ist zu wiederholen שעמדים. **3** נעים bezieht sich nach dem Parallelismus auf

3 Lobet Jah, denn gütig ist Jahve,
spielt seinem Namen, denn er ist lieblich.
4 Denn Jakob hat Jah sich erkoren, Israel zu seinem Eigentum;
5 Denn ich weiss, dass Jahve gross ist
und unser Herr über allen Göttern steht.
6 Alles was er will, das tut Jahve im Himmel und auf Erden,
Im Meer und in allen Tiefen.
7 Der die Wolken heraufführt vom Ende der Erde,
Blitze beim Regen macht,
den Wind aus seinen Kammern holt;
8 Der Ägyptens Erstgeborene schlug
unter den Menschen wie unter den Tieren;
9 Zeichen und Wunder sandte unter dich, Ägypten,
gegen Pharao und gegen alle seine Knechte;
10 Der viele Völker schlug
und mächtige Könige tötete:
11 Sihon, den Amoriterkönig,
und Og, den König von Basan,
Und alle Königreiche Kanaans,
12 Und gab ihr Land zum Erbe,
zum Erbe seinem Volk Israel.

---

שׁמו, vgl. $54_{8}$, nicht auf Jahve, auf welchen zudem das Prädikat נעים nie angewandt wird. Andere fassen נעים neutrisch und beziehn es auf den ganzen Satz: lieblich ist es, seinem Namen zu spielen. **4** Eine Anspielung auf Ex $19_{5}$ Dtn $7_{6}$. כִּי begründet die Aufforderung zum Lobpreis Jahves und steht parallel den beiden כִּי in v. 3. Ebenso wird auch das כִּי in v. **5** aufzufassen sein; die Gewissheit, dass Jahve ein grosser Gott ist, bildet einen weiteren Anlass zu seinem Lobe. **5** Mit אני meint der Dichter nicht sich allein, sondern wie der Übergang in den Plural אדנינו im Parallelgliede zeigt, die israelitische Volksgemeinde. Diese weiss, dass Jahve mehr ist als alle anderen Götter, mögen auch die Heiden es nicht anerkennen. Dass dieser freilich nicht ausdrücklich ausgesprochene Gegensatz dem Dichter vorschwebte, zeigt die starke Betonung des »Ich«, die sonst nicht gerechtfertigt wäre. **6** Jahves Erhabenheit über die Götter wird aus seiner Allmacht gefolgert. 6a ist aus $115_{3}$ entnommen. **7** Die Allmacht Jahves wird veranschaulicht an den von ihm gewirkten wunderbaren Naturerscheinungen. Der Vers ist ein Zitat aus Jer $10_{13}$ $51_{16}$. — Das Ende der Erde ist schwerlich, wie Hupf. meint, die Erde selbst im Gegensatz zum Himmel, sondern entweder der Horizont, oder wahrscheinlicher das Meer, vgl. I Reg $18_{44}$ (Theodoret, Qimchi). — Das ל in למטר dient dazu, das Hinzukommen oder die Gleichzeitigkeit auszudrücken wie Koh $7_{27}$. Den Alten erschien es als etwas Wunderbares, dass das im Wasser herabkommende Feuer jenes weder erwärmt noch von ihm ausgelöscht wird, vgl. Theodoret. — מוֹצֵא statt מוֹצִיא wegen des zurückgezogenen Tones, G-K $53_{o}$. Olsh. will mit der Grundstelle Jer $51_{16}$ וַיּוֹצֵא lesen; die Versionen bezeugen das Partizip. — Die Speicher des Windes wie Job $38_{22}$. **8** ff. Jahves Allmacht in der Geschichte und in der Leitung seines Volks. — 8b Lies des Metrums wegen וְעַד. — **9** Zu der Form בתוככי vgl. $116_{19}$. Übrigens sind die metrisch überschüssigen Worte בתוככי מצרים wohl Beischrift eines Lesers. **10** רבים wollen Hitz. Del. Hupf. in der Bedeutung »grosse« fassen; aber an der zitierten Parallelstelle Dtn $7_{1}$ heisst es zweifelsohne »viele«. **11** Das לְ dient nach aramäischem Sprachgebrauch zur Einführuug des Objekts, vgl. G-K $117_{n}$. **12** נחלה wird in der aus den Pilgerliedern her geläufigen Form der Anadiplosis wieder aufgenommen, vgl. z. B. $122_{2.3.4}$. **13** Die wunderbaren Taten Jahves für sein Volk rufen einen Preis seines ewigen Namens, d. h. seiner fortwährenden Offenbarung, hervor. Der Vers ist entlehnt aus Ex $3_{15}$. זֵכֶר ist Synonym zu שֵׁם, Hos $12_{6}$. **14** Ein wörtliches Zitat aus Dtn $32_{36}$, vgl. auch Ps $90_{13}$.

13 Jahve, dein Name währt ewig,
Jahve, dein Gedächtnis von Geschlecht zu Geschlecht.
14 Denn Jahve schafft seinem Volke Recht,
und mit seinen Dienern hat er Mitleiden.
15 Der Heiden Götzen sind Silber und Gold, Werk von Menschenhänden;
16 Sie haben einen Mund, und reden nicht,
sie haben Augen, und sehen nicht,
17 Sie haben Ohren, und hören nicht,
auch ist kein Odem in ihrem Munde.
18 Ihnen gleichen die, welche sie machen,
jeder der auf sie vertraut.
19 Haus Israel, lobet Jahve,
Haus Aaron, lobet Jahve,
20 Haus Levi, lobet Jahve,
Verehrer Jahves, lobet Jahve.
21 Gelobt sei Jahve von Zion aus,
der zu Jerusalem wohnt. Halleluja.

## *136. Danklied für Jahves Wohltaten an seinem Volk.*

1 Dankt Jahve, denn er ist gütig,
denn ewig währt seine Gnade.
2 Dankt dem Gott der Götter,
denn ewig währt seine Gnade.
3 Dankt dem Herrn der Herren,
denn ewig währt seine Gnade.

---

ידין heisst: zum Recht verhelfen, nämlich gegen die Feinde, und wird erläutert durch יתנחם. Das כי am Anfang des Verses erläutert die Aussage von v. 13, dass Jahves Offenbarung ewig dauert. In der Grundstelle Dtn $32_{36}$ hat es eine andere Beziehung. **15** ff. Der v. 5b ausgesprochene Gedanke, dass Jahve mehr ist als alle Götter, wird hier wieder aufgenommen und erläutert. Die Verse 15—20 sind fast wörtlich aus $115_{4-11}$ entnommen. **17** אַף versteht Targ. nach der Grundstelle $115_6$ als Nase: »eine Nase [haben sie, aber] kein Odem etc.«. Auch die Massora, die das Wort durch Rebia mugrasch vom folgenden trennt, vertritt diese Auffassung. Aber der Dichter wollte es ohne Zweifel als Partikel verstanden wissen; so auch LXX Hier. *sed nec spiritus* etc. **21** Der Zion, d. i. der Tempelberg, ist die Stätte, an der Jahve thront, vgl. 21b, an der aber jetzt zugleich auch die lobsingende Gemeinde versammelt ist, weshalb gesagt werden kann, dass sein Lob von hier aus ertönen möge.

### 136

In Bezug auf Inhalt und Anordnung stimmt dieser Psalm mit dem vorhergehenden zum Teil wörtlich und buchstäblich überein. Er unterscheidet sich von ihm durch die starke Hervorhebung des Gedankens, dass die Grosstaten Jahves ein Ausfluss seiner Gnade sind. Durch das vier mal wiederholte הוֹדוּ (v. 1. 2. 3. 26) wird er als Danklied charakterisiert, während das entsprechende הַלְלוּ in Ps $135_{1.2.21}$ diesen letzteren als Lobgesang erscheinen liess.

Die durch den ganzen Psalm hindurch gleichlautende jedesmalige zweite Vershälfte scheint von einem priesterlichen Gegenchor oder von der Gemeinde gesungen zu sein, vgl. II Chr $7_{3.6}$. Jedenfalls war der Psalm von vornherein für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt. Er ist noch jünger als Ps 135.

Metrum: Doppeldreier.

**1** Vgl. $106_1$ $107_1$ $118_1$. **2. 3** Die Ausdrücke sind aus Dtn $10_{17}$ entnommen.

4 Der Grosses Wunder tut allein,
denn ewig währt seine Gnade.
5 Der den Himmel mit Einsicht schuf,
denn ewig währt seine Gnade.
6 Der die Erde auf den Wassern ausbreitete,
denn ewig währt seine Gnade.
7 Der grosse Lichter schuf,
denn ewig währt seine Gnade.
8 Die Sonne, am Tage zu herrschen,
denn ewig währt seine Gnade.
9 Den Mond und die Sterne, bei Nacht zu herrschen,
denn ewig währt seine Gnade.
10 Der die Ägypter schlug in ihren Erstgebornen,
denn ewig währt seine Gnade.
11 Und Israel aus ihrer Mitte führte,
denn ewig währt seine Gnade.
12 Mit starker Hand und ausgestrecktem Arm,
denn ewig währt seine Gnade.
13 Der das Schilfmeer in Stücke zerschnitt,
denn ewig währt seine Gnade.
14 Und Israel mitten hindurch führte,
denn ewig währt seine Gnade.
15 Und Pharao und sein Heer ins Schilfmeer stürzte,
denn ewig währt seine Gnade.
16 Der sein Volk durch die Wüste führte,
denn ewig währt seine Gnade.
17 Der grosse Könige schlug,
denn ewig währt seine Gnade.
18 Und majestätische Könige tötete,
denn ewig währt seine Gnade.
19 Sihon, den Amoriterkönig,
denn ewig währt seine Gnade.
20 Und Og, den König von Basan,
denn ewig währt seine Gnade.
21 Und gab ihr Land zum Erbe,
denn ewig währt seine Gnade,
22 Zum Erbe seinem Knecht Israel,
denn ewig währt seine Gnade.
23 Der in unsrer Erniedrigung unser gedachte,
denn ewig währt seine Gnade.

---

**4** נפלאות ist im Metrum überschüssig und daher wohl Glosse; vgl. $72_{18}$ $86_{10}$. **5** בתבונה aus Prv $3_{19}$ Jer $10_{12}$. **6** Die Erde ist als eine auf dem Wasser liegende Fläche gedacht, vgl. Jes $42_{5}$ $44_{24}$ Ps $24_{2}$. **7—9** Der Sänger reproduziert hier wörtlich den Schöpfungsbericht Gen $1_{14-16}$; statt מְאוֹרֹת der Grundstelle gebraucht er den sonst nicht vorkommenden Plural אוֹרִים. **8** מֶמְשֶׁלֶת ist stat. constr. nach G-K 130a; ebenso מֶמְשְׁלוֹת v. **9**. Der nur noch $114_{2}$ (vgl. aber dort) vorkommende Plural scheint gebraucht zu sein, weil die Herrschaft sich auf mehrere (Mond und Sterne) verteilt. LXX und Hier. haben den Singular. Das metrisch überschüssige וכוכבים wird zu streichen sein. **10—22** Diese Verse sind eine fast wörtliche Wiederholung von $135_{8ff.}$ **12a** hat eine Hebung zu viel; streiche חזקה u. vgl. zu $73_{24}$. **13** גזרים sind *segmenta* (Gen $15_{17}$), d. i. die beiden auseinander gespaltenen Teile des roten Meers, zwischen denen Israel hindurchging. **15** נִעֵר aus Ex $14_{27}$. וחילו ist metrisch überschüssig und wohl Glosse. **23** Bei der Erniedrigung wird schwerlich allein an die ägyptische Knechtschaft zu denken sein, sondern an alle ähnlichen Lagen

24 Und uns von unsern Bedrängern befreite,
denn ewig währt seine Gnade.
25 Der allem Fleisch Brot gibt,
denn ewig währt seine Gnade.
26 Dankt dem Gott des Himmels,
denn ewig währt seine Gnade.

## *137. Erinnerung an die Gefangenschaft.*

1 An Babels Strömen da sassen wir und weinten Zions gedenkend.

---

im Verlauf der Geschichte Israels. — Das ל in לְנוּ bezeichnet hier nicht, wie 132 1, einen dat. commod., sondern dient zur Einführung des Objekts wie v. 19. 20. **25** Von der speziellen Vorsehung Gottes für sein Volk geht der Dichter zum Schluss zu der universalen über. בָּשָׂר umfasst auch die Tiere, Gen 6 13, vgl. Ps 104. **26** Die Benennung Gott des Himmels gehört einer späten Zeit an (Esr 1 2 Neh 1 4 2 4) und hat eine Analogie an dem phönizisch-palmyrenischen Baalschamem (בעלשמם), vgl. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte S. 23. 82. 103. 261; s. aber auch Gen 24 7.

137

Des Sängers Herz ist angefüllt von trüber Erinnerung an das in Babel erduldete Leid und Weh. Zu der Trauer über den Verlust der Heimat kam das fühllose Ansinnen der Sieger, zu ihrer Ergötzung Zionslieder zu singen. Wie könnte Israel einem solchen Ansinnen, das wie Hohn klang, willfahren! Die Fühllosigkeit der Sieger konnte nur dazu dienen, die Liebe zu Zion um so lebhafter anzufachen. Aber dieselbe Flamme lässt auch den Zorn auflodern über die, welche all' dies Leid über Israel und Jerusalem gebracht haben, und ein furchtbarer Rachewunsch krönt das Lied. So durchlaufen die Empfindungen die Stufenleiter der Wehmut, des Unwillens und des grimmigen Hasses, und die nach langem Verstummen zum ersten Mal wieder erweckte Leier tönt aus in eine schrille Dissonanz.

Dass das Exil zu Ende ist, zeigen die Perfekta v. 1—3; aber die Stimmung, welche z. B. Ps 126 atmet, ist unserm Psalm fremd. Auch die Freude an Jerusalem ist deutlich eine durch Wehmut gedämpfte. Die Vermutung drängt sich auf, dass das Lied beim ersten traurigen Anblick der noch in Trümmern liegenden und doch heiss geliebten heiligen Stadt entstanden ist. Auf die makkabäische Zeit (Olsh. Hitz. Cheyne) lässt sich der Psalm schon wegen v. 7. 8. 9 nicht deuten.

Die Überschrift der LXX *τῷ Δαυὶδ Ἱερεμίου* enthält zwei verschiedene Ansichten über den Ursprung des Psalms (vgl. Field), von denen jedoch keine in Betracht kommen kann.

Metrum: v. 1—5. 7 abwechselnd Sechser und Vierer; v. 6 zwei Fünfer (die Zahl der Hebungen also = 6 + 4); auch v. 9 ein Fünfer. v. 8 erkenne ich das Metrum nicht. Vermutlich ist v. 8. 9 nicht intakt erhalten.

**1** Die Perfekta v. 1—3 zeigen, dass der Sänger nicht von gegenwärtigen Verhältnissen spricht, sondern von solchen, die der Vergangenheit angehören; aber gewiss lag diese Vergangenheit nicht um circa 400 Jahre zurück, wie man unter der Voraussetzung makkabäischen Ursprungs annehmen müsste. Augenscheinlich hat der Dichter die traurige Zeit der Gefangenschaft in Babel, die er so ergreifend zu schildern weiss, selbst mit erlebt. — Babel ist hier nicht die Stadt, sondern die Landschaft Babylonien, wo die Exilierten angesiedelt waren. — Die Ströme sind ausser dem Euphrat die zahlreichen Kanäle Babyloniens, von denen einzelne, wie der נְהַר מַלְכָּא (»der Königsstrom«) wegen ihrer Grösse mit Fug und Recht als נָהָר bezeichnet werden konnten. — Dass die gefangenen Israeliten an den Strömen sassen, will Hupf. daraus erklären, »dass Babel ein flussreiches Land war, man also dort an den Flüssen sass wie anderwärts auf den

2 An die Weiden im Lande hingen wir unsere Zithern,
3 Denn dort begehrten von uns unsere Sieger Gesänge, und unsere ʿPlündererʾ(?) Freude:
»Singt uns eins von den Zionsliedern!«
4 Wie könnten wir singen Jahves Lied im fremden Land!
5 Vergesse ich dein, Jerusalem, so ʿverdorreʾ meine Rechte,

---

Bergen«. Besser wohl Hitzig: »um träumend das Spiel der Wellen zu verfolgen, obgleich all' dies Wasser anderswohin als nach ihrer Heimat fliesst, und um das gleichmässige Rauschen der Wasser an das Ohr der stürmisch erregten Seele beschwichtigend reden zu lassen«. Noch andere meinen, es handle sich um Synagogen, die wegen der Reinigungen gern am Wasser errichtet wurden, Akt 16 13. Joseph. Archaeol. XIV 10 23. Jedoch ist ungewiss, ob während des Exils schon Synagogen vorhanden waren. — Die Israeliten sassen trauernd auf der Erde, vgl. Jes 3 26. — Zion ist freilich auch Bezeichnung für die ganze Stadt Jerusalem; doch deutet die Wahl des Namens vielleicht an, dass Israel vor allem von Heimweh nach der Stätte des Tempels erfüllt war, vgl. 42 5. 2 Die Weiden, die das Wasser lieben, sind durch die Ströme v. 1 hervorgerufen. Jedoch ist עֲרָב nach Wetzstein bei Del. nicht eigentlich die Bachweide, sondern die *populus Euphratica*. — Die Sänger hatten ihre Musikinstrumente an die Bäume gehängt, d. i. sie liessen sie schweigen, weil sich in der Trauer das Lied nicht ziemt, JSir 22 6. Die Zithern gaben nicht nur keine Freudentöne mehr, Job 30 31, sondern sie waren überhaupt verstummt. — Das Suffix in בְּתוֹכָהּ (für einfaches בָּהּ) geht auf בָּבֶל. 3 כִּי gibt den Grund für das Tun v. 2 an; jedoch wird die Begründung erst vollständig durch v. 4, und die Aussage des 3. Verses ist dem des 4. logisch untergeordnet: »Denn wie hätten wir dem Verlangen unserer Zwingherren, ihnen ein Zionslied zu singen, Folge geben können«! Man wollte die Zither nicht profanieren, indem man solche Lieder zur Belustigung der Sieger sang, und liess sie daher schweigen. — Zu dem Verlangen der Babylonier, die fremdartigen Töne der sangeskundigen Hebräer zu hören, vgl. Curtius 6 2 (angeführt bei JHMichaelis) *ab Alexandro captivae feminarum iubebantur suo ritu canere in ludis, inconditum et abhorrens peregrinis auribus carmen*; vgl. auch Jdc 16 25. Es wäre eine Schmach für Israel gewesen, diesem rohen Verlangen der Sieger zu willfahren. — שאל ist mit doppeltem Akkus. konstruiert wie Dtn 14 26. — תוללינו übersetzen LXX und Syr. *οἱ ἀπαγαγόντες ἡμᾶς*, Hier. *qui adfligebant nos*, Targ. בוזנא = *raptores nostri*, Sym. *οἱ καταλαζονευόμενοι ἡμῶν*, vgl. Barth, Nominalbildung 294 »unsere Verhöhner«. Ihnen allen war der Sinn des *ἅπαξ λεγόμενον* wohl nicht mehr bekannt. Von ילל kann das Wort nicht abgeleitet werden, da hiervon das Hifil הֵילִיל, nicht הוליל lautet. Ein angeblich aramäisches תְּלַל »rauben« gibt es nicht. Von Konjekturen hat die meiste Wahrscheinlichkeit וְשׁוֹלְלֵנוּ Ez 39 10 »die uns plünderten« (Hupf.). Ez 29 19 steht שָׁלַל als Synonym neben dem vom Targ. im Psalm gebrauchten בזז. Cheyne will mit Halévy lesen וחוללינו »und von unsern Tänzern«, vgl. 30 12 87 7. — שִׂמְחָה Sym. *εὐφροσύνην*. Dagegen LXX *ὕμνον*, vgl. I Sam 18 6. — Das מן in משיר ist partitiv, und שיר ist hier Kollektivum; LXX Hier. *de canticis*. שיר ציון ohne מִן würde bedeuten: »das Zionslied«. Der Genetiv ציון bei שיר meint nicht: ein Lied zum Preise Zions, sondern: ein Lied, wie ihr es in Zion zu singen pflegtet; so Targ. Das parallele שיר יהוה v. 4 kann aber nur Lieder zum Preise Jahves, d. i. Psalmen bezeichnen, vgl. II Chr 29 27. 4 In dem Ansinnen der Babylonier an die Israeliten, Psalmen zur Erheiterung der Sieger zu singen, lag ein grausamer Hohn; ihm willfahren hätte geheissen das Heilige den Hunden geben. — אדמת נכר ist eigentlich: das Land eines Fremden, nämlich eines fremden Gottes, vgl. Gen 35 2.; Targ.: in einem profanen Lande. 5 Die Verwünschung, die der Dichter hier über sich selbst ausruft, ist aus der Lage der Exulanten herausgesprochen und drückt zugleich die Empfindung eines jeden von ihnen aus. Jeder von ihnen antwortet auf die Zumutung der Babylonier mit dem Ausdruck der innigen Liebe zu der Vaterstadt. Die Annahme

6 Meine Zunge klebe an meinem Gaumen,
wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich Jerusalem nicht lasse sein
meine höchste Freude.
7 Gedenke, Jahve, den Söhnen Edoms Jerusalems Tag,
Die da riefen: »rein ab, rein ab; bis auf den Grund mit ihr«!
8 Tochter Babel, du der Verwüstung geweihte,
Wohl dem, der dir vergilt
dein Tun, das du uns getan!
9 Wohl dem, der deine Kinder packt
und am Fels zerschmettert.

---

des Targ., dass v. 5f. die Antwort Gottes oder des heil. Geistes sei, ist völlig unhaltbar. — תשכח ימיני ist nicht: *in oblivione sit dextera mea* (תִּשָּׁכַח) LXX Hier. Luther, da nicht einzusehen wäre, weswegen gerade die Hand genannt sein sollte und nicht vielmehr die ganze Person. Aus demselben Grunde kann תִּשְׁכַּח nicht Anrede an Gott sein (»so mögest du meiner Rechten vergessen«). Vielmehr ist, wenn der Text richtig ist, תִּשְׁכַּח Prädikat zu ימיני, wie v. 6 תדבק לשׁני. Der Satz תשכח ימיני ist dann eine Aposiopese; als Objekt muss aus dem Zusammenhange ergänzt werden: »ihren Dienst« oder »das Saitenspiel«. Wahrscheinlich ist aber mit Grätz u. a. zu lesen תִּכְחַשׁ, vgl. 109 24 Zch 11 17. **6** Zu dem aramaisierenden Suffix in אזכרכי vgl. 103 4 G-K 58g. — Zu dem Ausdruck ראשׁ שׂמחתי, eigentlich »der Gipfel der Freude« vgl. Ex 30 23 Cnt 4 14. Das Suffix in שׂמחתי ist hypothetisch, wie 18 24 מעוני: die Freude, die mir zu Teil werden könnte. Der Ausdruck אַעֲלֶה וגו׳ ist gebildet nach Jer 51 50. **7** Die Erinnerung an die in Babel erduldete Schmach ruft den Wunsch der Rache wach, zuerst gegen die schadenfrohen Helfershelfer Babels, dann v. 8 gegen dieses selbst. Der Grund, weswegen Edom an erster Stelle genannt wird, ist vielleicht darin zu suchen, dass die Gemeinde noch jetzt von seinen Anfeindungen zu leiden hat. Edom war das von allen Völkern Israels am nächsten verwandte, und doch hatte es sich bei der Zerstörung Jerusalems besonders feindselig und schadenfroh gezeigt, vgl. Ez 35 5. 10—12. 15 Ob 10–16 Jer 49 7—22. — Der Tag Jerusalems ist der Tag seiner Zerstörung Ob 12. — עָרוּ Imperat. Piel von עָרָה, beide Male mit zurückgezogenem Ton, nach Aben Esra das zweite Mal wegen der Pausa (vgl. 37 20), das erste Mal, um das Zusammentreffen zweier Tonsilben zu vermeiden. Die Bedeutung ist wohl nicht *evacuate* (Hier.), sondern nach Hab 3 13 (wo צוּר statt צַוָּאר zu lesen ist): reisst die Häuser ab, schleift die Stadt, bis die Grundlagen sichtbar werden, vgl. Luther. — עד היסוד בה ist nicht mit LXX (Cod. Vat.) vgl. Targ. zu fassen *ἕως ὁ θεμέλιος ἐν αὐτῇ*, sondern es ist ein abgerissener Satz: bis auf den Grund [zerstört] in ihr. **8** Die massor. Vokalisation הַשְּׁדוּדָה übersetzen Aq. Hier. *vastata*. Aber wenn Babel bereits zerstört war, so hatte die im folgenden erst von der Zukunft erhoffte Vergeltung keinen Sinn mehr. Sym. (*ἡ λῃστρίς*) Syr. Targ. verstehn das Wort im aktiven Sinn, jedoch wäre dann mit Ew. u. a. auszusprechen הַשָּׁדוּדָה = הַשֹּׁדֵדָה, vgl. בָּגוֹדָה Jer 3 7 = בֹּגֵדָה v. 8. LXX haben das allgemeine *ταλαίπωρος*, was Theodoret erklärt *ταλαίπωρον δὲ αὐτὴν ὡς ἀθλίαν ἐσομένην καλεῖ*, und Theod. übersetzt *ἡ διαρπασθησομένη*; diese Bedeutung kann das Wort nach semitischen Sprachanalogieen ohne Zweifel haben. Delitzsch erinnert daran, dass die Phantasie des verwünschenden Semiten die Zukunft als (bereits vollzogene) Tatsache sieht. Er führt als Beispiel aus dem Arabischen an: »Verfolge den Ergriffenen«, d. h. den dich Gott ergreifen lassen möge. Vgl. Fleischer kl. Schr. I 643 (مَقْتُول »einer der getötet zu werden verdient«). Danach ist הַשְּׁדוּדָה die, welche zerstört werden möge, *vastanda*. Derselbe Sprachgebrauch ist im Syrischen nachweisbar; vgl. Julian der Abtrünnige ed. G. Hoffmann 66 15 מנא לם מתחזא לך באילין דפקדת מלכותן על עמא עקירא דכרסטינא, »wie urteilst du über das, was unsere Regierung in Betreff des ausgerotteten (d. i. auszurottenden) Volks der Christen beschlossen hat«. 126 17 עבד לך לם מנה דעקירתא . . . עד

## 138. *Jahve, der Hort seines Volks, auch von den Heiden gepriesen.*

[1] Von David.
Ich will dich preisen von ganzem Herzen,
vor Göttern will ich dir lobsingen;

---

הוא לי לם זבנא דאסעיר בה אילין דאתרעית »gehe aus der zerstörten (d. i. dem Untergang geweihten) Stadt heraus . . . bis ich die Zeit finde, an ihr zu tun, was ich beabsichtige«. 133 6 בניה דעקירתא »die Söhne der zerstörten (d. i. dem Untergang geweihten) Stadt (Edessa)«. **9** Das, was hier den Babyloniern als Rache angewünscht wird, wird ihnen auch Jes 13 16 angedroht; vgl. Nah 3 10 Hos 10 14 14 1 II Reg 8 12. Der furchtbare Rachewunsch erklärt sich im Munde des Volks, das durch die grausamen Sieger um seine Existenz gebracht war; im neuen Testament wäre er jedoch nicht möglich.

### 138

Israel dankt Jahve für seine Grosstaten, infolge deren es stolzen Mutes und kraftbewusst dasteht. Die ihm bewiesene hülfreiche Macht und Herrlichkeit Jahves wird für die Könige der Erde der Anlass sein, dass auch sie sein Walten preisen, der den Niedrigen ansieht und den Hohen von fern erkennt. Mag auch neue Not über die Gemeinde kommen, Jahve wird das begonnene Werk vollenden.

Dass die Gemeinde redet, ergibt sich aus v. 1, denn nur sie, nicht ein einzelner singt angesichts der heidnischen Götter; sowie aus v. 4, denn nicht die Rettung eines einzelnen, sondern nur die des ganzen Volks kann die Heiden veranlassen, sich dem mächtigen Gott Israels zuzuwenden; endlich erklärt sich auch v. 8 am besten bei dieser Auffassung.

Der kühne und siegesbewusste Ton, der den Psalm durchweht, weist hin auf eine Zeit, in der Israels Selbstbewusstsein durch Besiegung feindlicher Mächte wieder gehoben war. Das לדוד der Überschrift fanden Theod. Hier. Targ. vor, Aq. und die Sexta aber haben es nicht gelesen. Dass der Psalm nicht von David sein kann, zeigt schon die Erwähnung des Tempels v. 2. LXX haben *τῷ Δαυιδ Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*, worin ebenso wie 137 zwei verschiedene Ansichten über das Zeitalter des Psalms vorliegen. An der zweiten ist so viel richtig, dass dies das nachexilische ist. Die messianische Erwartung, dass die heidnischen Könige sich angesichts des Israel widerfahrenen Heils zu Jahve bekehren werden, erinnert an 22 28 102 16. 17 Zch 8 23 und an Deuterojesaias. Sie gehört in dieser Form der exilischen und nachexilischen Zeit an. Olsh. vermutet, dass der Psalm in der Blütezeit der makkabäischen Herrschaft entstanden sei; doch ist es nicht notwendig, so weit herab zu gehn. Das stolze Selbstbewusstsein gegenüber den Heiden erinnert an Ps 118, der sich am besten aus der Zeit des Nehemias erklärte. Als Hymnus auf die Besiegung der nach der Rückkehr aus dem Exil auf die Israeliten eindringenden Feinde deuteten ihn bereits Theod. v. Mops. und Theodoret.

Metrum: Doppeldreier; v. 2c. 8c Dreier. 2b und 4a haben eine Hebung zu viel, die vielleicht durch Streichung von ועל אמתך und יהוה zu beseitigen sind. v. 7 erkenne ich das Metrum nicht. Das anscheinend vorliegende Schema 4+4+3 kann nicht vom Dichter beabsichtigt sein.

**1** Wen der Sänger preisen will, sagt er nicht ausdrücklich, weil es sich von selbst versteht; jedoch lasen LXX Syr. Hier. Targ. (alle erhaltenen Übersetzer) יהוה hinter אודך. — נגד אלהים übersetzen LXX *ἐναντίον ἀγγέλων*. Aber die Engel heissen sonst בְּנֵי אלהים. Targ. (»vor den Richtern«) Syr. (»vor Königen«) verstehn unter den Göttern weltliche Grosse, vgl. 119 46 נֶגֶד מְלָכִים, während Chrysostomus an die Priester denkt; aber auch diese Bedeutungen sind durch den Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt. Richtig übersetzen Aq. Sym. Qu. Hier. *in conspectu deorum*. Gemeint sind die heidnischen Götter, vor deren Augen und denen zum Trotz Israel seinen Gott preist. Umgekehrt sorgt Jahve für sein Volk angesichts der heidnischen Feinde, 23 5 31 20. Ein Ungenannter

2 Ich will mich niederwerfen vor deinem heiligen Tempel
und deinen Namen preisen wegen deiner Huld und wegen deiner Treue,
Denn du hast Grosses getan über all' ʿ ʾ dein Wort hinaus.
3 Als ich rief, da erhörtest du mich;
du machtest mich stolz im Bewusstsein meiner Kraft.
4 Dich werden preisen, Jahve, alle Könige auf Erden,
weil sie deines Mundes Worte gehört,
5 Und singen von dem Walten Jahves,
denn Jahves Herrlichkeit ist gross.

---

bei Field übersetzt frei, aber wesentlich richtig, *παρρησίᾳ ὁ θεὸς ᾄσω σέ*. — Am Schluss von v. 1 fügen LXX hinzu *ὅτι ἤκουσας πάντα τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου* = כִּי שָׁמַעְתָּ כָּל־אִמְרֵי פִּי, was aus v. 4 Ende stammen wird. **2**a Eine Reminiszenz aus $5_{8}$. — **2**c der Sinn der Worte כי הגדלת וגו ist streitig und schwierig. Die Auffassung der Massora, welche (s. Baer) כֹּל mit langem *o* punktiert trotz des folgenden Maqqef, scheint zu sein: denn du hast gross gemacht über alles deinen Namen [und] dein Wort. Aber dies Asyndeton wäre äusserst hart. Luther übersetzt: »denn du hast deinen Namen über alles herrlich gemacht durch dein Wort«; jedoch müsste das בְּאִמְרָתְךָ heissen, und zudem hat Jahve sich oder seinen Namen nach dem Zusammenhange des Psalms nicht sowohl durch das Wort als vielmehr durch die Tat verherrlicht. Hitz. erklärt: »denn du hast über all' deinen Namen, d. i. über alles, was man von dir kannte und dir zutraute, deine Verheissung verherrlicht«. Aber der Ausdruck כל שמך bleibt sehr auffallend, und mit Recht bemerkt Hupf. ausserdem, dass der Name Gottes durch nichts Einzelnes übertroffen werden kann, da alles Einzelne nur Erweisung desselben ist. Die alten Übersetzer führen auch nicht zum Ziel. Syr. Hier. (*quia magnificasti super omne nomen eloquium tuum*) suchen sich dadurch zu helfen, dass sie das Suffix von שמך auslassen, und so wahrscheinlich auch die ursprüngliche LXX (jetzt *ἐπὶ πᾶν ὄνομα τὸ ἅγιόν σου*, worin *ἅγιον* aus *λόγιον* korrumpiert zu sein scheint). Bar. Hebr. erläutert dies: über jeden Namen hinaus, der unter den Menschen genannt wird. Clericus bei Hupf. wollte lesen עַל כל שָׁמֶיךָ »über alle deine Himmel hinaus«, vgl. $8_{4}$ $108_{5}$ $113_{4}$. Doch klingt auch dieser Ausdruck sonderbar. Auch hat das Glied eine Hebung zuviel. Ich vermute, dass שִׁמְךָ das stehn gebliebene Versehn eines Abschreibers ist, dem das Wort noch von v. 2b her im Gedächtnis war, oder dessen Auge auf v. 2b abschweifte. Streicht man es, so ergibt sich ein guter Sinn. Jahve hat Grösseres getan, als er je verheissen hatte. הגדלת steht ohne Objekt, wie z. B. Dan $8_{8}$ I Sam $12_{24}$; אמרתך meint Verheissungen, wie z. B. Hos $13_{14}$. **3** Der Sänger sagt nunmehr, worin die Grosstaten Jahves bestanden, die alle seine Verheissungen übertrafen: er hat Israel nicht nur in der Not erhört, sondern auch mit stolzem Kraftbewusstsein erfüllt. — Das Hifil תרהיבני findet sich nur noch Cnt $6_{5}$ in der Bedeutung »bestürmen« (vgl zu Ps $25_{17}$), die hier nicht passt. Im Psalm ist das Verb Denominativ von רַהַב »Stolz« ($90_{10}$): du erfüllst mich mit Stolz. Aq. *πλατυνεῖς* und Hier. *dilatabis* scheinen תרחיבני vorgefunden zu haben, wie wirklich eine Anzahl hebr. Hss. bei de Rossi liest, vgl. Ps $18_{20}$. LXX Syr. Targ. (vgl. Luther) übersetzen, als ob sie תַּרְבֵּנִי $18_{36}$ gelesen hätten. — Die beiden Worte בנפשי עז sind ein untergeordneter Zustandssatz, G-K 156c; eigentlich: indem oder weil in meiner Seele, meinem Bewustsein, Kraft ist. עז im subjektiven Sinn als Kraftgefühl wie Jdc $5_{21}$. Dies Bewusstsein stolzer Kraft erinnert lebhaft an $118_{10}$ff. **4** Israels Errettung und Sieg wird die heidnischen Könige veranlassen, sich ebenfalls diesem mächtigen Gott zuzuwenden und ihm zu huldigen. — אמרי פיך sind, wie v. 2 אמרתך, die Verheissungen, die Jahve seinem Volk gegeben und jetzt erfüllt hat. Weil (כִּי Hier. *quoniam*) die heidnischen Könige von diesen Verheissungen gehört haben, werden sie den Gott preisen, der auch im stande war, sie zu erfüllen. **5** בדרכי יהוה ist nicht *in viis domini* (LXX Hier. Luther), sondern nach Targ. Syr. und einem ungenannten Griechen (*καὶ ᾀδέτωσαν*)

6 Denn Jahve ist erhaben, und den Niedrigen sieht er,
und den Hohen erkennt er von ferne.
7 Wenn ich inmitten der Drangsal wandle,
wirst du mich erhalten,
Gegen den Zorn meiner Feinde die Hand ausstrecken,
und deine Rechte wird mir helfen.
8 Jahve wird's für mich vollenden;
Jahve, deine Gnade währt ewig,
Deiner Hände Werke lass nicht!

## *139. Von Jahves Vorsehung.*

1 Dem Vorspieler; von David ein Psalm.
Jahve, du erforschest und kennest mich;

---

*τὰς ὁδοὺς κυρίου.* Die Präpos. בְּ leitet hier das Objekt zu ישׁירו ein, wie 44 9 bei הִלֵּל. Die Wege Jahves sind sein gnädiges und machtvolles Verfahren mit den Seinen; Theodoret: *ὁδοὺς τὰς οἰκονομίας καλεῖ.* Synonym damit ist כבוד יהוה, d. i. die in der Befreiung Israels zu Tage getretene Offenbarung Jahves, vgl. Jes 40 5 60 1. **6** Die Tatsache dieser Offenbarung wird aus Jahves Wesen erläutert. Sein verschiedenes Verhalten gegen Niedrige und Hohe ist in gleicher Weise durch seine Erhabenheit bedingt, vgl. 18 28 Jes 57 15. Des Niedrigen und Geringen, im vorliegenden Fall Israels, nimmt er sich an. יראה übersetzt LXX treffend *ἐφορᾷ*, Hier. *respicit*, Targ. *respicit in bonum.* Der Hohe, Sym. richtig *τοὺς ὑψηλούς*, bezeichnet Israels mächtige Feinde. Diese erkennt Jahve von ferne, d. h. er weiss um ihre Absichten und versteht es, sie zu vereiteln. Der letzte Gedanke ist nicht ausdrücklich ausgesprochen, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang, weswegen Targ. יידע mit ימאיך *deprimit* wiedergibt. — יְיֵדָע ist eine Form wie יְיֵטִיב Job 24 21 יְיֵלִיל Jes 15 2. 3 u. a.; da sich jedoch solche Formen nur im Hifil der Verba פ״י erklären lassen, so ist wohl יֵידָע zu vokalisieren, vgl. G-K 70 d. Qimchi hält יְיֵדָע für eine Hifilform; aber von הוֹדִיעַ aus ist solche Form nicht möglich; auch würde das Hifil nur einen gezwungenen Sinn geben. **7** Israel, durch Jahves Gnade bewahrt, weiss, dass es auch in Zukunft an ihm seinen starken Helfer gegen die wutschnaubenden Feinde hat, in deren Mitte es lebt. — תחיני ist hier nicht *vivificabis me* (Hier.), sondern: am Leben erhalten. — Statt עַל אַף lesen einige Hss. de Rossi אַף עַל: »auch gegen meine Feinde«; jedoch ist die massor. Lesart nachdrucksvoller. **8** יגמר d. i. er wird das begonnene Rettungswerk zu Ende führen; so richtig Aq. Sym. *ἐπιτελέσει ὑπὲρ ἐμοῦ*, während LXX *κύριε, ἀνταποδώσεις ὑπὲρ ἐμοῦ* haben. — Die Werke der Hände Jahves bezeichnet dem Zusammenhang gemäss nicht die Schöpfungswerke, sondern die in der Leitung der Geschichte Israels zu Tage tretenden, 28 5 92 5 111 6. Syr. Ew. Hitz. halten מַעֲשֵׂי für den Singular statt מַעֲשֵׂה, vielleicht mit Recht. — אַל תֶּרֶף (von הִרְפָּה), d. i. lass nicht unvollendet, vgl. Neh 6 3. Israel bittet, dass das Werk seiner Wiederherstellung vollständig zu Ende geführt werden möge.

### 139

Der Sänger versenkt sich andachtsvoll in die göttliche Allwissenheit und Allgegenwart. Kein noch so geheimer Gedanke des Menschen ist Jahve verborgen, nirgends ein Ort, wo der Mensch sich dem göttlichen Blick entziehn könnte v. 1—12. Und wie könnte es anders sein; hat doch Jahve den Menschen von seinen ersten Anfängen an gebildet und ihm sein Lebensziel vorausbestimmt v. 13—16. — Wie anders aber, wenn der Mensch seinerseits in die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung einzudringen sucht! wie schwer ist Jahves Walten zu begreifen! v. 17—18. Warum lässt er die Gottlosen am Leben, die ihm, dem Allmächtigen trotzen? v. 19—20. Aber mag der Sänger auch Gottes Pläne nicht verstehn — Gemeinschaft mit den Frevlern will er

2 Du weisst, ob ich sitze oder stehe,
du verstehst mein Denken von ferne.
3 Mein Gehn und mein Liegen sichtest du
und bist mit allen meinen Schritten vertraut;
4 Denn nicht ist ein Wort auf meiner Zunge,
so kennst du, Jahve, es schon ganz.
5 Hinten und vorn hast du mich umschlossen
und deine Hand auf mich gelegt.

---

nicht haben. Möge Jahve sein Herz prüfen, ob er die Wahrheit redet; möge er ihn auch weiter auf dem rechten Wege leiten v. 21—24.

Der Psalm führt in einigen Hss. der LXX die Überschrift: *Ζαχαρίου εἰς τὴν διασποράν*; eher könnte er vom Dichter des Hiob stammen, mit dem er sich inhaltlich und sprachlich nahe berührt. Das Problem ist in beiden Dichtungen in gewisser Beziehung dasselbe; die Lösung besteht im Hiob in der demütigen Unterwerfung unter Gottes Fügung, im Psalm in dem Vorsatz, den Hass gegen die Bösen unter allen Umständen zu bewahren, ein Gedanke der auch Hiob nicht fremd ist. Die äusserst stark aramaisierende Sprache erklärt sich nicht ausschliesslich aus später Abfassung; noch jüngere Psalmen weisen z. T. weit reineres Hebräisch auf. v. 13—16 des Psalms sehn nicht wie eine Nachahmung von Job 10 9—11 aus, und können doch nicht völlig unabhängig davon sein. Die im alten Test. nicht häufige Personifikation des Morgenrots v. 9 findet sich bei Job 3 9 41 10 wieder, und ebenso der eigentümliche Gedanke der Präexistenz der Tage v. 16 des Psalm bei Job 3. Endlich ist אֱלוֹהַּ (v. 19), in den Psalmen sehr selten (4 Mal), gewöhnliche Gottesbezeichnung bei Hiob, und קטל v. 19 findet sich sonst nur noch bei Hiob.

Metrum: Doppeldreier; v. 14b. 15c. 16ac Dreier; 14a. 16b. 17 Sechser.

1 In einem Monostich, wie z. B. 18 2, stellt der Dichter das Thema des ersten Teils, die göttliche Allwisssenheit, heraus. Er spricht von ihr nicht im allgemeinen, sondern wendet sie sofort auf sich selbst an: Jahve kennt ihn, sein Tun und Treiben, seine Worte und seine Gedanken. — Das Suffix von הקרתני wirkt in ותדע noch fort. 2 »Du« ist betont; Jahve allein weiss um alles dies. Vielleicht aber ist אתה des Metrums wegen zu streichen. — רֵעַ, nur hier und v. 17 im Plural, erklären jüdische Ausleger richtig רָצוֹן וּמַחֲשָׁבָה »Wollen und Denken«, LXX (Syr.) *τοὺς διαλογισμούς μου*, vom aram. רעא = hebr. רָצָה. Das Nomen selbst, dessen Grundform רֵעִי lautete, findet sich in dieser Form im Aramäischen sonst nicht, wohl aber das von demselben Stamm abgeleitete רַעְיוֹן. — Die Einführung des Objekts רֵעִי durch לְ ist ebenfalls ein Aramaismus. 3 אָרְחִי ist nicht das Nomen אֹרַח »der Pfad«, sondern Inf. von אָרַח, ebenso רִבְעִי Inf. (vgl. Job 7 19 בִּלְעִי) von dem aram. רְבַע = hebr. רָבַץ; so Sym. *τὴν πορείαν μου καὶ τὴν κοίμησίν μου*. — זֵרִיתָ stellen jüdische Ausleger und danach Luther mit זֵר »Kranz, Leiste« zusammen, und geben dem Wort die Bedeutung »einschliessen«. Aber diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. זֵרָה ist hier in der Bedeutung »worfeln« oder »sichten« gebraucht, vgl. Prv 20 26. Hier. *eventilasti*, LXX *ἐξιχνίασας*. Ob der Dichter geht oder auf seinem Lager liegt, Jahve entfernt alle Hülsen, die den innersten Kern seiner Gedanken und Taten verhüllen könnten. 4 כִּי erläutert diese göttliche Allwissenheit mit noch etwas Grösserem, nämlich mit Jahves Vorherwissen. — מִלָּה, das aram. Wort für hebr. דָּבָר, beschränken LXX (*λόγος ἄδικος*) Theod. (*δόλος*) und Targ. mit Unrecht auf unwahre Worte. Jedes Wort kennt Jahve, ehe es auf die Lippen kommt, ganz, d. h. nach seinem vollen Inhalt mit Einschluss der ihm zu Grunde liegenden Gedanken. 5 LXX Sym. Syr. Hier. vgl. Luther übersetzen צַרְתַּנִי *formasti me*, indem sie צור = יָצַר setzen. Aber der Gedanke, dass Jahve den Menschen geschaffen hat, tritt erst v. 14ff. ein. Vielmehr wird hier schon der Gedanke von v. 7ff. angeschlagen: Jahve hält den Menschen gewissermassen von allen Seiten fest umschlossen, so dass er seinem Blick nicht ent-

6 Zu wunderbar ist es für mich zu begreifen,
zu erhaben, ich bin ihm nicht gewachsen.
7 Wo soll ich hingehn vor deinem Geist?
und wo soll ich hinfliehn vor deinem Angesicht?
8 Stiege ich zum Himmel hinauf, so bist du dort;
machte ich die Hölle zum Bette — du bist da!
9 Höbe ich Flügel der Morgenröte,
liesse mich nieder am fernsten Meer,
10 Auch da würde deine Hand mich führen
und deine Rechte mich fassen.
11 Da sprach ich: »So möge doch Finsternis mich ʻbedeckenʼ,
»und Nacht sei das Licht um mich her«:

---

gehen kann; vgl. Job 13 27; so Targ. — Analog wie 5a ist 5b zu verstehn. Jahve hält den Menschen mit seiner Hand fest, so dass er ihm nicht entfliehn kann, vgl. Job 13 21. **6** Die göttliche Allwissenheit reisst den Dichter zu einem bewundernden Ausruf hin: er kann sie nicht begreifen. — Das Qere will פְּלִיאָה lesen, das Kethib ist פְּלָאִיָּה auszusprechen; vgl. das Kethib פְּלָאִי Jdc 13 18. — דַּעַת wird meistens als Substantiv aufgefasst und von der eben geschilderten göttlichen Allwissenheit verstanden. So bereits LXX Sym. Syr. *ἡ γνῶσίς σου*. Aber dann müsste es דַּעְתְּךָ, oder mindestens הַדַּעַת mit Artikel heissen. Die indeterminierte Form kann nur Infinit. sein und das menschliche Begreifen der göttlichen Allwissenheit bezeichnen; so Targ. מכסיא למידע מני *absconditum est a me ad intellegendum*, und ein ἕτερος bei Field *τὸ γνῶναί σε ἐμεγαλύνθη ὑπὲρ ἐμοῦ*; vgl. den Gegensatz von v. 14c. — לָהּ ist Neutrum. **7**ff. Nirgends kann sich der Mensch dem göttlichen Blick entziehn, wie sehr er, der Schuldbeladene, es auch wünschen möchte. — Der Geist Jahves, parallel mit seinem Antlitz, ist Jahve selbst, sofern er in der Welt wirksam ist. **8** אֶסַּק ist ein aramäisches Imperf. von סְלֵק kontrahiert aus אֶסְלַק, G-K 66e. — ואציעה ist ein Verb. denom. von יָצוּעַ oder מַצָּע; richtig Aq. Sym. Qu. *ἐὰν στρώσω*. Danach ist שאול Objektsakkusativ, nicht ein Accus. loci (Hier. Luther); vgl. Jes 58 5 14 11 Job 17 13b 26 5. 6 Am 9 2. Wegen der Kohortativformen ואציעה und אשכנה im Bedingungssatz v. 8. 9 vgl. G-K 108d. **9** Wie v. 8 den höchsten und tiefsten Punkt des Weltalls bezeichnet, so v. 9 die in der Längenausdehnung am weitesten von einander abstehenden Punkte; die Morgenröte erscheint im Osten, das Meer ist für den Hebräer der Westen. Die Morgenröte schwingt (נשא wie Ez 10 16. 19 11 22) Flügel, weil sie sich so schnell über den Himmel verbreitet. Im Rigveda I 123 4 heisst sie »das hurtige Mädchen«. Der Dichter will sagen: flöge ich mit äusserster Schnelligkeit von einem Ende der Welt zum andern. **10** שָׁם bezieht sich auf Osten wie auf Westen. — Das Führen und Fassen des Menschen durch die Hand Jahves ist hier nicht, wie Dathe und Hitzig meinen, von der gnädigen Führung zu verstehn, sondern der Dichter will sagen: du würdest mich [gefangen] fortführen, wohin du wolltest; du würdest schnell den Entflohenen ergreifen. Smend, Wellh. ändern תנחני in תִּקָּחֵנִי. **11** וָאֹמַר übersetzen Sym. Hier. (vgl. Luther) *si dixero*. In der Tat ist es dem Sinne nach ein hypothetischer Satz; der Dichter drückt sich aber in echt poetischer Weise so aus, als ob er tatsächlich den Versuch gemacht hätte, Jahve zu entfliehn, daher richtig LXX *καὶ εἶπα*. — אַךְ gehört schwerlich mit חֹשֶׁךְ zusammen: »nur Finsternis«, sondern gehört zum ganzen Satz (LXX *ἄρα*, Sym. Hier. *forsitan*) und drückt einen Gegensatz zu den bisherigen Versuchen aus, der göttlichen Allgegenwart zu entgehn. — ישופני übersetzen LXX nach Gen 3 15 *καταπατήσει με*, was keinen befriedigenden Sinn gibt. Sym. *ἐπισκεπάσει με*, ein ἄλλος· *καλύψει με*, Hier. *operient me*. Diese Bedeutung passt allein in den Zusammenhang, lässt sich aber für שוף nicht erweisen. Wahrscheinlich ist mit Ewald יְשׂוּכֵּנִי (für יְסֻכֵּנִי) von שׂכך (סכך) zu lesen. Die Korruption entstand durch die ungewöhnliche scriptio plena und die ungenaue Orthographie (שׂ für ס). — Über בַּעֲדֵנִי für בַּעֲדִי vgl. G-K 103d. — 11b fassen Sym. (*ἀλλὰ καὶ νὺξ φωτεινὴ περὶ ἐμέ*) Hier. Luther als Nachsatz von 11a

12 Auch Finsternis ist dir nicht zu finster,
und Nacht leuchtet wie das Licht;
Finsternis und Licht sind gleich.
13 Denn du hast meine Nieren geschaffen,
mich im Mutterleibe gewebt.
14 Ich danke dir, dass ‘du dich schrecklich wunderbar erwiesen’; wunderbar sind deine Werke,
Und meine Seele erkennt es wohl.
15 Mein Gebein war dir nicht verhohlen,
aus dem ich im Verborgenen gemacht ward,
Gewirkt ward in Erdentiefen.

---

und zugleich als Gegensatz dazu. Besser lässt man den Nachsatz erst mit v. 12 beginnen (mit גַּם wie v. 10). 11b ist nun ein synonymer Gedanke zu 11a; לַיְלָה ist vorangestelltes Prädikat, bei welchem יְהִי zu ergänzen ist wie 34 2. Das Subj. אוֹר steht ohne Artikel nach poetischem Sprachgebrauch, wie z. B. Am 5 8 וְיוֹם לַיְלָה הֶחְשִׁיךְ »und den Tag verfinstert er in Nacht«. 12 יַחְשִׁיךְ fassen die Alten und Luther richtig intransitiv nach Analogie des Hifils bei Farbenbezeichnungen (הִלְבִּין) und wie יָאִיר 12b; vgl. Hier. *nec tenebrae habent tenebras.* — מִמֶּךָּ Sym. ὑπέρ σε, d. h. über deine Sehensfähigkeit hinausgehend. — Die beiden letzten Worte des Verses besagen, dass für Jahve zwischen Licht und Finsternis kein Unterschied besteht. Die doppelte Vergleichungspartikel כְּ stellt die beiden mit einander verglichenen Dinge als einander völlig gleichstehend hin, während bei Vergleichungen durch einmaliges כְּ ausgedrückt wird, dass die beiden mit einander verglichenen Gegenstände nur ähnlich sind, s. Köhler zu Hag 2 3; vgl. 131 2. Übrigens sind die beiden metrisch überschüssigen Worte wohl erklärende Glosse eines Lesers. 13 ff. Der Dichter begründet den Grundgedanken von v. 1—12, dass Jahve alles durchschaut, damit, dass Er den Menschen von seinen ersten Anfängen an geschaffen hat. Dem Schöpfer ist sein Geschöpf bekannt. Die Nieren werden genannt als Sitz der geheimsten Empfindungen und Begierden. — תסכני richtig Aq. (ἐδιάσω με) Hier. Targ. »du webtest mich zusammen«, nämlich aus Knochen und Sehnen, vgl. Job 10 11 תְּשֹׂכְכֵנִי. Qu. ἐχώνευσάς με sprach aus תַּסְכֵּנִי von נסך, vgl. Job 10 10; LXX ἀντελάβου μου = תִּסְבְּנִי, ein aramäisches Wort. 14 Ein Dank für diese wunderbare Schöpfung unterbricht die Schilderung. נוראות ist adverviell gebraucht nach G-K 118 p. Die Bewunderung und der Dank sind verbunden mit Schrecken vor dem Gott, der solche Wunder tun kann. Statt נִפְלֵיתִי »ich bin wunderbar gemacht« lasen alle alten Übersetzer (LXX Syr. Hier. Targ., letzteres in der Regia) die zweite Person ἐθαυμαστώθης d. i. נִפְלֵיתָה. Abgesehn von der starken Bezeugung empfiehlt sich diese Lesart auch durch das Folgende. Wegen des Überganges von נִפְלָא in נִפְלָה vgl. G-K 75 qq. 15 Der Dichter kehrt zu der wunderbaren Erschaffung des Menschen zurück. — עֹצֶם ist hier nicht »die Stärke«, sondern »das Gebein«, vgl. Aq. Hier. Targ. *ossa mea*; es ist Kollektiv zu עֶצֶם, wie נֹעַר »Jugend« das Abstraktum zu נַעַר ist (Hitz.). — Die Beziehung von אֲשֶׁר ist ungewiss. LXX (ὃ ἐποίησας) Theod. Syr. beziehn es auf עצמי und sprachen aus עָשִׂיתָה; jedoch schliesst sich dann רקמתי schlecht an. Auch Aq. Sym. Hier. (*quibus factus sum*) beziehn es auf עצמי als Akkus. des Stoffes bei dem Verb des Bildens (G-K 117 hh), der im Passiv beibehalten wird (G-K 121 c). Vermutlich war dies die Meinung des Dichters. Targ. *qui factus sum* bezieht אשר auf das Suffix in עצמי. Endlich ein ἄλλος bei Field ὅτι καὶ ἐποιήθην. Die Auffassung Luthers und Neuerer, welche אשר für eine Zeitpartikel halten (»als ich gemacht wurde«), findet sich bei keinem der Alten. Wellh. liest בַּאֲשֶׁר. — סֵתֶר ist der Mutterschoss, vgl. v. 13. רקמתי setzt das Bild vom Weben v. 13 fort; Aq. Sym. ἐποικίλθην. Der menschliche Körper ist gedacht als ein aus verschiedenfarbigen Fäden gewirktes Gewebe. — בתחתיות ארץ ist eine verkürzte Vergleichung: an einem Ort so finster wie die Unterwelt, vgl. Targ. *in utero matris.* Das Dunkel, in dem der Mensch entsteht, gleicht dem, zu welchem er zurückkehrt, Job 1 21. Von einer Werkstätte in der Unter-

16Meinen Keim sahn deine Augen;
'Tage wurden gebildet, und in dein Buch sie alle geschrieben',
Wo noch nicht einer unter ihnen vorhanden.
17Mir aber, wie schwer sind deine Gedanken, Gott, wie gewaltig ihre [Summen!
18Wollte ich sie zählen — ihrer wären mehr als Sand;
ich bin erwacht, und noch bin ich bei dir.

---

welt, in der die ungeborenen Kinder zubereitet würden, oder gar von einer Präexistenz der Seelen in der Unterwelt ist an unserer Stelle nicht die Rede, und der Gedanke findet sich überhaupt nicht im AT. **16** גֹּלֶם, im AT. nur hier, bezeichnet im Talmudischen die ungeformte Masse, im besonderen auch den Fötus, s. Lev. Neuh. Wörterbuch s. v.; Sym. *ἀμόρφωτόν με*, Hier. *informem adhuc me.* Epiphanius adv. Eb. § 31 bei Rosenm. erklärt es als die noch ungeformte Teigmasse, vgl. dazu Job 10 8ff. und Buxtorf s. v. גלם. — Die folgenden Worte sind schwierig, weil nicht ersichtlich ist, worauf sich das Suffix in כֻּלָּם bezieht, und was das Subjekt zu יכתבו ist. Die meisten Ausleger (vgl. Luther) nehmen an, dass das Suffix antezipierend auf ימים hinweist: »und in dein Buch wurden sie alle geschrieben die Tage, welche gebildet wurden u. s. w.«. Jedenfalls müsste bei dieser Auffassung der Haupttrenner bei יכתבו getilgt werden; doch bleibt die Konstruktion immer sehr hart. Einen natürlichen Sinn und Ausdruck gewinnt man, wenn man die Worte ימים יצרו vor ועל ספרך וגו׳ stellt. Zugleich wird dadurch das sonst fehlende Metrum hergestellt. Der Dichter sagt: Als der Mensch im Mutterleibe entstand, wurden zugleich von Gott Tage gebildet, d. h. vorher bestimmt und in Gottes Lebensbuch verzeichnet; es waren die Tage, die der Mensch leben sollte. Das Imperf. יכתבו vergegenwärtigt. Die Worte ולא אחד בהם bilden einen Umstandssatz: Gebildet wurden die Tage, nämlich im göttlichen Vorherwissen, als noch keiner von ihnen reale Existenz hatte. Von einer ähnlichen Präexistenz der Tage spricht Job 3 6; vgl. auch KAT³ S. 406. לא ist Prädikat, אחד Subjekt, vgl. Jer 5 12; בהם erklären einige hebr. Hss. richtig durch die Variante מֵהֶם, Ex 14 28. In prosaischer Ausdrucksweise würde es heissen וְעוֹד לֹא הָיָה אֶחָד מֵהֶם. Zum Gedanken vgl. Dschelal eddin Rumi bei Tholuck, Blüthensammlung S. 66:

»Tief im Nichtsein ruhte unser Sein und Flehn,
»Da schon horchtest du dem ungesprochenen Flehn«.

Das Qere וְלוֹ bezieht Hitz. auf גָּלְמִי: »und für ihn (den Fötus) wurde einer unter ihnen bestimmt«. Jedoch haben alle alten Versionen das Kethib, und in manchen hebr. Hss. ist nach de Rossi das Qere hier garnicht angemerkt. Entstanden sein wird es durch blosse ungenaue Schreibung, wie פו für פא. **17** Der Vers bildet nicht den Abschluss des vorhergehenden, sondern führt den Gegensatz ein, insbesondere gegenüber v. 2, wo dasselbe Wort רֵעִים gebraucht ist. Gott durchdringt alles Denken des Menschen: wie schwer aber wird es dem Menschen, in die göttlichen Gedanken einzudringen und sie zu umspannen. — לִי, an betonter Stelle, steht im Gegensatz zu Gott. — יקרו verstehn die Alten, Luther und die meisten Neueren in der gewöhnlichen Bedeutung »wertvoll sein«; der Zusammenhang fordert die eigentliche Bedeutung wie Dan 2 11 מִלָּה יַקִּירָה »ein schwer zu vollziehender Befehl«. — Im letzten Teil des Verses wird der unermessliche Umfang der göttlichen Gedanken und Pläne hervorgehoben, worin ebenfalls für den Menschen ein Hindernis liegt, sie zu begreifen, vgl. 92 6. **18** אספרם ist hypothetisches Imperf.; ebenso im Nachsatz, vgl. G-K 159 b. — Auch das Perf. הקיצתי wird, da der Dichter doch nicht wirklich eingeschlafen ist, nach G-K 159 h hypothetisch zu fassen sein. Der Dichter setzt den Fall, dass er nachts auf seinem Lager über göttliche Dinge nachgedacht hat (63 7 Job 4 13). Er ist darüber eingeschlafen, und noch als er wieder erwacht, beschäftigen ihn diese Gedanken (Hitz.). Ähnlich wie hier ist Jer 31 26 von einem Erwachen (nach einer göttlichen Offenbarung) die Rede, ohne dass vorher das Einschlafen erwähnt wäre. — ועודי עמך kann in diesem Zusammenhang nur heissen: »ich bin noch mit dir be-

19 Wenn du, Gott, den Frevler töten wolltest —
und ihr Blutmenschen weicht von mir —
20 Die dir tückisch ˹widerstreben˺
. . . . . . . . . . . . . . . . . .
21 Soll ich nicht hassen, die dich hassen, Jahve?
und vor deinen Widersachern keinen Abscheu haben?
22 Mit vollendetem Hasse hasse ich sie,
als Feinde gelten sie mir.
23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
prüfe mich und erkenne meine Gedanken,

---

schäftigt«. Das Targ. Sym. und ein *ἄλλος* bei Field (*ἐξυπνώσω καὶ εἰς ἀεὶ ἔσομαι παρὰ σοί*) denken an das Erwachen aus dem Todesschlaf und das ewige Leben. Aber dieser Gedankengang liegt dem ganzen Zusammenhang des Psalms völlig fern. **19** Der Punkt in der göttlichen Weltregierung, der dem Dichter am unbegreiflichsten ist, ist die Existenz der Gottlosen. Er kleidet sein Befremden in die Form des Wunsches, sie möchten vernichtet werden und er von ihnen befreit sein. אם ist hier Wunschpartikel, G-K 151e. — רָשָׁע ist Kollektivum (LXX *ἁμαρτωλούς*), wie 19b zeigt. Ob abtrünnige Israeliten oder Heiden gemeint sind, ist nicht sicher; das Folgende spricht für ersteres. — 19b werden diese gottlosen Blutmenschen plötzlich angeredet; der Sänger will nichts mit ihnen zu tun haben. Statt des auch von LXX Sym. Hier. bezeugten Imperativs drücken Targ. Syr. das Imperf. יָסוּרוּ aus, wobei sich auch v. 20 besser anschliesst. Vielleicht aber zitiert der Dichter 6$_{9}$. **20** Die Gottlosen werden geschildert. יֹמְרוּךָ soll nach der Massora = יֹאמְרוּךָ sein; man erklärt es: »die dich nennen in trügerischer Weise«, vgl. Luther, oder (Targ.) »die bei deinem Namen schwören«. Aber אָמַר wird sonst nicht mit dem Akkus. der Person konstruiert; Jes 3$_{10}$ lies mit Cheyne אַשְׁרֵי für אִמְרוּ. Auch wäre das trügerische Aussprechen des Namens Gottes keine entsprechende Schilderung der Blutmenschen. Quinta übersetzt *παρεπίκρανάν σε* d. i. יַמְרוּךָ von מָרָה. Auch Aq. *ἀντιλέξουσί σοι* (vgl. Hier. *contradicent tibi*), Sym. *ἀντελάλησάν σοι*, Theod. *ἐρίσουσί σοι* scheinen ebenso ausgesprochen zu haben, und vermutlich auch LXX (s. Rosenm.). — Das ל in למזמה ist das Lamed der Norm: in tückischer Weise, vgl. Hier. *scelerate.* Die bei dem Verbum eigentlich überflüssige Nebenbestimmung hat eine Analogie an 25$_{3}$ 59$_{9}$. — Die zweite Vershälfte ist wegen des letzten Worts nicht mehr zu verstehn. נָשֻׂא (Hier. u. s. w. *elati sunt*) ist jedenfalls so viel wie נָשְׂאוּ, sei es, dass das Verb. ל״א in ל״ה übergegangen ist und zugleich hinten ein Aleph otiosum hat (Jes 28$_{12}$ Jos 10$_{24}$), vgl. Jer 10$_{5}$, oder dass einfach ein Schreibfehler vorliegt. — עריך übersetzen LXX, vgl. Syr. *τὰς πόλεις σου*, was keinen erträglichen Sinn gibt, Aq. Sym. Hier. Targ. vgl. Luther (*elati sunt frustra*) *adversarii tui*. עָר in der Bedeutung »Feind« JSir 37$_{5}$. Aber der so gewonnene Gedanke passt zum Parallelglied schlecht. Hupf. will lesen עָלֶיךָ »die sich treulos wider dich erhoben haben«. Aber נשׂא עַל ist kein Sprachgebrauch, und »das plane עליך würde schwerlich verdorben sein« (Hitz.). Olsh. u. a. schlagen vor שִׁמְךָ »die in Lüge deinen Namen ausgesprochen haben«, vgl. Ex 20$_{7}$. Aber diese Konjektur ist aus graphischen Gründen wenig wahrscheinlich. Olsh. meint, שמך habe durch das Verbleichen zweier feiner Striche sehr leicht das Aussehn von עריך gewonnen. In der gedruckten Quadratschrift ja; aber LXX, die eine ältere Schriftform lasen, fanden עריך bereits vor, und in jener älteren Form sind die Buchstaben der beiden Worte sich durchaus nicht ähnlich. **21** Der Grund, weswegen der Sänger den Gottlosen den Untergang wünscht, ist der, dass sie Jahves Feinde sind. Sein Hass gegen sie, der in jenem Wunsch zum Ausdruck kam, entspricht ihrem Verhalten gegen Jahve. — יהוה ist des Metrums wegen zu streichen. — Das völlig abnorme ובתקוממיך ist ein Schreibfehler für וּבְמִתְקוֹמְמֶיךָ. **22** תכלית ist ein Akkus. des Masses, G-K 118d. — In 22b ist nicht mit Luther zu übersetzen: »darum sind sie mir feind«, sondern nach dem Parallelismus und Jdc 17$_{10}$al. will der Dichter sagen: ich sehe sie als Feinde an. **23** Der Sänger bittet

24 Und sieh, ob ein Schmerzensweg bei mir ist,
und leite mich auf ewigem Wege.

## *140. Bitte um Schutz.*

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
2 Errette mich, Jahve, vom bösen Menschen,
vor dem Mann der Frevel behüte mich,
3 Die Böses im Herzen sinnen,
täglich Kriege erregen.

---

Gott zum Schluss, ihn zu prüfen, ob die eben ausgesprochenen Gesinnungen echt sind. Mit der Bitte חָקְרֵנִי und וְדַע kehrt er zu der Aussage חֲקַרְתַּנִי und וַתֵּדָע v. 1 zurück. Anfangs war ihm der Gedanke der göttlichen Allwissenheit und das Bewusstsein, sich von Gott jeden Augenblick und überall beobachtet zu wissen, etwas Beängstigendes; wenn er jetzt darum bittet, dass diese göttliche Eigenschaft ihm gegenüber wirksam werden möge, so hat er inzwischen erkannt, dass der Fromme sie nicht zu fürchten braucht. **24** Unter dem דֶּרֶךְ עֹצֶב versteht Targ. einen götzendienerischen Wandel, vgl. Jes. $48_5$; wahrscheinlicher ist gemeint der Weg, der zu Schmerzen führt, weil er ein Ende mit Schrecken nimmt, vgl. Jer $21_8$ דֶּרֶךְ הַמָּוֶת und דֶּרֶךְ הַחַיִּים. LXX *ὁδὸς ἀνομίας*. — 24 b Die kühne Bitte v. 23 und v. 24 a weicht zum Schluss einer demütigen. Der Sänger weiss, dass er der Hülfe Gottes bedarf um seine Prüfung zu bestehn, und er bittet daher um seine Leitung. — Unter דרך עולם versteht Olsh. und wohl schon Targ. (*in via piorum seculi*) den guten alten Weg, den einst Abraham und andere Fromme wandelten, vgl. Jer $6_{16}$ $18_{15}$ und den Gegensatz Job $22_{15}$. Aber der augenscheinlich antithetische Parallelismus zu דרך עצב macht es wahrscheinlich, dass solcher Weg oder Wandel gemeint ist, der wegen seines Wertes dauernden Bestand hat, also דֶּרֶךְ אֲשֶׁר לֹא תֹאבֵד; so LXX Hier. *in via aeterna*. Erläutert wird diese Schlussbitte durch $25_4$.

140

Der Sänger und die übrigen Frommen, in deren Namen er spricht (vgl. den Plural v. 13 b. 14), sind von Feinden schwer bedrängt. Jedoch sind es nicht sowohl gewalttätige Bedrückungen, über die er klagt, als vielmehr Falschheit, Tücke und Hinterlist. Die Feinde wollen ihm ein Bein stellen und legen ihm heimlich Schlingen, in denen er sich fangen soll. Er aber weiss, dass Jahve sein Flehn erhören und ihm in dem Kampf mit ihnen schirmend zur Seite stehn wird. Er hofft, dass das von ihnen geplante Verderben auf sie selbst zurückfallen und Jahve ein furchtbares Strafgericht, ähnlich dem Sodoms, über sie ergehn lassen wird. Er weiss, dass ehrlich doch am längsten währt, und dass eine Zeit kommen wird, wo die Frommen nicht mehr von Feinden bedrängt im Schein des göttlichen Gnadenlichts sicher wohnen werden.

Auf welche Ereignisse und Verhältnisse in Israels Geschichte der Psalm sich bezieht, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen; jedoch scheinen die Gegner des Sängers keine auswärtigen Feinde zu sein, sondern gottlose Israeliten. Die täglichen Kämpfe, die sie erregen v. 3, sprechen nicht gegen sondern für diese Beziehung. — Der Psalm ist nicht ohne Originalität; aber die Behauptung Ewalds, es fehle jede Spur einer Nachahmung älterer Lieder, trifft nicht zu; s. v. 6. 10. 11. 14. Einige vom Dichter gebrauchte *ἅπαξ λεγόμενα* lassen sich für die Zeitbestimmung nicht verwenden, nur in v. 9 liegt sicher eine junge Sprachform vor. Ich halte es für wahrscheinlich, dass der Psalm sich auf die inneren Verhältnisse der Gemeinde in der nachexilischen Zeit bezieht und über die Anfeindungen klagt, welche die Frommen von der Partei der Gottlosen zu erdulden haben.

Metrum: Siebener (v. 11. 12: 3 + 4). v. 7 tilge das zweite יהוה.

2 Dass die Singulare אָדָם und אִישׁ kollektivisch zu verstehn sind, der Sänger

4 Sie schärfen ihre Zunge wie eine Schlange,
Otterngift ist unter ihren Lippen. Sela.
5 Bewahre mich, Jahve, vor der Hand des Gottlosen,
vor dem Mann der Frevel behüte mich,
Die mir ein Bein zu stellen suchen,
6 mir eine Schlinge verborgen haben, Übermütige, und Seile,
Ein Netz ausspannten neben dem Wechsel,
mir Fallen stellten. Sela.
7 Ich sage zu Jahve: du bist mein Gott;
vernimm, Jahve, mein lautes Flehn.
8 Jahve, Herr, du meine machtvolle Hülfe,
du beschirmst mein Haupt am Rüstungstage.
9 Gewähre, Jahve, die Wünsche des Gottlosen nicht,
seine Bosheit lass nicht zu, sie möchten sich erheben(?). Sela.

---

sich also einer Mehrheit von Feinden gegenüber befindet, zeigen die auf v. 2 zurückbezüglichen Plurale der Verba v. 3—6. — תנצרני mit nicht assimiliertem Nun in der Pausa wie 61 8 78 7 al. **3** b Die täglich erregten Kriege können schon nach v. 4 nicht im eigentlichen Sinn verstanden werden, sondern die Gegner stiften ununterbrochen Zank und Hader an, vgl. 120 7. יגורו verstehn schon Syr. Targ. richtig *concitant*; גור ist Nebenform zu גָּרָה Prv 15 18; vgl. zu Ps 56 7. Olsh. u. a. wollen יְגָרוּ lesen (Pi. von גרה). **4** Die Waffen der Gegner sind Zunge und Lippen, Lug und Trug. Durch ihre Zunge, die so scharf wie die der Schlange ist, bringen sie tötliche Stiche bei. Die Schilderung ist ähnlich wie 10 7 55 22 58 5. **5** c Auch hier handelt es sich augenscheinlich nicht um offene Gewalttat der Gegner, sondern um heimtückische Nachstellungen. לדחות LXX gut *ὑποσκελίσαι*, Hier. *subplantare*. **6** Dieselben Bilder 9 16 31 5 57 7 64 6. Dass als Urheber der heimtückischen Nachstellungen »Übermütige« genannt werden, ist auffallend. Zudem ist גאים metrisch überschüssig. Es wird Beischrift eines Lesers sein, der nicht sah, dass טמנו noch von אשר abhängig ist. — Die massoretische Versabteilung in 5. 6 ist nicht richtig. Schon LXX und Hieronym. schwanken und weichen teilweise ab. — מַעְגָּל scheint der Steig zu sein, auf dem das Wild wechselt, und auf dem die Fallen und Sprenkel gestellt werden. 142 4 בְּאֹרַח זוּ אֲהַלֵּךְ ist der bildliche Ausdruck durch den eigentlichen ersetzt. **7** In dieser Not ruft der Sänger seinen Gott um Hülfe an; er weiss v. **8**, dass er bei ihm im entscheidenden Augenblick die schützenden Waffen finden wird. — Das Perf. סכותה geben LXX Hier. Targ. (*protexisti*) durch das Präteritum wieder, und Rosenm. Hitz. meinen, der Dichter begründe seine Hoffnung mit dem, was er schon früher erfahren habe. Wahrscheinlich richtiger betrachtet Qimchi es als perf. proph. mit Futurbedeutung. — Der Rüstungstag ist der Tag, an dem man die Rüstung anlegt, also der Tag der Schlacht, LXX Hier. Targ. *in die belli*. An diesem Tage ist Jahve dem Sänger die beste Rüstung, sein כּוֹבַע יְשׁוּעָה Jes 59 17. Übrigens handelt es sich hier nicht um Krieg im eigentlichen Sinn, sondern in demselben Sinn wie v. 3b. **9** מַאֲוַיֵּי, nach anderen מַאֲוַיֵּי, von מַאֲוָה, nur hier; es ist eine späte aramäischartige Form. Die Bedeutung geben Aq. Sym. Hier. richtig mit *desideria* wieder; es ist gleichbedeutend mit dem älteren תַּאֲוָה. — רָשָׁע ist wie v. 5 Kollektivum; Hier. hat den Plural. — Auch das Nomen זָמָם* findet sich nur hier; Targ. מחשבתיה *cogitationem eius*, Hier. *scelera eorum*; es scheint gleichbedeutend mit מְזִמָּה oder זִמָּה zu sein. LXX (*διελογίσαντο κατ' ἐμοῦ*) Sym. (*ἐβουλεύσαντο*) sprachen aus זָמְמוּ. — תָּפֵק, Hif. von פוק (= aram. נְפַק *exivit*?) wird von Qimchi erklärt אַל תוֹצִיא, Raschi מַחֲשַׁבְתּוֹ אַל תַּצְלִיחַ. — ירומו lassen die Alten noch von אַל abhängig sein; Sym. *ἵνα μὴ ἐπαρθῶσι*. Doch müsste es dann heissen, פֶּן ירומו. Neuere ziehn das Wort zu v. 10 (s. dort: »Erheben sie das Haupt u. s. w.«); hierdurch aber wird das Versglied 9b gegenüber 9a zu kurz. Es bleibt nur übrig, mit Raschi (כי יתגאו *nam efferent se*) und Luther ירומו als einen selbständigen Satz anzusehn, der aussagt, was eintreten würde, wenn Jahve die Pläne der Frevler nicht vernichtete, vgl. 66 7 Dtn 32 27.

10 Das Gift meiner Umgebung — (?)
das Unheil ihrer Lippen bedecke sie(?).
11 'Er lasse Kohlen auf sie regnen',
stürze sie in Feuer, in Gruben, dass sie nimmer aufstehn.
12 Der Mann der Zunge wird nicht im Lande bestehn;
der Mann des Frevels — das Unglück wird ihn in Stössen jagen.

---

Freilich lässt sich nicht leugnen, dass der Ausdruck sehr hart und unrhythmisch ist, und da v. 10 augenscheinlich z. T. verderbt ist, so mag auch in ירומו schon ein Fehler stecken. **10** In der zweiten Vershälfte ist gewünscht, dass der Lug und Trug der Gegner auf sie selbst zurückfallen möge. Ausserdem weist jedenfalls diese zweite Hälfte auf v. 4 zurück. Die Vermutung liegt nahe, dass auch in 10 a ein synonymer Gedanke ausgesprochen ist. Viele Neuere übersetzen mit Herübernahme von ירומו aus v. 9 (trotz des dazwischen stehenden סלה):

Erheben sie das Haupt rings um mich her:
das Unheil ihrer Lippen wird sie bedecken.

Auch LXX Aq. Theod. Syr. Targ. verstehn ראש als *caput*; dagegen Sym. *ὁ πικρασμός*, Hier. *amaritudo*. Die augenscheinliche Zurückbeziehung des Verses auf v. 4 macht es wahrscheinlich, dass ראש hier »Gift« bedeutet, Job 20 16; gemeint sind die giftigen Worte der Gegner. Letztere scheinen mit מְסִבַּי bezeichnet zu sein; Sym. *τῶν κυκλούντων με*, Aq. *καταστρεφόντων με* vom Part. Hif. מֵסֵב; andere als Nomen von מֵסַב »die Umgebung«, vgl. II Reg 23 5. Übrigens lasen LXX Theod. Hier. wie es scheint מְסִבָּי. Die beiden Worte ראש מסבי stehn als casus absolutus voran und finden ihr verbales Komplement erst in יכסומו. — Das Unheil der Lippen ist das Unheil, das die Gegner durch ihre Lügenworte zu stiften trachten. Der Sänger wünscht, es möge ihnen zu ihrem eignen Verderben ausschlagen, vgl. 7 17. — »Das Kethib יְכַסּוּמוֹ ist unleugbar sehr unbequem, und die von verschiedenen Auslegern angenommene Konkordanz mit dem Genet. שפתימו (statt mit dessen Regens עמל) völlig unangemessen« Olsh. Aber auch das Qere zeigt eine ungewöhnliche Orthographie (für יְכַסֵּמוֹ, G-K 75 mm), und das überschüssige י scheint nur aus einer Verkürzung des ו entstanden zu sein. Dazu gestattet der Ausdruck: »das Unheil ihrer Lippen möge sie bedecken« keine klare Vorstellung; 35 26 ist ganz anders. Da auch das Metrum ganz versagt, ist der Vers ohne Zweifel stark korrumpiert. Statt יכסומו ist vielleicht nach 11 6 zu lesen יְהִי כּוֹסָמוֹ. **11** Das Kethib יָמִיטוּ wird erklärt: »man (d. i. die himmlischen Mächte) möge auf sie herabsenken u. s. w.«, vgl. 55 4. Jedoch passt das Verb sehr schlecht zu den Kohlen. Ebenso wenig befriedigt das Qere יִמּוֹטוּ »mögen auf sie herabgesenkt werden«. Nach der augenscheinlichen Vorlage des Dichters 11 6 wird mit den meisten Neueren zu lesen sein יַמְטֵר oder יַמְטִיר. Das Subjekt ist Jahve. — Das *ἅπαξ λεγόμ.* מהמרות übersetzen Sym. Hier. Targ. und die jüdischen Ausleger *in foveas*, und so JSir 12 16; LXX *ἐν ταλαιπωρίαις*, ein *ἄλλος* bei Field *ἐσπευσμένως*; die meisten Neueren nach dem arab. *hamra* »Wasserguss«: in die Tiefen. Das Wort findet sich im Talmud (s. Levy, Neuhebr. Wörterbuch) als Bezeichnung des Ortes, in welchen die Gliedmassen der Hingerichteten versenkt wurden. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob dort, wie Levy meint, die Wassertiefen gemeint sind; der Zusammenhang spricht für Gruben. — בַּל wird mit Hier. *ut non* zu fassen sein. **12** Die Gegner werden auch hier als solche bezeichnet, die durch die Zunge Schaden anrichten; איש לָשׁוֹן ist nach v. 4 = מְלוֹשְׁנִי 101 5 (Hitz.). — בארץ erläutert Bar. Hebr. wahrscheinlich richtig: im Lande der Verheissung. — Nach den Akzenten ist רָע Abjektiv zu איש חמס; aber das wäre eine Tautologie. Mit LXX Hier. Syr. wird man daher רָע als Subjekt zu יצודנו zu betrachten und demgemäss den Athnach zu חָמָס zu setzen haben. — Das *ἅπαξ λεγ.* למדחפות (von דָּחַף stossen) übersetzen LXX (Syr.) *εἰς καταφθοράν*, Hier. *in interitu*; aber die passive Bedeutung »Untergang« kann das Wort schwerlich haben. Die Neueren erklären meistens »stossweise«, so dass ל distributiv steht, vgl. 73 14. Freilich ist das Bild

13 Ich weiss, dass Jahve die Sache des Elenden führen wird,
. . . den Rechtshandel der Armen.
14 Doch werden die Gerechten deinem Namen danken,
die Frommen werden vor deinem Angesicht wohnen.

## *141. Bitte um Schutz gegen Versuchung und Verfolgung.*

1 Ein Psalm; von David.
Jahve, ich rufe dich, eile zu mir;
vernimm meine Stimme, wenn ich zu dir rufe.
2 Mein Gebet bestehe als Rauchopfer vor dir,
meiner Hände Erhebung als abendlich Speisopfer.

---

dann nicht ganz rein, da die Jagd so nicht vor sich geht. Der Dichter wird vom Bild in die Sache übergegangen sein. **13** Die Kehrseite zu dem Untergang der Frevler; den bedrückten Frommen wird dadurch zu ihrem Recht verholfen. — Der Vers ist ein Sechser; vielleicht aber ist vor משפט ein Verb »er wird vollziehn« ausgefallen, dann ergibt sich in Analogie mit den übrigen Versen ein Siebener. **14** אך ist hier gegensätzlich gebraucht; trotz der augenblicklichen bedrückten Lage werden die Frommen einst danken können. Hier. *attamen.* — Das Wohnen vor dem Angesicht Jahves ist Ausdruck der Sicherheit und zugleich der Seligkeit, vgl. 11 7 16 11 61 8.

141

Die Gebeine erschlagener Israeliten liegen da wie Erdschollen auf dem Ackerfeld v. 7, und auch den Überlebenden werden noch Nachstellungen bereitet v. 9. 10. Es scheint, als ob Opfer nicht mehr dargebracht werden und das Gebet für sie eintritt v. 2. Der Sänger, der im Namen Israels spricht, bittet Jahve um Kraft, dem Schmerz keine Worte zu verleihn, die mit der Ehrfurcht vor Ihm unvereinbar wären, und weiter, dass er sich durch das Glück der Unterdrücker nicht verleiten lasse, es ihnen gleich zu tun v. 3. 4. Aber schon hat er die Versuchung innerlich überwunden; er zieht die Schläge des ihn liebenden Gottes den Freuden der Gottlosen vor v. 4. 5. Doch darf er Jahve bitten, ihn, d. i. Israel, nicht völlig der Vernichtung preis zu geben v. 8—10. — Ein Teil des Psalms ist nicht mehr verständlich.

v. 3a ist JSir 22 27 nachgebildet; also ist der Psalm vor Anfang des 3. Jahrh. gedichtet. Er muss nach v. 7 bald nach einem grossen über Israel hereingebrochenen Unglück entstanden sein. Vielleicht gehört er der ersten Zeit des Exils an. Schon Theod. v. Mops. deutet ihn auf das Volk in Babel und den pädagogischen Wert der Exilsleiden. In der alten Kirche galt der Psalm als das Abendlied *κατ' ἐξοχήν*, s. Delitzsch.

Metrum: Siebener (v. 4cd. 8: 3 + 4).

**1** E i l e m i r, nämlich zu Hülfe, steht für sonstiges הוּשָׁה לְעֶזְרָתִי, vgl. 70 6. — Statt קוֹלִי lasen LXX קוֹל תַּחֲנוּנַי wie 140 7. **2** תכון fassen alle Alten als Wunsch oder Bitte; sie übersetzen *dirigatur* u. ä.; besser wohl: »es bestehe vor dir« (101 7), d. i. »du wollest es als solches gelten lassen«. Wenn die Gemeinde wirklich das redende Subjekt ist, so scheint aus dem Ausdruck zu folgen, dass zur Zeit keine Opfer dargebracht werden. — קטרת und מנחת ערב sind Zustandsakkusative; eigentlich: »seiend ein Rauchopfer u. s. w.« קטרת, genauer קטרת סַמִּים Ex 30 7, bezeichnet die täglich morgens und abends auf dem goldnen Räucheraltar angezündeten Wohlgerüche, die, weil sie zu Jahve aufsteigen, ein besonders treffendes Bild für das Gebet abgeben. Andere denken an den Wohlgeruch der *Mincha,* der von dem mit ihr zugleich verbrannten Weihrauch herrührte. — מַשְׂאַת Konstr. von מַשָּׂאָה = מַשְׂאֵת ist das Erheben der Hände zum Gebet, Jes 1 15, parallel dem תפלתי. — מִנְחָה die aus feinem Mehl und Öl nebst Weihrauch (Lev 2 1. 2) bestehende Zugabe zum täglichen ebenfalls morgens und abends dargebrachten Holo-

3 Setze, Jahve, meinem Mund eine Wacht,
bewahre die Tür meiner Lippen.
4 Lass mein Herz sich nicht neigen zu bösem Ding,
Taten in Gottlosigkeit zu tun
Mit Menschen, die Übeltäter sind,
und lass mich von ihren Leckerbissen nicht essen.
5 Ein Gerechter schlage mich in Liebe und züchtige mich;
das gute Öl soll mein Haupt nicht verschmähn

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

6 . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

kaustum (dem Tamid), scheint hier synekdochisch für letzteres zu stehn. Dass die Abend-Mincha hier genannt ist, erklärt sich am einfachsten mit Qimchi daraus, dass der Psalm von vornherein zum Abendlied bestimmt war. Theodoret meint, der Dichter nenne das Abend-, nicht das Morgenopfer, weil er sich in Unglück und Trübsal befand, deren Bild das Dunkel und die Nacht ist. **3** שָׁמְרָה sehen alle alten Verss. und JSir 22 27 (φυλακήν) als Nomen an, das freilich nur hier vorkommt; Hitz. Riehm wollen שָׁמְרָה aussprechen. Der Sänger bittet Jahve, dass er sich nicht beim Anblick der Frevler zu unbesonnenen Worten hinreissen lasse, vgl. 39 2. — דַּל, sonst »der Arme« (vgl. Hier. *paupertatem*), was hier keinen Sinn gibt, verstehn schon LXX im Sinne von דֶּלֶת. — נִצְּרָה ist Imperat. Qal mit Dagesch forte euphon. nach G-K 20h. Auch die Konstr. von נצר mit על findet sich nur hier. Wellh. hält נִצְּרָה für ein Subst. Vgl. zum Bilde Mch 7 5. **4** Der Dichter bittet um Bewahrung vor gottlosen Taten, wie v. 3 vor gottlosen Worten. — דָּבָר Ding, wie I Sam 22 15 al. — להתעולל עללות ברשע übersetzt Sym. ἐννοεῖν ἐννοίας παρανόμους, Hier. *volvere cogitationes impias*, ähnlich Targ. Aber das nur hier vorkommende התעולל ist Denominat. von עלילה; richtig Syr. *ut faciam opera iniquitatis*. Da עלילה ein neutraler Begriff ist und sowohl gute wie böse Taten bezeichnen kann, wird zur näheren Bestimmung hinzugefügt בְּרֶשַׁע, worin das ב die Sphäre angibt, in der die Taten sich bewegen. — אֶת = in Gemeinschaft mit, wie Prv 1 11. — Der Plural אישים für אֲנָשִׁים nur noch Jes 53 3 Prv 8 4. פעלי און ist Apposition dazu. Einfacher würde der Ausdruck lauten את פעלי און. Gemeint sind die Gegner des Sängers, die durch Unrecht zu ihrem Wohlstand gekommen sind, und deren Gemeinschaft er von sich weist. לָחַם mit בְּ »sich delektieren an« Prv. 9 5. Die Leckerbissen sind wohl nicht ausschliesslich auf Speise und Trank zu beschränken, sondern bezeichnen in weiterem Sinne alle sinnlichen Genüsse, das äussere Wohlleben. Das äussere Glück der Frevler kann den Frommen verlocken, es ihnen gleich zu machen, um dieselben Genüsse zu haben wie sie; der Sänger bittet Jahve, ihn vor dieser Gefahr zu bewahren. **5** Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden wird klar aus Prv 27 6, wonach die treugemeinten, vom Freunde geschlagenen Wunden den reichlichen Küssen des Feindes vorzuziehn sind, vgl. Koh 7 5. Es handelt sich nicht um den Gegensatz der Züchtigung durch einen Gerechten und durch einen Gottlosen, so dass der Sänger sagte, die zweite weise er ab, die erstere lasse er sich gefallen (so etwa Delitzsch); sondern den Gegensatz bilden die Leckerbissen der Übeltäter und die Schläge des צדיק. Jene verabscheut der Sänger; diese empfindet er als Wohltat. Das erste Versglied übersetzt Hier. richtig *corripiat me iustus in misericordia et arguat me*. Das Imperf. יהלמני ist nicht optativ sondern konzessiv zu fassen; der Sänger weigert sich dessen nicht. Unter dem צַדִּיק verstehn die meisten Ausleger irgend einen Gerechten. Aber von welchem, wenn auch gerechten, Menschen sollte die betende Gemeinde eine solche Züchtigung in Anspruch nehmen? Es ist, wie Amyrald und Hgstbg. richtig gesehn haben, Gott gemeint; seine Züchtigung, die in den über Israel verhängten Leiden zu Tage tritt, zieht der Sänger den durch Gottlosigkeit er-

7 Wie ein Landmann das Erdreich aufreisst,
so sind unsere Gebeine hingestreut für den Rachen der Hölle.

---

worbenen Genüssen der Frevler vor. חֶסֶד ist ein adverbialer Akkusativ zu יהלמני und zugleich zu יוכיחני, der das innere Motiv der Züchtigung nennt, vgl. Jes 7 25 G-K 118. Der Sänger schwingt sich zu dem Gedanken auf, dass Israels Züchtigung durch Jahve ein Ausfluss der göttlichen Huld oder Liebe ist; darum will er sich der Züchtigung nicht weigern. Er vergleicht sie gegenüber den Leckerbissen der Gottlosen, die er verschmäht, mit dem besten Öl (Am 6 6 Ex 30 23), mit dem man das Haupt eines Freundes salbt, 23 5 Lk 7 37. שמן ראש, vom Targ. richtig als das vorzüglichste Salböl erklärt, bildet ein Wortspiel mit ראשי. — יָנִי ist ungenaue Schreibung für יָנִיא, G-K 74 k; Hifil von נוא, vgl. 33 10. Zum Gedanken vgl. Saadi bei Tholuck, Blüthen morgenl. Mystik S. 229: »Der Schlag kam von liebender Hand [scl. Gottes], Nie klag' ich ob dem, was mir diese gesandt«. Ganz anders verstehn LXX (ἔλαιον δὲ ἁμαρτωλοῦ μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου) Syr. Hier. das Glied. Sie fassten ראש (Hier. *amaritudinis*) als Gift wie 140 10 und erblickten hierin eine bildliche Bezeichnung der Sünder; LXX lasen vielleicht רָשָׁע; das Verb erklärten sie nach dem arab. *nawia* »fett sein«. — Die letzten Worte von v. 5, im einzelnen verständlich, geben im Zusammenhang keinen befriedigenden Sinn. Die alten Verss. übersetzen wörtlich: Hier. *quia adhuc et oratio mea pro malitiis eorum.* Hengstbg. erklärt: Wenn noch [ihre Bosheiten fortgehn, wenn sie das Mass väterlicher Züchtigungen überschreiten], so ist mein Gebet, d. h. so bete ich gegen ihre Bosheiten. Olsh. hält für am wahrscheinlichsten die Erklärung de Wettes, der כי עוד gegen die Akzente zum vorhergehenden zieht und übersetzt: »nicht weigere sich mein Haupt, wiederholt er (d. h. wenn der Gerechte den Schlag wiederholt); doch mein Gebet ist wider ihre (der Frevler) Bosheit gerichtet«. Jedoch verhehlt sich Olsh. nicht, dass die ganze Wendung des Gedankens nicht recht befriedigend ist. Ewald: Denn noch — tönt mein Gebet bei ihren Übeln; עוד כי = noch ists dass —. Aber wie kann dieser Gedanke den vorhergehenden begründen? Hitzig übersetzt: sondern »fürder« ist mein Gebet; er streicht das ו vor תפלתי und ebenfalls ברעותיהם. Aber dass der Sänger um noch weitere Schläge bitte, ist sehr unwahrscheinlich. Dass der Text korrumpiert ist, ist heute ziemlich allgemein anerkannt, eine plausible Konjektur aber noch nicht vorgeschlagen. **6** Auch hier lassen sich die einzelnen Worte übersetzen, geben aber im Zusammenhang keinen Sinn. »Herabgestürzt (II Reg 9 33) wurden an den (oder: in die Gewalt der) Felsen ihre Richter, und hörten, dass meine Worte lieblich sind«. Andere (Sym.) verstehn die Perfekta von der Zukunft, wieder andere als Wunsch. Unter Vergleichung von 137 9 liegt es nahe, an ein über Babel hereinbrechendes Strafgericht zu denken, das der Dichter verkündet, wobei dann נשמטו als perf. proph. zu nehmen wäre. Aber dabei lässt sich 6 b in keiner Weise befriedigend erklären. Wenn den Feinden eben verkündet ist, dass ihre Richter von den Felsen gestürzt werden sollen, so kann ihnen doch nicht wohl zugemutet werden, solche Worte als »liebliche« anzuhören. Auch die Erwähnung der »Richter« ist auffallend. Endlich erwartet man nach v. 7 hier nicht von einem tragischen Geschick der Feinde, sondern von einem solchen der Israeliten zu hören. Der Vers kann nach alle diesem so wie er lautet nicht vom Dichter herrühren. Die verschiedenen verzweifelten Versuche, auf irgend eine Weise einen Sinn herauszuklauben, können ihrem Schicksal überlassen bleiben. **7** Lucian und Syr. haben für עצמינו τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, was besser zu v. 6 passen würde; man hätte an die Gebeine der von den Felsen Herabgestürzten zu denken. Aber jene Lesart ist augenscheinlich nur der Versuch, einen Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 6 herzustellen. Bei der Texteslesart, die durch LXX Aq. Sym. Qu. Hier. Targ. bestätigt wird, ist an die Gebeine erschlagener Israeliten zu denken, die wie Schollen auf einem gepflügten Ackerfeld liegen. Dabei erklärt sich der Ausdruck »unsere Gebeine« auf natürliche Weise nur, wenn die Gemeinde redet. Die Hoffnung auf Auferstehung, die Hgstbg. und Del. hier direkt oder als Bild des Siegens

8 Denn auf dich, Jahve Herr, sind meine Augen gerichtet;
bei dir suche ich Schutz, vergiess mein Leben nicht.
9 Behüte mich vor der Schlinge derer, die mir nachstellen,
und den Fallstricken der Übeltäter.
10 Möchten die Gottlosen in ihre eigenen Netze fallen allzumal,
bis ich vorübergehe.

### *142. Gebet um Errettung aus grosser Not.*

1 Maskil von David, als er in der Höhle war, ein Gebet.
2 Ich schreie mit meiner Stimme zu Jahve,
ich flehe mit meiner Stimme zu Jahve.

---

trotz des Erliegens ausgesprochen finden, widerspricht dem Wortlaut vollständig, und das ähnliche Bild 129 3 zeigt, dass es sich um Israels Leiden handelt. — Die ersten Worte wären buchstäblich zu übersetzen: »Wie einer, der in der Erde (dem Erdboden) furcht und spaltet«. פָּלַח, eigentlich »zerteilen«, bezeichnet in allen semitischen Dialekten das Pflügen, vgl. פַּלָּח *Fellah* der Bauer; danach Hier. nach Sym. *sicut agricola cum scindit terram.* — Zu לְפִי שְׁאוֹל vgl. Jes 5 14 Prv 1 12. Die Gebeine liegen für die Scheol zum Frasse da. Das Targ. setzt das Grab dafür ein; beide Begriffe gehn vielfach in einander über. Übrigens deutet der Ausdruck an, dass die Gebeine unbeerdigt daliegen. **8** Worauf sich die mit כִּי eingeleitete Begründung bezieht, bleibt wieder unklar, was aber damit zusammenhängen mag, dass die vorhergehenden Verse nicht mehr verständlich sind. Die Bedeutung »aber« oder »jedoch« kann כי nicht haben. — Zu 8a vgl. 25 15 und den Personennamen אֶלְיוֹעֵינַי. — תְּעַר ist Jussiv, verkürzt aus תְּעָרֶה (עָרָה). Die Bedeutung ist wohl nicht *ne evacues* (so die Alten), d. i. *ne praesidio tuo nudatam destituas animam meam*, sondern wie Gen 24 20 »ausgiessen«. Der Tropus erklärt sich aus der Zusammenfassung des Lebens (der Seele) mit dem Blut, vgl. Jes 53 12 Lev 17 11. 14. **9** פח יקשו לי übersetzen LXX Hier. (*de manibus*) *laquei, quod posuerunt mihi.* Aber nach sonstigem Sprachgebrauch (z. B.: Jes 29 21) bedeutet schon יָקֹשׁ für sich (ohne פח) Schlingen legen; man wird daher יקשו als virtuellen Genetiv anzusehn haben: *de manibus eorum qui insidias tendunt mihi* (Del.). — Vor מקשות, auch JSir 32 20, sonst מוֹקְשִׁים, wirkt מִן fort. **10** Das Suffix in מכמריו wird distributiv zu fassen sein, Sym. *εἰς τὰ δίκτυα ἑαυτῶν*; zum Gedanken vgl. 7 16. Theodoret bezieht es auf Gott, vgl. Hier. *incident in rete eius.* — יחד ziehn Sym. Hier. Syr. richtig zu 9a. — אעבר, nämlich ungefährdet an den Netzen. Theodoret deutet es unrichtig auf das Lebensende.

142

Auch diesen Psalm deutet Theodor ebenso wie den vorhergehenden und den folgenden auf das Volk in Babel, das Gott um Aufhören seiner Leiden anfleht. Die Verwandtschaft des Inhalts mit dem von 141 zeigt, dass seine Deutung vermutlich das Richtige trifft. Israel schmachtet im Kerker wie Jes 42 7, ist im tiefsten Elend, ohne Helfer und ohne Zuflucht. Es wendet sich im Gebet an Jahve, der ihm allein helfen kann und sein einziger Besitz auf dieser Erde ist. Ihn hofft es einst noch preisen zu können und zugleich spricht es die Erwartung aus, dass seine Rettung für andere der Anlass sein werde, sich mit ihm im Preise Jahves zu vereinen.

Die jetzige Überschrift, in der die Höhle schlechthin wohl die von Adullam I Sam 22 1 sein soll, wird entstanden sein durch Missverständnis des מַסְגֵּר v. 8.

Metrum: v. 2. 3. 4ab. 5cd. 6ab Doppeldreier; v. 6c Dreier; 4cd. 5ab. 8 Fünfer; v. 7 ein Doppelvierer, der hier vielleicht nicht ursprünglich ist.

**2** Über das zweite Subjekt קוֹלִי neben אזעק vgl. zu 3 5. Das Schreien ist nicht ein bloss innerliches; der Sänger betet laut. **3** Über אשפך שׂיחי vgl. zu 102 1. **4** התעטף wie 77 4. Die drei ersten Worte des Verses zieht Hupf. richtig noch zu v. 3; sie geben

3 Ich ergiesse vor ihm meine Klage,
meine Not trage ich ihm vor,
4 Während mein Geist sich in mir umflort;
und du, du kennst meinen Lauf!
Auf dem Pfade, den ich gehe,
haben sie mir eine Schlinge gelegt.
5 ⸢Ich⸣ blicke nach rechts und schaue —
da habe ich keinen, der [mich] anerkennt;
Mir ist die Flucht abgeschnitten,
niemand, der nach mir fragt.
6 Ich schreie zu dir, Jahve;
ich sage: Du bist meine Zuflucht,
Mein Teil im Lande der Lebenden.
7 Merke auf meine Klage, denn ich bin gar schwach;
errette mich von meinen Verfolgern, denn sie sind mir zu stark.
8 Führe mich aus dem Kerker,
um deinen Namen zu preisen.
Mich werden Gerechte umringen,
wenn du mir wohltust.

---

die Lage oder Stimmung an, aus der das Gebet fliesst. Andere (vgl. Luther) halten sie für einen Vordersatz mit 4b als Nachsatz (durch וְ eingeführt). — נתיבתי sprachen LXX Aq. Syr. נְתִיבֹתַי aus, Sym. Hier. Targ. als Singular. Gemeint ist wohl nicht, wie Theodoret und Bar Hebr. meinen, der sittliche Wandel, auf den der Sänger sich beriefe, sondern, wie das Folgende zeigt, der traurige Lebensweg, auf dem er wandeln muss, sein Schicksal, vgl. Jer 12 1 דֶּרֶךְ. Der Sänger beruft sich zur Begründung des 4a gebrauchten Ausdrucks בהתעטף וגו darauf, dass Jahve es wohl wisse, wie traurig sein Schicksal ist, vgl. 69 20. — Das Piel אֲהַלֵּךְ gegenüber dem Qal 143 8 bezeichnet das regelmässige Gehn, das Tun und Treiben. **5** הַבֵּיט muss neben רְאֵה als imperat. angesehn werden; so Hier. Wegen der Schreibung (statt הַבֵּט) vgl. G-K 53m. Angeredet ist dann Jahve oder jeder teilnehmende Zuhörer. Die übrigen alten Übersetzungen (LXX Syr. Targ.) drücken die erste Person aus (*κατενόουν*), indem sie הַבֵּיט als inf. abs. ansahn und רָאֹה aussprachen. Es ist natürlicher, dass der Sänger in der Not selbst um sich blickt, als dass er andere auffordert, es zu tun. Auch die Kopula in וְאֵין spricht für diese Auffassung, da das וְ nach dem Imperat. überflüssig wäre. Über den inf. abs. im Anfang der Rede vgl. G-K 113ff. — Zur Rechten steht der *παραστάτης* 110 5 121 5. — מַכִּיר d. i. der mich als den Seinen anerkennt und mir daher beisteht, vgl. Rt 2 10. 19. Sym. *καὶ οὐδεὶς ἦν ἐμοὶ βοηθὸς.* — לנפשי wollen mehrere Ausleger nicht von דרש abhängig sein lassen, sondern mit אין verbinden: »keinen Suchenden hat meine Seele«; LXX Hier. haben *non est qui quaerat animam meam*, vgl. II Sam 11 3. Bar Hebr. erläutert: kein König und kein Richter, der mich retten könnte, wie in früheren Zeiten. **6** Weil der Sänger keinen Helfer unter den Menschen findet, wendet er sich an Gott. אֵלֶיךָ und אַתָּה sind betont. — Zu 6c vgl. 16 5 73 26 119 57. Israel hat auf dieser Erde nichts anderes als seinen Gott, auf den es sich stützen und verlassen kann. **8** מַסְגֵּר, nur hier im Psalter, als »allgemeine« Bezeichnung der Not zu fassen, liegt weder hier noch Jes 42 7 ein Grund vor; es ist Babel, der Aufenthaltsort der gefangenen Israeliten gemeint; so Bar Hebr. — נפשי dient wie v. 5 einfach zur Umschreibung des Pronomens. יכתירו übersetzt Sym. *στεφανώσονται,* vgl. Targ. *propter me facient tibi coronam laudis iusti*; so auch Raschi. Dagegen Aben Esra, dem Delitzsch folgt: *propter me gloriabuntur pii ac si corona regis esset in capite eorum.* Aber diese Bedeutung (Denom. von כֶּתֶר) lässt sich nicht nachweisen; auch wäre der Ausdruck geziert. LXX Aq. Hier. *me expectant iusti;* jedoch wird nur das Piel mit לְ in dieser Bedeutung gebraucht, Job 36 2. Wellh. will das Wort als Piel aussprechen. Das Hifil hat sonst die Bedeutung »umkreisen« Hab 1 4, oder »umfassen« Prv 14 18. Im feindlichen

### *143. Bussgebet.*

1 Ein Psalm; von David.
Jahve, höre mein Gebet,
horch auf mein Flehn;
In deiner Treue erhöre mich, in deiner Gerechtigkeit;
2 Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.
3 Denn der Feind verfolgt meine Seele,
hat mein Leben zu Boden geschlagen,
Hat mich in Finsternis versetzt
wie längst Verstorbene.

---

Sinn wird es mit עַל konstruiert; die Konstruktion mit בְּ (im freundlichen Sinn) nur hier. Richtig hat Luther das Wort so verstanden. Der Gedanke bildet einen messianischen Ausblick und Abschluss. Das gerettete Israel wird der Mittelpunkt werden, um den sich Gerechte scharen, um mit ihm vereint Jahve zu preisen; vgl. Ps 22 JSir $50_{12}$. »Gerechte« werden die künftigen Bekenner Jahves proleptisch genannt. — כי תגמל עלי bedeutet nicht *cum retribueris mihi* (LXX Aq. Hier.), sondern *ὅταν εὐεργετήσῃς με* (Sym.), vgl. $13_{6}$. Das Imperfekt deutet an, dass das Wohltun auch nach der Errettung aus der jetzigen Gefahr noch andauern wird (Olsh.).

143

Der Inhalt des Psalms setzt ähnliche, wenn auch spätere Verhältnisse voraus wie 142. Der betende Knecht Jahves v. 2. 12 ist ebenso wie $116_{6}$ $86_{16}$ Israel, das verfolgte, zermalmte, im Dunkel des Kerkers schmachtende, das aber, wiewohl es den Toten gleicht, bittend, sehnend und hoffend nach seinem Gott ausschaut, der in früheren Zeiten so Grosses für sein Volk tat. Wegen des in v. 2 ausgesprochenen Gedankens, dass Israels Sünde die Strafe verdient habe, ist der Psalm unter die sieben Busspsalmen aufgenommen. — Die LXX fügen zu לדוד hinzu *ὅτε αὐτὸν ὁ υἱὸς κατεδίωκεν.* Dass aber der Psalm später als die Klagelieder ist, zeigt die Entlehnung in v. 3. Auch Stellen aus den Psalmen hat der Dichter vielfach in sein Lied verwebt. Es wird den Nöten der späteren nachexilischen Zeit entstammen.

Metrum: Der Hauptsache nach (v. 1a.b. 2. 3a.b. 4. 5b.c. 6. 7c.d. 8c.d) Doppeldreier; dafür zum Schluss 12b ein Sechser; v. 1c. 5a. 12a Dreier; v. 3c.d. 7a.b. 8a.b. 9. 10 Fünfer. Der auffallende Doppelvierer v. 11 ist gewiss so nicht ursprünglich. Streiche יהוה und vielleicht בצדקתך.

1 Bei der Bitte um Erhörung beruft sich der Sänger nicht auf die eigne Gerechtigkeit, denn er weiss, dass kein lebendes Wesen vor Gott gerecht ist v. 2, vgl. Job $9_{2}$ $15_{15}$; das Motiv der Erhörung, das er für sich in Anspruch nimmt, ist vielmehr Jahves Gerechtigkeit und Treue. Die Gerechtigkeit kann aber wegen v. 2b nicht diejenige Eigenschaft sein, vermöge deren Jahve dem Menschen nach seinem Tun vergilt; vielmehr liegt die Norm für dieselbe in Jahve selbst. Er ist gerecht, indem er die von ihm in der Welt gesetzte sittliche Ordnung aufrecht erhält. Dazu gehört aber, dass er, wie er verheissen hat, die Seinen nicht von den gottlosen Frevlern unterdrückt werden lässt. Die Gerechtigkeit ist also Synonym von Treue. Übrigens schleppt בצדקתך unangenehm nach, und das Versglied ist metrisch reichlich lang. Vielleicht ist von בצדקתך und באמונתך eines Variante. Der Syrer las für letzteres באמתך. 2 Der Sänger bittet, nicht nach den Normen des strengen Rechts behandelt zu werden, weil er weiss, dass er dann keine Aussicht auf Befreiung hätte; nur auf die Gnade, welche die Sünden vergibt und ihre Folgen aufhebt, kann er hoffen, vgl. $51_{11}$. — יצדק übersetzen LXX Hier. *justificabitur*, d. h. niemand kann freigesprochen werden, wenn Jahve ihn vor Gericht zieht. Einfacher ist es, das Wort hier in materieller Bedeutung zu nehmen wie Job $4_{17}$,

4 So verschmachtet in mir mein Geist,
mein Herz erstarrt mir im Innern.
5 Ich gedenke der früheren Tage,
Sinne nach über alle deine Taten,
über deiner Hände Werke denke ich nach.
6 Ich breite meine Hände zu dir aus;
meine Seele [dürstet] nach dir wie lechzendes Land. Sela.
7 Erhöre mich eilend, Jahve;
mein Geist verschmachtet;
Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
dass ich nicht gleiche denen, die in's Grab gesunken.
8 Lass mich in der Frühe deine Gnade hören,
denn auf dich vertraue ich.
Tu mir kund den Weg, den ich gehn soll,
denn zu dir erhebe ich meine Seele.
9 Errette mich von meinen Feinden, Jahve,
auf dich ʿwarteʾ ich.

---

so Syr. **3** Die Bitte wird begründet, indem ihr Anlass genannt wird. 3a. b ist eine Nachbildung von 7 6. — דכא לארץ ist eine Breviloquenz für: er hat mich zu Boden geworfen und zermalmt. — 3c. d ist eine Entlehnung aus Thr 3 6, vgl. Ps 88 7. Die Finsternis kann wegen der vielen Entlehnungen des Psalms nicht wie 142 8 das Exil bezeichnen, wohl aber eine ähnliche Zeit der Not; der Ausdruck ist durch das folgende Bild veranlasst. Israel sitzt in der Finsternis des Unglücks gleichsam lebendig begraben. — מתי עולם versteht Syr. als ewig Tote, d. h. solche, die auf keine Auferstehung zu hoffen haben; Hier. *quasi mortuos antiquos*, d. h. die längst Verstorbenen. Bei diesen schwindet auch das Andenken an sie dahin, 88 6. Der Wunsch der Feinde 83 5 scheint in Erfüllung gegangen zu sein. Die Übersetzung der LXX *ὡς νεκροὶ αἰῶνος*, vgl. Luther, beruht auf dem nachbibl. Sprachgebrauch von עולם und gibt einen matten Sinn. — **4** a Eine Entlehnung aus 77 4, vgl. 142 4. **5** In der fast verzweifelten Stimmung hat der Sänger sich dazu aufgerafft, sich der früheren Taten Jahves für Israel zu erinnern. Diese Erinnerung ist freilich eine wehmütige, weil der Kontrast mit der Gegenwart ein zu grosser ist; sie dient aber doch auch dazu, vor Verzweiflung zu bewahren und die Hoffnung aufs neue zu beleben. Die Ausdrücke berühren sich mehrfach eng mit 77 6. 12. 13, und scheinen von dort entlehnt zu sein. פעלך geben alle Alten (LXX Aq. Hier. Syr. Targ.) durch den Plural wieder, ebenso מעשה. **6** Der Sänger breitet in dieser Stimmung betend seine Hände nach oben aus, um die erbetene Gabe entgegenzunehmen. — Das Bild in 6b dasselbe wie 63 2, und wohl ebenfalls eine Entlehnung. — לְךָ verbinden Aq. Hier. (*quasi terra sitiens ad te*) mit עיפה; vgl. Jo 1 20. Da aber עָיֵף nicht mit לְ konstruiert wird, so ist es vermutlich eng mit נפשי zu verbinden, wobei dann ein Verb wie צָמְאָה dem Sinne nach zu ergänzen ist; vgl. 63 2 42 3. **7** Die Bitte aus v. 1 wird mit עֲנֵנִי wieder aufgenommen. Der Vers ist zusammengesetzt aus 27 9 84 3 28 1. ונמשלתי übersetzen die Verss. durch das Futur (*et comparabor*). An der Grundstelle 28 1, von wo das Wort entlehnt ist, ist es als zweites Verb abhängig von einem vorhergehenden פֶּן, wonach Luther auch 143 7 übersetzt. Aber dies Wort dürfte nicht fehlen. In der Nachbildung 143 7 wird das Perfekt die Folge bezeichnen, die eintreten würde, falls Jahve sein Antlitz verbergen wollte. **8** Zu בבקר vgl. 90 14. — Das Bild in 8c besagt schwerlich nur dies, dass Jahve dem Sänger die (physischen) Mittel angeben wolle, wie er dem Unglück entgehn kann, sondern es handelt sich um die Anleitung zum sittlichen Wandel, der die Vorbedingung der Rettung ist, vgl. v. 10a und 32 8. **9** אליך כסיתי erklärt Qimchi: *apud te occultavi* i. e. *clamavi ad te in occulto et abscondite ab hominibus*; jedoch ist solche Breviloquenz auch im Hebräischen nicht möglich. Andere: »Zu dir berge ich [mich]«,

10 Lehre mich deinen Willen tun,
denn du bist mein Gott;
Dein guter Geist führe mich
auf ebener ʿBahnʾ.
11 Um deines Namens willen, Jahve, schenke mir das Leben;
nach deiner Gerechtigkeit führ' mich heraus aus der Not.
12 Und durch deine Gnade mach' meine Feinde verstummen,
Und mache zu nichte alle Bedränger meiner Seele, denn ich bin dein Knecht.

## *144. Israels Sieg über die Feinde. Segen in Haus und Feld.*

1 Von David.
Gepriesen sei Jahve, mein Hort,
Der meine Hände zum Kampf unterweist,
meine Fäuste zum Krieg.

---

ein Sinn, den Hier. (*a te protectus sum*) durch die passive Aussprache כֻּסֵּיתִי zu gewinnen suchte. Auch so würde der Ausdruck noch auffallend bleiben. LXX *πρὸς σὲ κατέφυγον*, woraus man auf eine Vorlage נַסְתִּי (Jes 10 3) oder חָסִיתִי geschlossen hat. Letzteres findet sich wirklich in der hebr. Handsch. Kennicott 224; jedoch wird חסה sonst immer mit בְּ, nie mit אֶל konstruiert. Auch ist es zweifelhaft, ob LXX wirklich חסיתי gelesen haben, denn auch Jos 10 27 geben sie נחבא, ein Synonym von כסה, mit *καταφυγεῖν* wieder. Der Dichter schrieb vermutlich חִכִּיתִי Jes 8 17. Das ח konnte in der althebr. Schrift durch unrichtige Stellung eines Striches leicht zu כ verderben. **10** Wiederum (vgl. v. 8) bittet der Sänger um Anweisung zum sittlichen Wandel, um der in v. 9 erbetenen Errettung würdig zu sein. Als Organ dieser Anweisung erscheint Jahves guter Geist. Dieser zeigte nach Neh 9 20 den Israeliten den rechten Weg in der Wüste; im Psalm ist dieser Gedanke vergeistigt. — In רוחך טובה steht das Attribut gegen die Regel ohne Artikel, vgl. G-K 126 z; eigentlich: dein Geist, ein guter. — Für בארץ מישור haben LXX *ἐν τῇ* (aber gute Hss. *γῇ*) *εὐθείᾳ*, Sym. Hier. *in terra recta*, vgl. Dtn 4 43 Jer 48 21. Die Leitung in ebenem Lande würde nur die Bewahrung vor äusseren Lebenshemmnissen bedeuten können, vgl. 26 12; jedoch führt das Parallelglied 10 a auf etwas Tieferes. Wahrscheinlich ist mit Hupf. nach 27 11 zu lesen בְּאֹרַח מישור; so 20 hebr. Hss. und das Targ. in einer Rezension; vgl. Luther. Syr. hat *in terra viventium* nach 142 6. **11** Dass die Bewahrung vor dem Tode im bildlichen Sinne zu verstehn ist, zeigt das Parallelglied 11 b, vgl. 138 7 al. — Die G e r e c h t i g k e i t wie v. 1. **12** Weil Israel Jahves Knecht ist, hat es Anspruch auf seinen Schutz, vgl. 86 16 116 16.

144

Eine mosaikartige Zusammenstellung von Bestandteilen aus Ps 18. 8. 33. 104 und einem sonst nicht erhaltenen Liede. Der Psalm beginnt mit einem demütigen Dank an Jahve für die Unterwerfung feindlicher Völker. Diese Unterwerfung ist freilich tatsächlich noch nicht vollzogen oder jedenfalls nicht vollendet, sondern wird nur mit Sicherheit erhofft. Möge Jahve in seiner Majestät erscheinen und das, wofür Israel schon jetzt dankt, zur Wirklichkeit machen, indem er sein Volk den Feinden entreisst und ihm eine reich gesegnete Zukunft schenkt.

Ein von Agellius bei Rosenmüller angeführter griechischer Schriftsteller (nach Vergleichung mit Bar Hebr. ist es Theod. v. Mops.) bemerkt über die Veranlassung des Psalms: *Ὡς ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων τοῦτον τὸν ψαλμὸν φθέγγεται ὁ μακάριος Δαυεὶδ, νενικηκότων μὲν καὶ ἅπαξ καὶ δὶς καὶ πολλάκις τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς· αἰτούντων δὲ τὴν τελείαν ἀπαλλαγήν.* Dagegen bezieht Theodoret den Psalm auf die Kämpfe der aus dem Exil Zurückgekehrten mit den benachbarten Völkern. Wegen der vielen Entlehnungen gehört er jedenfalls einer sehr späten Zeit an. Nur die Verse 12—15 sind

2 ʿJahve istʾ meine Huld (?) und meine Burg,
meine Veste und der Retter mein,
Mein Schild, auf den ich vertraue,
der mir ʿVölkerʾ unterwirft.
3 Jahve, was ist der Mensch, dass du ihn kennst,
der Sterbliche, dass du sein achtest!
4 Der Mensch gleicht einem Hauch,
seine Tage sind wie ein fliehender Schatten.
5 Jahve, neige deinen Himmel und fahr herab,
taste die Berge an, dass sie rauchen.

---

durchaus eigenartig; aber gewiss hat sie der Schriftsteller nicht geschaffen, der bis v. 11 überall wörtlich von älteren Vorlagen abhängig ist. Sie werden daher als Bruchstück eines früheren Liedes anzusehn sein, das der Verf. von Ps 144 lose an seine übrigen Zitate angereiht hat; s. darüber zu v. 12. Dass auch diese Verse nicht der vorexilischen Zeit angehören, zeigen die starken Aramaismen und der Gebrauch eines persischen Worts in v. 13.

LXX geben dem Psalm die Überschrift *Τῷ Δαυίδ, πρὸς τὸν Γολιάδ*, und ebenso deutet ihn das Targum zu v. 11. In der Tat machen die Verse 1—11, vgl. besonders v. 1. 2, den Eindruck, als ob hier ein Haupt der Nation spricht. Aber v. 12—15 ist das Volk selbst das redende Subjekt, und es ist kaum wahrscheinlich, dass es sich nach der Meinung des Verfassers im ersten Teil des Psalms um ein anderes Subjekt handeln sollte. Daher wird es sich auch hier um den Dank, die Bitten und die Hoffnungen der von den Feinden bedrängten Nation handeln; vgl. v. 7 Ende.

Metrum: v. 1—11 Doppeldreier; 1a. 7a Dreier; 7b Sechser; v. 12—15 Doppelvierer.

**1. 2** In Worten, die fast ausnahmslos aus Ps 18 entnommen sind, preist Israel seinen Gott, der es im Kriege unterweist, ihm ein fester Hort ist und feindliche Völker ihm unterwirft. v. 1 aus 18 47. 35; v. 2 aus 18 3. Zu Anfang von v. 2, wo syntaktisch das Subjekt und metrisch eine Hebung fehlt, wird aus 18 3 יהוה einzusetzen sein. — חַסְדִּי erklären Qimchi und Neuere für eine Verkürzung aus אֱלֹהֵי חַסְדִּי 59 11, vgl. Jon 2 9. Immerhin ist der Ausdruck auffallend. In der Grundstelle 18 3 steht statt dessen סַלְעִי, wonach Krochmal, Graetz, Cheyne חִסְנִי »meine Festung« emendieren wollen; aber diese Bedeutung hat das Wort nur im Syr. und Arab., nicht im Hebr. Eher könnte man mit Dyser. nach 18 2 חִזְקִי »meine Stärke« lesen, wenn nur die Schriftzüge nicht zu abweichend wären. — מפלטי לי, worin das לִי pleonastisch ist, stammt aus der Rezension II Sam 22 2. Ebenso ist הָרֹדֵד וגו׳, wofür es 18 48 heisst וַיַּדְבֵּר עַמִּים תַּחְתָּי, aus der Rezension des Samuelistextes (22 48) ומריד abgewandelt. Das Verb רדד findet sich noch Jes 45 1, wo es auf die Völker angewandt wird, die Cyrus unterworfen werden sollen. Aq. übersetzt im Psalm רשׁוי, d. i. nach Field *ὁ στρώσας*. Jedenfalls bezeichnet das Wort eine gewaltsame Unterwerfung; die Herrschaft Davids oder eines andern israelitischen Königs über sein Volk könnte mit ihm nicht ausgedrückt sein. Danach kann nun auch עַמִּי nicht das israelitische Volk bezeichnen, wie freilich LXX (*τὸν λαόν μου*) es gefasst haben. Aq. Hier. Syr. Targ. übersetzen *populos*, und viele hebr. Hss. lesen עַמִּים wie in der Vorlage 18 48. Wahrscheinlich ist עמי nur eine graphische Abkürzung wie I Sam 20 38, vgl. aber ZDMG 47 S. 102. Jedenfalls gibt nur der Plural im Zusammenhang einen befriedigenden Sinn; es handelt sich um feindliche Völker, für deren Unterwerfung Israel seinem Gott dankt. Nach v. 5 ff. kann aber diese Unterwerfung nicht schon tatsächlich vollzogen sein, sondern sie gehört erst der Zukunft an. Der Dank gilt also dem, was Jahve in der Zukunft für sein Volk getan haben wird. **3. 4** Mit einem weiteren Zitat aus zwei anderen Psalmen (8 5 und 39 6. 7) gibt der Sänger seiner dankbaren Verwunderung darüber Ausdruck, dass Jahve sich des hinfälligen Menschen in solch gnädiger Weise annimmt. **5 ff.** Vom Lob und Preis Jahves wendet der Sänger sich nunmehr der Bitte zu. Das

6 Schleudere einen Blitz und zerstreue sie,
sende deine Pfeile und schrecke sie.
7 Streck deine Hand aus der Höhe,
Reiss mich heraus und rette mich aus grossen Wassern, aus der Hand [der Fremden,
8 Deren Mund Falschheit redet,
und deren Rechte eine Lügen-Rechte.
9 Gott, ein neues Lied will ich dir singen,
auf zehnsaitiger Harfe will ich dir spielen,
10 Der den Königen Sieg verleiht,
der David, seinen Knecht, herausriss.
Dem bösen Schwert 11 entreiss mich
und rette mich aus der Hand der Fremden,
Deren Mund Falschheit redet,
und deren Rechte eine Lügen-Rechte,

---

was 18 10 als gnädige Tat Jahves gefeiert wurde, erscheint hier als Bitte. Der Dichter will sagen: erscheine auch jetzt wieder in einer Theophanie, in der du einst David, deinen Knecht, aus höchster Not befreit hast. — 5b aus 104 32b. **6** Ein Zitat aus 18 15 wie v. **7** aus 18 17. Statt יָדֶיךָ lesen alle alten Übersetzer und mehrere hebr. Handschriften den Singular יָדְךָ; der Plural ist der göttlichen Majestät weniger angemessen. — פצה findet sich in der im Aramäischen üblichen Bedeutung »herausreissen« nur hier und v. 11, JSir 51 2; im Hebr. heisst es sonst: [den Mund] aufreissen 22 14 al. — Das Bild von den grossen Wassern erklärt der Dichter als »Fremde« (vgl. 18 45. 46), d. i. fremde Völker, die Israel überfluten; es sind dieselben wie die צָרַי[ם] v. 2. **8** Die heidnischen Feinde der Gemeinde werden als falsch und meineidig geschildert. Die konkreten Verhältnisse, auf welche sich diese Anklagen beziehn, werden sich schwerlich nachweisen lassen. — 8b erklärt schon Raschi richtig vom falschen Schwören. Die Rechte wird beim Schwur erhoben; im Arabischen bedeutet *jamin* geradezu »Eid«. **9** Für die mit Sicherheit erwartete Rettung verspricht der Sänger schon jetzt seinen Dank, wobei er die Worte aus 33 2. 3 entlehnt. **10** Ein Anklang an 18 51. Bei den Königen in der Mehrzahl denkt Theodoret an die früheren israelitischen Könige, wofür das Parallelglied zu sprechen scheint. Möglicherweise aber spricht der Dichter von den Königen der Erde insgesamt; der allgemein gehaltene Ausdruck למלכים macht letzteres wieder wahrscheinlicher. — Das Partizip הַפּוֹצֶה geht jedenfalls auf die Vergangenheit, vgl. 81 11. Der Gott, der David errettet hat, wird auch Davids Volk in allen Zeiten helfen. Stade meint, mit David sei der zukünftige Messias gemeint (Ez 34 23f. Hos 3 5). — LXX im Cod. Vat. ziehn מחרב רעה zu פצני v. 11, wie das Metrum zeigt, mit Recht. **12—15** Der Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden ist streitig. LXX verwandeln das Suffix der ersten Person (in בָּנֵינוּ u. s. w.) überall in das der dritten (*ὧν οἱ υἱοὶ* u. s. w.), so dass hier die glückliche äussere Lage der Feinde Israels geschildert sein würde, in Gegensatz zu welcher der noch höhere geistige Segen Israels v. 15b angedeutet wäre. Aber diese Änderung der Suffixa ist augenscheinlich völlig willkürlich. Auch die Annahme, dass die Feinde selbst, die sich mit ihrer glücklichen Lage brüsteten, hier redend eingeführt wären (»wir, deren Söhne u. s. w.«), ist sehr gezwungen. Aq. Sym. Qu. Hier. übersetzen: *ut sint filii nostri.* Sie fassten אֲשֶׁר im Sinne von לְמַעַן אֲשֶׁר [יִהְיוּ], vgl. Dtn 4 40, und liessen das Ganze abhängig sein von פצני וגו׳ v. 11, so dass die folgenden Verse das Ziel der Errettung schildern. Dies wird in der Tat die Meinung des Dichters sein, der den Psalm aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt hat. Er bittet um Errettung von den Feinden, damit der v. 12ff. geschilderte glückliche Zustand eintreffen möge. Aber freilich lässt sich nicht leugnen, dass die Verbindung eine sehr harte ist. Sie erklärt sich genügend nur bei der Annahme, dass jene Schilderung ursprünglich nicht dem Verfasser von Ps 144 selbst angehört, sondern wie die übrigen

12 Auf dass unsere Söhne einer wohlgezogenen Pflanzung gleichen in ihrer Jugend,
unsere Töchter gemeisselten Ecksäulen wie an einem Tempel;
13 Unsere Speicher voll, spendend Art um Art,
unsere Schafe Tausende bringend, verzehntausendfacht auf unsren Triften;
14 Unsere Rinder beladen; keine Bresche und kein Auswanderer,
und kein Geschrei auf unsren Gassen.

---

Bestandteile des Psalms eine Entlehnung, und zwar diesmal aus einem uns nicht mehr erhaltenen Liede sind. Dies ursprüngliche Lied scheint eine Schilderung der glücklichen gegenwärtigen Verhältnisse der Gemeinde beabsichtigt zu haben; der Verfasser von Ps 144 hat sie durch das lose anknüpfende אֲשֶׁר auf die erhoffte glückliche Zukunft bezogen. Der Inhalt der Verse erinnert an Ps 127. 128. Zuerst wird der Kindersegen genannt, dann der Reichtum an Getreide und Vieh, endlich der Segen des Friedens. **12** נְטִעִים, nur hier, wird ungefähr dasselbe sein wie 128 3 שְׁתִלֵי זֵיתִים; Targ. erklärt es als Palmenpflanzen. Ein ähnliches Bild zitiert Rosenm. aus Vergil Aen. IX, 674: *Abietibus iuvenes patriis et montibus aequos.* — מגדלים verbinden LXX Hier. (*quasi plantatio crescens*) richtig mit נטעים, vgl. Jes 44 14 Jon 4 10. Hierfür spricht das parallele כזוית מחטבות. Dagegen geht בנעוריהם auf die Söhne, nicht auf die Pflanzen. — זָוִית findet sich nur noch Zch 9 15, wo es die Ecken des Altars mit Einschluss der auslaufenden Hörner bezeichnet, an die das Opferblut kommt. In den Targumen wird das Wort für hebr. פִּנָּה gebraucht, Aq. Sym. Hier. übersetzen: *quasi anguli.* Delitzsch denkt an das Schnitzwerk in den Ecken der Säle, das noch heute in Damaskus in jedem vornehmen Hause zu sehn ist. Aber der Vergleich der Töchter mit geschnitzten oder auch buntfarbigen »Ecken« oder »Winkeln« ist wenig natürlich; auch kommt das תבנית היכל bei dieser Auffassung nicht zu seinem Recht. Die Bedeutung »Ecksäulen« kann nach dem, wie das Wort Zch 9 15 gebraucht ist, nicht beanstandet werden. Der Dichter mochte etwa Karyatiden in Ägypten gesehn haben. Auf den Schmuck heidnischer Tempel bezog schon Theodoret das Wort. — תבנית היכל ist ein Akkus. der näheren Bestimmung zu מחטבות, G-K 118q, und die Vergleichung ist eine verkürzte für: ausgehauen nach dem Vorbilde [der Ecksäulen] eines Tempels. **13** מזוינו, Sing. מָזֶו*, nur hier. LXX Syr. τὰ ταμεῖα αὐτῶν (ἡμῶν), Aq. αἱ ἀποθῆκαι ἡμῶν, Hier. *promptuaria nostra.* Nach Wellh. steckt das aramäische *mâzôn,* »Speisevorrat«, in dem Wort. Es ist gleichbedeutend mit dem älteren בֵּית אוֹצָר. — Zu מפיקים vgl. 140 9; eigentlich: sie lassen hervorgehn; LXX ἐξερευγόμενα, Hier. nach Aq. *effundentia.* — זַן JSir 49 8 ist ein gewöhnliches aramäisches Wort, das z. B. von Onkelos Gen 1 24 für hebr. מִין gebraucht wird. Nach Nöldeke ist es frühzeitig aus dem Persischen in das Aramäische rezipiert. Es bezeichnet die verschiedenen Arten des Getreides, welche die Speicher spenden. Alle Alten (LXX Aq. Syr. Hier.) übersetzen *ex hoc in illud,* als ob sie gelesen hätten מִזֶּה אֶל זה; auch Targ. *ex anno in annum*, d. i. aus einem Jahr in das andere, scheint sich dem anzuschliessen. Die Konstruktion מזן אל זן ist ähnlich wie 84 8 die Recepta. — מאליפות und מרבבות sind Denominative von אֶלֶף und רְבָבָה; ersteres übersetzen Aq. Sym., vgl. Hier. γενόμενα ἐν χιλιάσι, besser LXX (Targ.) πολύτοκα. Der Plural geht auf das Kollektiv צאוננו. Vgl. zum Gedanken Dtn 28 4 30 9. — חוצות bezeichnet hier wohl nicht die Gassen des Stadt, auf denen freilich auch das Vieh getrieben wird, sondern die Triften, wie Job 5 10 18 17. Hier. *in competis nostris*, d. i. an den Kreuzwegen. **14** אלופינו, sonst »Fürsten«, wie Raschi es auch hier verstehn will, geben alle alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) *tauri nostri* wieder, und so JSir 38 25, also gleichbedeutend mit אֲלָפֵינוּ. Das Prädikat מסבלים erklären die Neueren seit Bochart »trächtig« (mit Leibesfrucht beladen). אַלּוּף wäre dann epicön gebraucht wie אֲלָפֶיךָ Dtn 7 13, vgl. G-K 122e. Aber es wäre in diesem Fall doch natürlicher gewesen, wenn der Dichter מְסֻבָּלוֹת gesagt hätte, vgl. v. 13. Auch darf man erwarten, dass er für die Rinder nicht wieder dasselbe Prädikat gebraucht hat wie für die Schafe. Endlich passt diese Aussage schlecht zum weiteren Inhalt von v. 14. LXX Aq. Sym.

15 Glücklich das Volk, dem es also geht;
glücklich das Volk, dessen Gott Jahve ist.

## *145. Lob der Grösse und Güte Jahves.*

1 Ein Loblied; von David.
א Ich will dich erheben, mein Gott, du König,
und deinen Namen preisen für immer und ewig.
2 ב An jedem Tage will ich dich preisen und deinen Namen rühmen für [immer und ewig.
3 ג Jahve ist gross und hochgepriesen, und seine Grösse ist unerforschlich.
4 ד Ein Geschlecht preist dem andern deine Werke, und deine Machttaten [melden sie.
5 ה Von der herrlichen Pracht deiner Hoheit ‘reden sie’;
‘und’ deine Wunder will ich besingen.

---

Hier. übersetzen *pingues*, eigentlich: mit Fett belastet. Aber der Ausdruck wäre sonderbar. סָבַל wird sonst vom Tragen schwerer Lasten gebraucht Gen 49 15; danach erklärt Targ. מָרֵי מַטוֹל *domini oneris*, d. i. schwer beladen. Aben Esra erläutert *plaustra plena trahentes*. Jedoch scheinen die Rinder auch gelegentlich als Lasttiere gebraucht zu sein, I Chr 12 40 HbA[2] S. 1743 b. — Die sehr verschieden gedeuteten Worte אין פרץ ואין יוצאת gibt Hier. wahrscheinlich wesentlich richtig wieder: *non est interruptio et non est egressus*, vgl. Am 4 3a וּפְרָצִים תֵּצֶאנָה »und durch die Mauerbrüche gehn sie (die gefangenen Weiber) hinaus«. Der friedliche Zustand, der im Anfang des Verses geschildert war, wird nicht durch den Einfall feindlicher Kriegshorden gestört. פֶּרֶץ ist also die Bresche in der Mauer, durch welche die Feinde eindringen. Bei יוֹצֵאת ist entweder נֶפֶשׁ zu ergänzen: keine Person wird gefangen aus der Stadt herausgeführt, vgl. Am. l. l.; oder יוצאת ist ein Abstraktum, vgl. Hier. — צְוָחָה ist das Wehgeschrei der überfallenen friedlichen Bürger, vgl. Jer 14 2b. **15** Mit כָּכָה wird der v. 12—14 geschilderte Segen kurz zusammengefasst; in v. 15b, der auf 33 12 zurückgeht, wird die Quelle dieses Segens genannt. Unrichtig fasst Luther, wie z. B. schon Theodoret, v. 15b als Gegensatz zu 15a auf.

### 145

Der letzte unter den alphabetischen Psalmen. Die Nun-Strophe fehlt im hebr. Text, hat sich aber bei LXX, Syrer und Hieronymus erhalten. Den Inhalt bildet eine Verherrlichung Jahves durch die Gemeinde. Er wird gepriesen als der mächtige, herrliche, barmherzige und gnädige, der den Gebeugten aufrichtet, alles Lebende erhält, seine Freunde bewahrt und nur die gottlosen Feinde seines ewig dauernden Reiches vernichtet. — Die Sprache zeigt Spuren eines jüngeren Zeitalters s. v. 14. 16; Entlehnungen aus andern Psalmen kommen mehrfach vor. Jedenfalls ist der Psalm nachexilisch, aber wegen v. 13 vormakkabäisch.

Metrum: Doppeldreier; v. 2. 3. 4 Sechser.

**1** Die sehr passende Überschrift תהלה scheint aus v. 21 geflossen zu sein. — ארוממך wie 30 2. — Jahve heisst hier אלוהי המלך, nicht wie sonst, z. B. 5 3, מַלְכִּי וֵאלֹהָי. Es scheint damit angedeutet zu sein, dass Israel Gott nicht nur als seinen König anruft, sondern als den König schlechthin, der über alles herrscht. Dieser Universalismus klingt auch im übrigen Teil des Psalms durch. — Immer und ewig will und kann Israel seinen Gott preisen, sofern die Gemeinde die Gewähr ewigen Bestandes hat, und eine Generation immer der anderen das Lob Gottes verkündet, vgl. v. 4. — ועד ist in v. 1 metrisch überschüssig und wohl Zusatz eines Schreibers aus v. 2. **3** Die erste Hälfte ist eine Entlehnung aus 48 2. **4** Eine Nachbildung von 19 3. **5** Die Texteslesart וְדִבְרֵי, die Hier. Targ. und ein ἄλλος bei Field bezeugen, ist wohl wie 65 4 105 27 »Angelegenheiten« zu übersetzen, und das Wort ist wie die vorhergehenden als Objekt zu אשיחה

6 ו Und von der Gewalt deiner furchtbaren Taten sagen sie;
und deine Grosstaten will ich erzählen.
7 ז Das Gedächtnis deiner grossen Güte strömen sie aus
und über deine Gerechtigkeit jubeln sie.
8 ח Gnädig und barmherzig ist Jahve,
langmütig und gross an Gnade.
9 ט Jahve ist gütig gegen alle,
und sein Erbarmen ergeht über alle seine Werke.
10 י Dich sollen loben, Jahve, alle deine Werke,
und deine Heiligen dich preisen.
11 כ Sie sollen sagen von der Ehre deines Reichs
und reden von deiner Macht,
12 ל Um den Menschen seine Machttaten kund zu tun
und die herrliche Pracht seines Reichs.
13 מ Dein Reich ist ein Reich für alle Ewigkeiten,
und deine Herrschaft besteht in jedem Geschlecht und Geschlecht.
נ 'Jahve ist treu in allen seinen Worten
und gnädig in allen seinen Taten'.

---

anzusehn, vgl. Luther. LXX Syr. lasen statt dessen יְדַבֵּרוּ, das sie zu v. 5a zogen, und ונפלאותיך. Das Metrum und der genau entsprechende Versbau von v. 6 und 11 sprechen für die Ursprünglichkeit dieser Lesart. In 5a ist כבוד vielleicht mit Syr. und einem ἄλλος bei Field zu streichen (aus v. 11. 12). **6** Das entbehrliche ו am Anfang des Verses ist der alphabetischen Anordnung zu Liebe gebraucht. Die furchtbaren Taten Jahves sind die Gerichte über seine Widersacher. — Bei גדלותך bezeugen LXX Theod. Syr. Targ. das Qere; Aq. Hier. das Kethib גְּדֻלּוֹתֶיךָ, vgl. z. B. I Chr 17 19. Das Qere will Übereinstimmung des Numerus mit dem Singularsuffix in אספרנה herstellen, die aber nicht notwendig ist, vgl. z. B. II Sam 22 23 II Reg 3 3 al. — Für אספרנה haben mehrere gute Hss. der LXX *διηγήσονται*, ebenso Targ.; Qu. Sex. *narrabimus*; Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. wie der massor. Text, für dessen Richtigkeit das Schlusswort von v. 5 spricht. In den abweichenden Übersetzungen kommt die richtige Erkenntnis zum Ausdruck, dass eine Mehrzahl (die Gemeinde) spricht. **7** רב betrachten bereits LXX (*τοῦ πλήθους*) richtig als Substantiv = רֹב wie Jes 63 7, nicht als Adjektiv. — יביעו nach 19 3. LXX *ἐξερεύξονται*, Hier. *loquentur*. — וצדקתך sprachen Sym. Hier. (*iustitias tuas*) als Plural aus, wobei an die einzelnen Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit zu denken ist; LXX Targ. wie der massor. Text. — רִנֵּן mit dem Akkus. wie 51 16 59 17. **8** Die bekannte zusammenfassende Charakteristik des Wesens Jahves aus Ex 34 6, vgl. Ps 86 15 103 8. **9** Der Dichter hat erkannt, dass Jahve nicht nur gegen sein Volk, sondern gegen die Gesamtheit (הַכֹּל) der lebenden Wesen gütig ist, vgl. v. 15. 16. LXX (*τοῖς ὑπομένουσιν*) sprachen aus לְכָל (von כול); aber diese Bedeutung hat nur das Pilpel כִּלְכֵּל (Mal 3 2), und nach dem Parallelismus haben sich nicht allein die Geduldigen der Güte Jahves zu erfreun. **10** Die Imperfekta hier und v. 11 fassen die Alten (LXX Hier.) als Aufforderung, nicht als Aussage. **12** Der Dichter lässt hier die Anrede fallen und spricht von Jahve in der dritten Person. LXX Syr. Hier. haben *τὴν δυναστείαν σου* (Hier. *fortitudines tuas*) und *τῆς βασιλείας σου*. — Lies des Metrums wegen אדם ohne Artikel. **13** Dieser Vers findet sich in aram. Sprache Dan 3 33 4 31 wieder. Hitzig meint, der Dichter des Psalms habe ihn von dort entlehnt; nach dem zu Ps 1 angemerkten Kanon wird das Verhältnis gerade das umgekehrte sein. — Hinter v. 13 lesen LXX, und analog Syr. Hier., *πιστὸς κύριος ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*, d. i. נֶאֱמָן יְהוָה בְּכָל־דְּבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו׃. Diese hebr. Worte finden sich in dem Cod. Kennicott 142 (15. Jahrh.) unten am Rande. Die übrigen Übersetzer haben sie nicht gelesen; die Übersetzung des Hier. (im Psalt. iuxta Hebraeos) stimmt buchstäblich mit der Vulgata überein, und in guten Handschriften des Hier. ist der Vers mit einem Obelus versehn. Ferner ist die zweite

14 ס Jahve stützt alle, die da fallen,
und richtet alle Gebeugten auf.
15 ע Aller Augen warten auf dich,
und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,
16 פ ʿDu tust deine Hand aufʾ
und sättigst alles Lebende mit Wohlgefallen.
17 צ Jahve ist gerecht in allen seinen Wegen
und gnädig in allen seinen Taten.
18 ק Jahve ist nahe allen, die ihn anrufen,
allen, die ihn mit Ernst anrufen.
19 ר Den Wunsch derer, die ihn fürchten, erfüllt er,
und ihr Schreien hört er und hilft ihnen.
20 ש Jahve behütet alle, die ihn lieben,
aber alle Gottlosen vertilgt er.
21 ת Mein Mund soll von Jahves Lob reden,
und alles Fleisch seinen heiligen Namen preisen für immer und ewig.

---

Hälfte des Verses identisch mit v. 17, und mit נאמנים beginnt die *Nun*-Strophe in Ps 111. Hitzig und Hupf. halten den Vers für nicht ursprünglich und meinen, er sei ein Nachtrag der LXX. Aber im griechischen Text war die Ergänzung nicht erforderlich; eine Entlehnung ist auch v. 7. 15f., und von Wiederholungen ist der Psalm auch sonst nicht frei. Da nun ein Grund für das Auslassen der *Nun*-Strophe durch den Dichter nicht ersichtlich ist, so wird sie durch das Versehn eines Schreibers ausgefallen sein. **14** ff. Die in v. 13 c. d gepriesene Treue und Gnade Jahves wird nun in ihren einzelnen Erweisungen vorgeführt. — זקף ist ein aramäisches Wort, das nach aramäischer Weise sich das Objekt mit לְ unterordnet, G-K 117 n; anders 146 8. Vermutlich ist auch das לְ in לכל הנפלים so aufzufassen. Andere wollen לְ beide Male als reine Dative erklären (»er ist ein stützender den u. s. w.«). — נפלים sind die, welche im Begriff sind zu fallen, Hier. *corruentes.* **15** f. Eine Entlehnung aus 104 27. Danach und nach LXX ist das metrisch überschüssige להם את zu streichen. — Das Suffix in בְּעִתּוֹ ist distributiv gemeint: Qimchi: *cuivis in tempore suo*, LXX ἐν εὐκαιρίᾳ. **16** פּוֹתֵחַ וגו׳ ist nach dem überlieferten Text eine Apposition zu 15b: auftuend deine Hand u. s. w.«. LXX (ἀνοίγεις σύ) sprachen aus פּוֹתֵחַ אַתָּה ohne folgendes אֶת. Diese vom Metrum geforderte Aussprache ist um so wahrscheinlicher die vom Dichter beabsichtigte, als auch in der Vorlage 104 28 das את fehlt. — Statt des auch vom Syr. Targ. bezeugten Singulars יָדֶךָ lesen viele Hss. sowie LXX Hier. weniger schicklich den Plural יָדֶיךָ. — לְכל wie v. 14. — Statt רצין hiess es 104 28 טוב, womit das Gute gemeint war, an dem die Wesen sich sättigen. Danach wird auch רָצוֹן nicht das göttliche Wohlgefallen an den Menschen bezeichnen und nicht als accus. causae zu betrachten sein (»aus Huld«), sondern dasjenige, womit Jahve sättigt, also ein Akkus. bei dem Verbum des Anfüllens, vgl. G-K 117 cc. Jahve sättigt den Menschen mit Wohlgefallen an den göttlichen Gaben. Statt der materiellen Gaben nennt der Dichter die Empfindung, die durch den Genuss dieser Gaben hervorgerufen wird. Nicht richtig erklärt Targ. Qimchi Hupf.: »mit dem, was jeder begehrt«, was רְצוֹנוֹ oder רְצוֹנָם heissen müsste. Hier. *refectione.* **17** Jahves Wege sind sein Walten. Die Gerechtigkeit ist nach dem Parallelismus die hülfreiche. — חָסִיד = עֹשֵׂה חֶסֶד. **18** קרוב, nämlich mit seiner Hülfe, vgl. 34 19. — באמת LXX Targ. Hier. *in veritate*, d. h. so dass den Worten die Gesinnung entspricht, vgl. Jdc 9 15; Hitzig: »gläubig«, nach Jes 10 20 Jak 1 6. **21** Das metrisch überschüssige לעולם ועד ist Zusatz eines Schreibers nach v. 2.

## 146

Israel preist seinen Gott und preist sich selbst glücklich, dass es nicht, wie die Heiden, sein Vertrauen auf sterbliche Menschen setzt, sondern auf den Treuen und Hülfe-

## 146. *Israels Vertrauen.*

[1] Halleluja.
Lobe Jahve, meine Seele!
[2] Ich will Jahve loben mein Leben lang,
will meinem Gott lobsingen, so lange ich bin.
[3] Vertraut nicht auf Fürsten,
auf einen Menschen, der nicht helfen kann;
[4] Sein Odem geht aus, er kehrt zu seinem Erdreich zurück,
am selben Tage ist's mit seinen Plänen vorbei.
[5] Glücklich der, dessen Hülfe der Gott Jakobs ist,
dessen Hoffnung auf Jahve, seinen Gott, geht,
[6] Der Himmel und Erde gemacht hat,
das Meer und alles, was in ihnen ist,
Er, der in Ewigkeit Treue hält;
[7] Der den Unterdrückten Recht schafft,
der den Hungrigen Brot gibt.
Jahve entfesselt Gefangene,

---

reichen, der aus allen Gefahren rettet und allein in Ewigkeit regiert. — Der Psalm enthält zahlreiche Nachklänge aus anderen Stücken. LXX geben ihm die Überschrift *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* Theod. v. Mops. lässt ihn im Namen des aus Babel zurückgekehrten Volks gesprochen sein, und sicher setzt sein Inhalt die Rückkehr voraus. Aber wegen der vielen Entlehnungen kann er erst den späteren Jahrhunderten der nachexilischen Zeit angehören. Der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs hat v. 4 nachgebildet.

Metrum: Doppeldreier; v. 1. 6—9 ausserdem je ein einfacher Dreier. Durch andere Abteilung liessen sich auch 6—9 leicht auf lauter Doppeldreier bringen. Über v. 4 vgl. unten.

**1. 2** Der Eingang, eine Selbstaufforderung zum Preise Jahves, ist eine Nachbildung von 103 1 104 1. 33. **3** Das Thema des Psalms, zunächst negativ ausgesprochen; die positive Ergänzung folgt v. 5. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten ist nach 118 8. 9 gebildet. Sie ergeht an alle Glieder der Gemeinde. Unter den Fürsten sind heidnische Machthaber zu verstehn, vgl. zu Ps 118. **4** Die Nichtigkeit der menschlichen Hülfe wird begründet mit der Nichtigkeit des Menschen selbst. 4a ist eine Nachbildung von 104 29; der Satz ist ein virtuellər Bedingungssatz. Für אֶל עֲפָרָם 104 29 heisst es hier לְאַדְמָתוֹ nach Gen 3 19a, womit das Erdreich gemeint ist, von dem der Mensch genommen ist. — Das Nomen עֶשְׁתֹּנוֹת findet sich nur hier und עשתונים JSir 3 24; vgl. das aram. עֲשִׁית »denken« Dan 6 4, und עֶשְׁתּוּת »Gedanke« Job 12 5, עֶשֶׁת »Gebilde« Cnt 5 14. LXX *οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν*, ein *ἄλλος* bei Field: *αἱ προθέσεις αὐτοῦ.* LXX Syr. Hier. scheinen vor dem Wort noch כָּל־ gelesen zu haben. Unser Vers findet sich fast wörtlich gleichlautend I Mak 2 63. Da hier auch eine Anspielung an Ps 90 6 vorkommt, so ist nicht, wie Hitzig meint, das Makkabäerbuch die Vorlage des Psalms, sondern der Historiker zitiert auch hier den Dichter; vgl. 145 13. — v. 4 ist ein zwischen lauter Dreiern auffallender Doppelvierer. Bickell streicht תצא רוחו und ביום ההוא, und Duhm macht darauf aufmerksam, dass gerade diese Worte I Mak 2 63 fehlen. Aber so wird der Vers zu kurz, und תצא רוחו hat an תסף רוחם 104 29 eine Stütze. Dagegen mag ביום ההוא späterer Zusatz sein; dann ist der Vers ein Sechser. **5** Die positive Ergänzung zu v. 3 in der Form eines Makarismus. Gedanke und Ausdruck lehnt sich an 33 12 144 15 an. — Über das sogenannte Beth essentiae in בעזרו vgl. G-K 119i. — Das aramäische Wort שֵׂבֶר = hebr. תּוֹחֶלֶת 39 8 findet sich nur noch 119 116. **6** Das Vertraun auf Jahve ist deswegen das rechte, weil er als der allmächtige Schöpfer helfen kann und als der ewig treue helfen wird. — בָּם bezieht sich auf Himmel, Erde und Meer. **7** Die 6b gepriesene Treue Jahves tritt darin

8 Jahve macht Blinde sehend,
Jahve richtet Gebeugte auf,
Jahve liebt Gerechte.
9 Jahve behütet die Fremdlinge,
Waise und Witwe erhält er,
Aber den Weg der Gottlosen führt er in die Irre.
10 Jahve ist König für ewig,
dein Gott, Zion, für Geschlecht und Geschlecht. Halleluja.

## *147. Loblied.*

1 Halleluja! Denn gut ist's, unsrem Gott zu spielen,
denn lieblich; es ziemt Lobgesang.

---

zu Tage, dass er den Unterdrückten zu ihrem Recht verhilft und die Notleidenden unterstützt. Der Ausdruck ist aus 1036 entnommen. — Mit 7c beginnt eine Reihe von Aussagen über Jahves gnädige Hülfe. Fünf Mal steht יהוה nachdrucksvoll an der Spitze des Satzes, um anzudeuten, dass nur Er, nicht die נדיבים v. 3 solches zu leisten vermögen. — Die Zusammenstellung der Gefangenen und Blinden v. 7. 8 nach Jes 427. Das Sehendmachen der Blinden v. 8 wird hiernach als Entlassung aus dem finstren Kerker zu verstehn sein. Andere betrachten die Blindheit als ein Bild der Rat- und Hülflosigkeit, vgl. Dtn 2829; so LXX σοφοί für פֹּקֵחַ. — Zu 8b vgl. 14514. **9** Unter den גֵּרִים verstehn LXX Proselyten, vgl. Jes 563. 6. Aber eines besonderen Schutzes bedürfen diese nicht, und die Zusammenstellung mit Witwen und Waisen zeigt, dass Hier. richtig *advenas* übersetzt, d. h. die auf Duldung zugelassenen Fremdlinge. — Zu יעודד vgl. 209 1476. — יְעַוֵּת übersetzen LXX ἀφανιεῖ, Hier. *conteret*; genau genommen aber sagt das Wort: er führt sie von dem Ziel, das sie sich gesteckt haben, ab, nämlich ins Verderben, vgl. 16. Die Pläne der Gottlosen haben einen entgegengesetzten Erfolg als sie erwarteten. **10** Im Gegensatz zu den vergänglichen Menschen v. 3. 4 wird das ewige Königtum Jahves, das den Seinen zuverlässigen Schutz gewährt, zum Schluss gefeiert. Richtig betrachten LXX Hier. יִמְלֹךְ nicht als Optativ, sondern als Aussage (*regnabit*). Der Satz selbst ist eine Entlehnung aus Ex 1518. — Die Anrede an Zion v. 10b zeigt, dass der Psalm als Gemeindelied gedacht ist. — הללו יה lassen LXX Syr. aus.

147

Der Psalm, eine Aufforderung zum Lobe Jahves an Israel und Jerusalem, ist eine Blütenlese aus anderen Psalmen, Deuterojesaias und Hiob. Aber der entlehnte Stoff ist in sinniger Weise so geordnet, dass Jahves Walten in der Natur seinem Walten in und für Israel fortwährend gegenübergestellt wird. Auch Israel hat einen grimmigen Winter erlebt; aber das Eis ist gebrochen und Frühlingslüfte wehn. Innerhalb der dem Volk erwiesenen Gnadenbeweise ist der Gipfelpunkt die Verleihung des Gesetzes, durch dessen Besitz Israel vor allen anderen Völkern bevorzugt ist.

Der Psalm ist gedichtet in einer Zeit, als die durch das Exil geschlagenen Wunden wieder geheilt waren; Jerusalem ist wieder aufgebaut und mit fester Mauer umgeben; die Gemeinde lebt in Frieden und Wohlstand. Dies führt bis auf die Zeit des Nehemias herab. Dass er, wie Delitzsch meint, auf die Einweihung der Ringmauer gedichtet sei, ist nicht wahrscheinlich; denn diese wurde im Herbst am 25. September (Neh 615) beendet, während die anschauliche Schilderung des Winters im Psalm doch wohl auf frischer Erfahrung beruht, da ein strenger Winter mit Schnee und anhaltendem Frost in Jerusalem zu den Seltenheiten gehört. — Bis auf die makkabäische Zeit herabzugehn, liegt ein stichhaltiger Grund nicht vor. — LXX und andere alte Übersetzungen beginnen mit v. 12 einen neuen Psalm; vgl. darüber die Einzelerklärung.

Metrum: Doppeldreier.

2 Jahve baut Jerusalem,
sammelt die Verjagten Israels,
3 Er, der die gebrochenen Herzen heilt
und ihre Schmerzen verbindet.
4 Er bestimmt den Sternen die Zahl,
ruft ihnen allen mit Namen zu.
5 Unser Herr ist gross und allgewaltig,
seiner Einsicht ist kein Ende.
6 Jahve erhält die Elenden,
erniedrigt die Gottlosen in den Staub.
7 Stimmt an mit Dank für Jahve,
singt unsrem Gott auf der Zither,
8 Der den Himmel mit Wolken bedeckt,
der Erde Regen bereitet,
Die Berge Gras sprossen lässt.

---

1 Halleluja ist hier nicht einfach liturgische Formel, sondern bildet einen integrierenden Bestandteil des Textes. So schon LXX: *αἰνεῖτε τὸν κύριον* gegen sonstiges *ἀλληλούϊα.* Trotzdem zählt es, wenn der Text richtig ist, im Metrum nicht mit, wie *ὤμοι* bei den griechischen Tragikern. Es wird im folgenden damit begründet, dass Jahve zu preisen eine liebe Pflicht ist. — זַמְּרָה ist Inf. pi. mit Femininendung (G-K 52p), אלהינו ist Objektsakkusativ dazu (vgl. $47_{7}$), und טוב ist das Prädikat; כי נעים endlich ist ein zweites Prädikat zu זמרה אלהינו, und נאוה תהלה bildet einen selbständigen Satz. טוב und נעים als Prädikate bei einem Infin. wie $133_{1}$. — Der Versbau ist ungewöhnlich; LXX übersetzen *αἰνεῖτε τὸν κύριον ὅτι ἀγαθὸν ψαλμὸς* (= זִמְרָה Jes $51_{3}$, so auch Aq. Sym.), *τῷ θεῷ ἡμῶν ἡδυνθείη αἴνεσις.* Sie scheinen לאלהינו gelesen und כי נעים nicht vorgefunden zu haben (aus $135_{3}$?). — נאוה wie $93_{5}$. **2** Als erste der Wohltaten, für die Israel seinem Gott danken soll, ist der Bau Jerusalems genannt. Das Partiz. בּוֹנֵה will Hupf. als Perf. auffassen, während Hier. *aedificabit* übersetzt. Die folgenden Partizipien machen es wahrscheinlich, dass auch בּוֹנֵה präsentisch zu verstehn ist. Es handelt sich nicht allein um den einmaligen Aufbau des zerstörten Jerusalems nach dem Exil, sondern Jahve baut dauernd an seiner Stadt, wie er die zerstreuten Israeliten fortwährend sammelt. — 2b ist aus Jes $56_{8}$ genommen, nur dass dortiges מְקַבֵּץ durch das jüngere Wort יְכַנֵּס ersetzt ist. **3** Eine Entlehnung aus Jes $61_{1}$; statt שבורי לב heisst es dort נִשְׁבְּרֵי לֵב. Gemeint sind die Israeliten im Exil, deren Herz vor Heimweh brach. Wahrscheinlich sind auch mit den Schmerzen Wunden des Herzens gemeint. **4** Solche Hülfe kann Jahve seinem Volk gewähren, weil er der allmächtige Gebieter der Welt ist. Der Vers ist aus Jes $40_{26}$ entnommen, wo ebenfalls Jahves Allmacht als Gewähr für sein Erbarmen gegen Israel genannt wird (v. 27). — Hier. übersetzt 4a: *qui numerat multitudinem stellarum*, vgl. Luther, sodass das ל in לכוכבים zur Umschreibung des Genetiv diente. Nach der Grundstelle הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם ist vermutlich zu erklären: Er bestimmt, wie viel Sterne am Himmel erscheinen sollen. — 4b übersetzt Hier. nach der Grundstelle: *et omnes nomine suo vocat.* Von der ersten Verleihung eines Namens an die Sterne (»gibt ihnen Namen«) ist hier schwerlich die Rede, obgleich der Ausdruck dafür zu sprechen scheint, vgl. Gen $26_{18}$; vielmehr will der Dichter sagen: er ruft jedem einzelnen seinen Namen zu, damit er, sobald er ihn vernommen hat, erscheint. **5** Auch hier klingt Jes $40_{26.\,28}$ durch. Statt מִסְפָּר heisst es dort deutlicher חֵקֶר. **6** Die v. 5 gepriesene Weisheit Jahves tritt besonders zu Tage in der verschiedenen Behandlung der Bedrückten und der Unterdrücker, womit hier die Israeliten und ihre Zwingherren gemeint sind. **7**f. Ein neuer Ansatz zum Lobe Jahves, der Regen und fruchtbare Zeiten gibt. **8**c Ein Zitat aus $104_{13.\,14}$; LXX fügen von dorther noch hinzu ועשב לעבדת האדם. Der Vers ist in der massor. Gestalt das einzige Tristich des Psalms. Bickell will deswegen 8c streichen,

9 Der dem Vieh sein Futter gibt,
den jungen Raben, die da rufen.
10 Nicht die Stärke des Rosses freut ihn,
nicht gefallen ihm des Mannes Schenkel;
11 Jahve gefallen die, welche ihn fürchten
und die auf seine Gnade harren.
12 Jerusalem, preise Jahve,
lobe, Zion, deinen Gott;
13 Denn er hat die Riegel deiner Tore fest gemacht,
hat deine Kinder in dir gesegnet;
14 Er, der deiner Grenze Frieden schafft,
dich mit dem Mark des Weizens sättigt;
15 Der sein Wort zur Erde sendet;
in Eile läuft sein Gebot;
16 Der Schnee wie Wolle spendet,
Reif wie Asche ausstreut,

---

Duhm 8c durch LXX zu einem Doppeldreier vervollständigen. **9** Dem Dichter schwebte Job $38_{41}$ vor, vgl. Lk $12_{24}$. Die jungen Raben werden frühzeitig von den Alten verlassen und sind daher in besonderer Weise auf Gott angewiesen. אשׁ־ יקראו übersetzen LXX vermutlich richtig: *τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν.* **10** Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vers ist nicht sofort klar. Es scheint ein Gegensatz beabsichtigt zu sein. v. 9 war gesagt, dass sich Jahve auch der geringsten und schwächsten Geschöpfe annimmt, die vertrauensvoll zu ihm rufen. Im Gegensatz dazu sagt v. 10, dass die, welche auf ihre eigene Kraft vertrauen, nicht auf seine Hülfe zu rechnen haben. Der Vers ist gebildet nach $20_{8}$ $33_{16ff.}$ Die Schenkel erklären sich nach Am $2_{15}$ »Der Schnellfüssige wird nicht gerettet werden«. Schnelles Laufen ist eine wichtige Eigenschaft des Kriegers, vgl. *πόδας ὠκὺς Ἀχίλλευς.* — Mit v. **12** beginnt bei LXX Hier. Syr. und wie es scheint auch bei Aq. Sym. Theod., ein neuer Psalm; aber das hier angeredete Jerusalem war schon v. 2 genannt; das Festigen der Tore erinnert an das Bauen v. 2; der gewährte Friede und Wohlstand v. 14 ist die positive Ergänzung zu v. 3, und die Naturerscheinungen v. 14—18 entsprechen dem v. 4. Danach bildet v. 12 nur einen neuen (dritten) Ansatz zum Lobe Jahves. **13** Delitzsch u. a. beziehn die Aussage des ersten Halbverses speziell auf die Wiederherstellung der Mauer und Tore durch Nehemias, vgl. Neh. 3. Sicher ist nur, dass der Psalm später als jenes Ereignis fällt. — Die Kinder Zions sind seine Einwohner. Die Stadt ist als Mutter gedacht. **14a** Eine Nachbildung von Jes $60_{17}$. LXX Hier. *qui posuit terminum tuum pacem.* Der Ausdruck ist eine ähnliche Breviloquenz wie $120_{7}$ אֲנִי שָׁלוֹם. — 14b Vgl. zu $81_{17}$. **15** Ein weiterer Anlass Jahve zu preisen liegt darin, dass jedem seiner Befehle die Ausführung auf dem Fusse folgt, vgl. $33_{9}$. אמרתו und דברו ist hier das Gebot Jahves, vgl. das ויאמר in der Schöpfungsgeschichte Gen 1. Es ist personifiziert wie Jes $9_{7}$ und als ein Bote gedacht, der schnell den Befehl seines Herrn ausführt. — אֶרֶץ ist ein Akkus. der Richtung. — עד מהרה nur hier, gebildet wie עַד מְאֹד, aufs eiligste. — Als Beispiel für die Leichtigkeit, mit der Jahve durch sein Wort das Grösste vollbringt, führt der Dichter v. **16—18** aus, wie er ein und dasselbe Element bald in diese, bald in jene Form verwandelt. Richtig gibt Theodoret den Zusammenhang folgendermassen an: *πάντα γὰρ εἴκει τῷ θείῳ βουλήματι· αὐτίκα τοίνυν τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν μίαν οὖσαν εἰς μυρίας ἰδέας (= species) βουληθεὶς μεταβάλλει.* Dass der Dichter gerade dies Beispiel wählt, scheint veranlasst zu sein durch die ihm vorschwebende Stelle Jes $55_{10.\,11}$, wo das Wort Gottes ebenfalls in Verbindung mit dem auf die Erde herabfallenden Regen und Schnee auftritt. Freilich wird bei Jesaias nicht die Leichtigkeit des göttlichen Schaffens betont, sondern der Regen ist dort ein Bild für die befruchtende Kraft des göttlichen Worts. **16** Mit

17 Sein Eis wie Brocken hinwirft;
wer kann vor seinem Frost bestehn!
18 Er sendet sein Gebot und lässt sie schmelzen,
lässt einen Wind wehn, da rieseln Wasser.
19 Er tat sein Wort an Jakob kund,
seine Satzungen und Rechte an Israel.
20 So hat er keinem Volk getan,
denn Rechte ⌜lehrt er sie⌝ nicht. Halleluja.

### *148. Aufruf zum Lobe Jahves an alle Welt.*

1 Halleluja.
Lobt Jahve vom Himmel her,
lobt ihn in den Höhen.

---

Wolle wird der Schnee verglichen einerseits wegen seiner Weisse (Dan 7 9 Jes 1 18), anderseits weil er in Flocken fällt, vgl. Eustathius bei Rosenm. *τὴν χιόνα ἐριῶδες ὕδωρ ἀστείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν*, und Mart. Epigr. IV 3, *densum vellus aquarum.* — Mit כצמר כאפר ist ein Wortspiel beabsichtigt. Der Reif bedeckt Dächer, Bäume und Triften, als ob sie mit Asche bestreut wären. Hitz. zitiert Plin. Epist. VI 20 18 *omnia alto cinere tanquam nive obducta.* **17** Unter dem Eis verstehn die meisten Ausleger den Hagel, den Jahve in kleinen Stücken vom Himmel herabwirft. Aber die Erwähnung der Kälte im Parallelgliede und des Auftauens in v. 18 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter wirklich das die Flüsse und Seen bedeckende Eis meint. Dies wirft Jahve mit leichter Hand hin, als ob die gewaltigen Schollen nur Brocken wären; vgl. den ähnlichen Gedanken Job 38 6b. הִשְׁלִיךְ bedeutet nicht nur »herabwerfen«, sondern auch »hinwerfen«. — 17b Bei der Frage: »wer kann vor seinem Frost bestehn«, denkt der Dichter wohl nicht in erster Linie daran, dass diese Kälte für die Menschen unerträglich ist, sondern dass den gewaltigen Flüssen, die sonst alles mit sich fortreissen, durch den Frost ein Zügel angelegt wird; dass auch sie Jahve gegenüber nicht standhalten können, wenn er die Eisdecke über sie ausbreitet. Denselben Gedanken, aber mit Verlust des poetischen Ausdrucks, gewinnt Derenbourg durch die Konjektur מַיִם יַעֲמֹדוּ (»die Wasser stehn«) für מִי יַעֲמֹד, vgl. Job 37 10. Die alten Übersetzer haben alle die Texteslesart vor sich gehabt. **18** Das mit Leichtigkeit hervorgezauberte Eis löst Jahve durch sein Wort mit derselben Leichtigkeit auch wieder in Wasser auf. — Das Suffix in וימסם bezieht sich auf Schnee, Reif und Eis. — Der Wind ist der Tauwind. **19** Dasselbe Wort Gottes, das in der Natur waltet, übt seine Wirkung auch im Reich der Offenbarung, nämlich in Israel. Die Verse 19. 20 sind eine Reproduktion von Dtn 4 7. 8. — Das Kethib דְּבָרוֹ haben alle alten Übersetzer ausser Targ. gelesen; das viel weniger gut passende Qere דְּבָרָיו ist durch die Plurale in 19b veranlasst. **20**b lautet nach dem überlieferten Text: »und Rechte kennen sie nicht«. Aber dass die Heiden überhaupt keine מִשְׁפָּטִים haben, konnte der Dichter kaum sagen, denn rechtliche Ordnungen gibt es auch bei ihnen. LXX übersetzen *καὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ οὐκ ἐδήλωσεν αὐτοῖς*. Hierin ist das Pronomen willkürlich ergänzt; aber für יְדָעוּם haben auch Syr. Targ. (vgl. Luther) *manifestavit eis* d. i. יִדְּעֵם ausgesprochen, was der Dichter beabsichtigt haben wird; vgl. für הודיע mit doppeltem Akkus. z. B. Gen 41 39 Ex 33 12. 13. Israel rühmt sich dessen, dass es seine משפטים von Jahve empfangen hat, dass sie also auf Offenbarung beruhn, vgl. 25 14. Dagegen rühren die משפטים anderer Völker nicht von Jahve her; er offenbart sich nicht unter ihnen, und hierin liegt Israels Vorzug vor den Heiden.

148

Israels Erlösung (v. 14) soll für Himmel und Erde und alle Geschöpfe ein Anlass sein, Jahve zu preisen. v. 1—6 wendet sich der Sänger an den Himmel und seine

2 Lobt ihn, alle seine Engel,
lobt ihn, alle seine Heere.
3 Lobt ihn, Sonne und Mond,
lobt ihn, alle leuchtenden Sterne;
4 Lobt ihn, ihr Himmel der Himmel,
und das Wasser, das über dem Himmel;
5 Sie sollen den Namen Jahves loben,
denn auf sein Gebot wurden sie geschaffen,

---

Scharen; v. 7—14 an die Erde und was auf ihr ist. Den Schluss bildet beide Male (v. 5. 6 und 13. 14) eine Motivierung der Aufforderung; jedoch ist die des ersten Teils nur eine vorläufige, denn nach der Meinung des Dichters ist das Israel widerfahrene Heil auch für den Himmel und seine Bewohner der eigentliche Anlass zum Lobe. Wenn auch die Könige der Erde und ihre Völker aufgefordert werden, an diesem Lobpreis Jahves für Israels Erhöhung teilzunehmen, so spricht sich hierin das Bewusstsein von der welthistorischen Bedeutung Israels aus. Israels Heil muss auch für sie ein Anlass zur Freude und zum Dank sein, weil ihnen selbst durch Israel das Heil zu teil werden wird.

Nach v. 14 scheint ein bestimmtes historisches Ereignis den Psalm veranlasst zu haben; meistens denkt man an die Rückkehr Israels aus dem Exil. Möglicherweise aber bezieht sich v. 14 auf die Zukunft (s. die Erklärung). Der Psalm wäre dann ein Lob- und Danklied für das Israel verheissene messianische Heil. R. Obadja deutet ihn auf den Tag des Gerichts, an dem Jahve das Heer der Höhe heimsuchen wird Jes 24 21.

Über die Abfassungszeit lässt sich nur soviel sagen, dass der Psalm nachexilisch ist, aber, da v. 14 von JSir 51 12 zitiert wird, vormakkabäisch. »Der Gesang der drei Männer im Feuerofen, eine alexandrinische Einschaltung in Dan 3, ist eine Nachbildung von Ps 148«. (Kessler).

Metrum: Doppeldreier; v. 13 a. 14 a Dreier.

**1** הללויה fehlt bei Hier. und Syr.; LXX fügen hinzu *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*. — מִן in משמים steht in Gegensatz zu v. 7 מִן הארץ; es bezeichnet den Ort, von dem aus der Lobpreis ertönen soll. Wer dort den Lobpreis anstimmen soll, sagen die Verse 2—4. **2** Die beiden Glieder des Verses sind gebildet aus 103 20a und 21a. Unter dem H e e r versteht ein Teil der Ausleger die Sterne, da aber diese v. 3 genannt werden, so ist צבאו besser als Synonym von מלאכיו anzusehn, wofür auch 103 21b spricht. Die Engel bilden ein Heer oder Heere, vgl. Jos 5 14. 15 I Reg 22 19. Das Kethib צְבָאוֹ hält Olsh. für ursprünglich und meint, es sei nur wegen des Plurals im ersten Gliede abgeändert. Aber alle alten Versionen (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) bezeugen das Qere צְבָאָיו, das auch in der Grundstelle 103 21 gebraucht ist. **3** כוכבי אור eigentlich: »ihr Lichtsterne«, d. h. die ihr aus Licht besteht. **4** שמי השמים ist der höchste Himmel, vgl. Dtn 10 14 I Reg 8 27 II Chr 2 5. Ob unserm Dichter die spätere Vorstellung von drei (II Kor 12 2) oder sieben Himmeln schon bekannt war, lässt sich nicht ausmachen. — Das Wasser über dem Himmel ist wie Gen 1 7 der Himmelsozean, der über dem ehernen Himmelsgewölbe, dem רָקִיעַ, lagert, und aus dem der Regen auf die Erde herabströmt; vgl. Jensen, Kosmogonie der Babylonier. Die Aufforderung an das Wasser, Jahve zu preisen, erklärt Bar Hebr.: sie loben ihn schweigend, wie Sonne, Mond, Sterne, Berge u. s. w. Der Dichter würde also sagen, dass schon die blosse Existenz dieser gewaltigen Schöpfungswerke ein Lobpreis Gottes ist. Aber nach v. 14 liegt ein besonderer auf Israel bezüglicher Anlass zu diesem Lobpreis vor, es kann also nicht der täglich sich wiederholende stumme sein. Man wird daher in jener Aufforderung nur eine kühne poetische Wendung erklicken dürfen; der Dichter fordert alles, was im Himmel ist, auf, an dem Lobpreis Jahves teilzunehmen. **5** Der vorläufige Grund jenes Lobpreises durch die Himmel: Jahve ist ihr Schöpfer und Erhalter. — Hinter כִּי haben LXX Syr. noch הוּא אָמַר וַיֶּהִי aus 33 9. **6** ויעמידם

6 Und er lässt sie für immer und ewig bestehn,
er gab ein Gesetz, ʿsie dürfenʾ es nicht übertreten.
7 Lobt Jahve von der Erde her,
ihr Ungetüme und all' ihr Fluten,
8 Feuer und Hagel, Schnee und Rauch,
Sturmwind, der sein Wort vollführt,
9 Ihr Berge und alle Hügel,
Fruchtbäume und alle Zedern,
10 Das Wild und alles Vieh,
was kriecht und geflügelte Sänger,
11 Erdenkönige und alle Nationen,
Fürsten und alle Richter auf Erden,
12 Jünglinge und Jungfrauen,
Greise zusammen mit Knaben;
13 Sie sollen den Namen Jahves loben,
Denn sein Name allein ist erhaben,
seine Majestät bedeckt Erde und Himmel.
14 Und er hat seinem Volk ein Horn erhöht,
Ein Preis für alle seine Frommen,
die Söhne Israels, das Volk ʿderer, dieʾ ihm nahe.
Halleluja.

---

ist nicht ein weiteres Synonym zu נבראו, sondern drückt die Erhaltung aus, vgl. Koh 1 4; richtig Luther: »er hält sie«. — 6b übersetzen LXX Hier. *praeceptum dedit et non praeteribit*, betrachten also חק als Subjekt zu יעבור: Jahve hat ein unvergängliches Gesetz gegeben. Aber עָבַר in Verbindung mit חק bedeutet sonst nicht »vergehn«, sondern »überschreiten«, Jer 5 22 Job 14 5, und nach der sehr ähnlichen Stelle Jer 5 22 sind Subjekt zu יעבר Himmel und Sterne, welche die ihnen von Jahve angewiesenen Gesetze ewig beobachten müssen. Der Dichter denkt wohl besonders an den regelmässigen Lauf der Gestirne, vgl. Jer 31 35f. חק bezeichnet auch sonst die Naturgesetze, vgl. Jer 33 25 Job 28 26. Befremdlich ist der Singular יעבור; Del. erklärt ihn als individualisierenden Sing. (keines jener Wesen überschreitet), gibt aber die Möglichkeit zu, dass es verschrieben ist aus יַעַבְרוּ. Darauf dass dies die ursprüngliche Lesart war, deutet die unregelmässige scriptio plena יעבור noch hin. **7** ff. Die Aufforderung zum Preise Jahves ergeht nun an die Erde und ihre Bewohner; zunächst v. 7 an das Meer. Das parallele תהמות zeigt, dass mit תנינים nicht wirkliche Wassertiere gemeint sind; es ist, wie das arab. *tinnin*, die personifizierte, in Tiergestalt gedachte Wasserhose; s. Rob. Smith, Relig. of Sem. p. 161. **8** Die Vorgänge in der Luft. Die vier ersten Worte des Verses stehn in chiastischer Ordnung. Der Rauch als Begleiter des Feuers wie Ex 19 18 Gen 19 28. קיטור übersetzen LXX Syr. Hier. mit »Eis«, 119 83 (hier auch Sym.) mit »Reif«. Allein diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. — Zu 8b vgl. 104 4. **9** Die trockene Erde im Gegensatz zum Wasser v. 7 und zur Luft v. 8. **10** Die verschiedenen Klassen der Tiere nach Gen 1 24f. חַיָּה, in der Genesis חַיַּת הָאָרֶץ, ist das Wild, בְּהֵמָה die zahmen Tiere. — צפור כנף statt עוֹף כָּנָף Gen 1 21. **11** f. Zuletzt ergeht die Aufforderung an den Menschen, der auch in der Schöpfungserzählung Gen 1 den Gipfelpunkt bildet. Der Dichter unterscheidet nach Amt, Geschlecht und Alter. **13** Als Beweggrund des Lobpreises wird zunächst Jahves herrliche Offenbarung in der Natur geltend gemacht, vgl. v. 5. 6. Dass die Verteilung der Aufforderung an Himmel und Erde auf die beiden Hälften des Psalms ausschliesslich rhetorischen Gründen entsprungen ist, tritt deutlich darin zu Tage, dass v. 13 Himmel und Erde verbunden auftreten. Der Dichter deutet damit an, dass der v. 14 geltend gemachte letzte Beweggrund zum Preise Jahves eine Angelegenheit ist, die Himmel und Erde angeht. — נִשְׂגָּב שְׁמוֹ auch Jes 12 4. Statt des Partiz. findet sich in Handschriften die Aussprache נִשְׂגַּב als Perf. prophet. — לבדו geht auf das Suffix in

## *149. Israels Sieg.*

1 Halleluja.
Singet Jahve ein neues Lied,
sein Lob [erschalle] in der Gemeinde der Heiligen.
2 Israel freue sich seines Schöpfers,
die Söhne Zions sollen frohlocken über ihren König.
3 Sie sollen seinen Namen loben mit Reigen,
mit Pauke und Zither ihm spielen.
4 Denn Jahve hat an seinem Volk Gefallen
und schmückt die Dulder mit Sieg.

---

שְׁמוֹ (Hier. *nomen eius solius*). **14** Zum Schluss nennt der Dichter das eigentliche und letzte Motiv, das den Lobpreis von Himmel und Erde veranlasst: Israels Erhöhung. 14a darf nicht übersetzt werden: er hat das Horn seines Volkes, oder: seinem Volk das Horn erhöht, sondern nur: seinem Volk ein Horn. Mit diesem Horn ist schwerlich, wie 132 17, eine Einzelperson gemeint, sondern der Dichter will sagen: Israel, dessen Horn heruntergeschlagen war, hat wieder ein solches bekommen, d. h. das erniedrigte Volk ist wieder zu Ehren gekommen, vgl. 89 18; so bereits das Targ. — LXX Hier. geben וירם durch das Futur wieder (*et exaltabit*). Hiernach wäre das Loblied nicht für bereits empfangene Wohltaten gesungen, sondern für solche, die erst von der Zukunft erwartet werden; unmöglich ist diese Auffassung nicht, vgl. wegen des Imperf. cons. mit Futurbedeutung G-K 111w. — In 14b ist תְּהִלָּה nicht etwa ein zweites Objekt zu וַיָּרֶם (»er erhöhte das Lob, d. i. den Ruhm aller seiner Heiligen«), sondern Apposition zu dem ganzen Satz וירם קרן לעמו; die Erlösung Israels ist ein Gegenstand des Lobpreises für alle Frommen. — Mit עַם קְרֹבוֹ ist jedenfalls das israelitische Volk gemeint; der Ausdruck ist ungewöhnlich. LXX Hier. *populo adpropinquanti sibi*, so dass es für עַם קָרוֹב לוֹ stände. Da aber die Möglichkeit einer solchen Ausdrucksweise zweifelhaft ist, so liest man mit Riehm besser קְרֹבָיו, vgl. das parallele חסידיו und Lev 10 3 Dtn 4 7.

### 149

Israel singt das Lob seines Schöpfers und Königs, der seine Heiligen mit Sieg und Ehren schmückt. Wie im vorhergehenden Psalm treten auch in diesem die heidnischen Könige in den Gesichtskreis des Sängers; aber während dort wenigstens indirekt ihre Teilnahme am messianischen Heil ausgesprochen war, erscheinen sie hier als die, welche von Israel gefesselt werden sollen. Das Schwert des Geistes ist durch das zweischneidige Schwert der Rache ersetzt. Ein kühner Kriegsgesang der Heiligen Gottes, denen des Heilands Wort: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« noch ein Geheimnis war. Der קְהַל חֲסִידִים v. 1 ist wohl die *συναγωγὴ Ἀσιδαίων* I Mak 2 42. Dass der Inhalt des Psalms auf die Zeiten der Makkabäer passt, hat bereits Theodoret erkannt, während Theod. v. Mops. ihn auf die Kämpfe nach der Rückkehr aus dem Exil deutet.

Metrum: Doppeldreier.

**1** הללויה fehlt bei Syr. Hier. — תהלתו betrachten die Neueren als zweites Objekt zu שירו; LXX Hier. haben den Nominativ (*laus eius*), ergänzten also ein Verb wie »ertöne«. **2** Der Plural עֹשָׂיו mit dem Singularsuffix ist als sogenannter Hoheitsplural anzusehn und nach Analogie von אלהים gebildet; ebenso Jes 54 5, vgl. G-K 124k. Israels S c h ö p f e r heisst Jahve, weil er Israel sein Dasein als Volk gegeben hat, vgl. z. B. Jes 44 2 51 13. Im Parallelgliede wird er Israels König genannt, vgl. I Sam 8 7, als der, welcher sein Volk beschützt und, wie der weitere Verlauf des Psalms zeigt, zum Siege führt. **3** בְמָחוֹל übersetzen LXX Hier. richtig *in choro;* gemeint ist der heilige Reigen, wie ihn z. B. Mirjam und die Weiber nach dem Untergang Pharaos tanzten Ex 15 20, vgl. Ps 118 27. Auch die Handpauke (תֹּף) wird bei Gelegenheit des Siegesliedes Ex 15 in Verbindung mit dem Reigen erwähnt. **4** Das Jahve an seinem Volk Gefallen hat,

5 Die Heiligen sollen jauchzen mit Rühmen,
sollen jubeln auf ihren Lagern.
6 Lobpreisungen Gottes erfüllen ihre Kehle,
und ein zweischneidiges Schwert haben sie in ihrer Faust,
7 Rache zu üben an den Heiden,
Züchtigungen an den Nationen;
8 Ihre Könige mit Ketten zu binden
und ihre Edlen mit eisernen Fesseln;
9 Verzeichnet Gericht an ihnen zu vollziehn;
eine Ehre ist das allen seinen Heiligen.
Halleluja.

## *150. Aufruf zum Lobe Gottes in allen Tönen.*

1 Halleluja.
Lobt Gott in seinem Heiligtum,
lobt ihn in seiner starken Veste.

---

zeigt sich darin, dass er ihm den Sieg verliehen hat. Die חסידים heissen hier ענוים. Unrichtig übersetzen LXX πραεῖς, Hier. *mansuetos*, vgl. Hitzig; sie sind vielmehr so genannt wegen ihrer elenden Lage, in der sie sich vor kurzem noch befanden. Jetzt hat Jahve ihnen das Trauergewand abgenommen und sie statt dessen mit Sieg geschmückt Jes $61_{3}$. **5** בכבוד kann nicht den Anlass des Jauchzens bezeichnen: »über die ihnen neuverliehene Ehre«, da dann בִּכְבוֹדָם zu erwarten wäre, sondern ist nach $30_{13}$ $29_{9}$ zu erklären: indem sie zugleich Lobgesang erschallen lassen; so richtig Luther. — Die Erwähnung des Lagers 5b erklärt sich daraus, dass die Sieger nach beendetem Kampf der Ruhe pflegen dürfen. Delitzsch denkt daran, dass auf dem stillen Nachtlager sich bisher die Klage ergoss, vgl. $4_{5}$ $6_{7}$, die jetzt für Israel in Jauchzen verwandelt ist. **6** Die Verbindung von Lobgesang und Schwert erinnert noch mehr als an Neh $4_{10}$ an II Mak $15_{27}$ »mit den Händen kämpfend, aber im Herzen zu Gott betend«. — חרב פיפיות übersetzen LXX ῥομφαῖαι δίστομοι, Hier. *gladii ancipites*, Aq. μάχαιρα στομάτων, also = חֶרֶב שְׁנֵי פֵיוֹת Jdc $3_{16}$. Etwas anders ist das Wort Jes $41_{15}$ gebraucht. **8** Die Fesselung der Könige und Züchtigung der Nationen wird Jes $45_{14}$ für die messianische Zeit erwartet; diese Zeit ist jetzt nahe herbeigekommen. **9** Bei dem verzeichneten Gericht denkt ein Teil der Ausleger an die gesetzlichen Bestimmungen über die Ausrottung der Kananiter (Dtn $7_{2}$ al.), die hier auf die zeitgenössischen Feinde übertragen wären, so Luther; oder an die Verheissungen Dtn $32_{41}$ff. Noch andere (Hupf.) denken an das im göttlichen Ratschluss beschlossene Gericht. — Dieser blutige Gerichtsvollzug ist eine Ehre oder ein Ruhm für die Heiligen Gottes. הוא ist neutrisch zu nehmen wie Job $31_{11}$; richtig Hier. *decor est*. Unrichtig übersetzt Luther so, als ob sowohl הָדָר als הוא den Artikel hätten. — הללויה fehlt bei Hier. Syr.

### 150

Der volle Schlussakkord des Psalters, vielleicht vom letzten Sammler verfasst. Es ist ein Gegenstück zu 148, dessen beide Teile $150_{1}$ kurz zusammenfasst, um dann, wie 148 alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordert, durch Aufzählung aller Musikinstrumente, mit denen Gott gepriesen werden soll, einen ähnlichen Erfolg zu erreichen wie jener Psalm.

Metrum: Doppeldreier; v. 6 Dreier.

**1** הללויה fehlt bei Hier. Syr. — קֹדֶשׁ das Heiligtum ($63_{3}$ $74_{3}$) kann an und für sich sowohl das irdische wie das himmlische sein. An letzteres denkt Delitzsch, an ersteres schon das Targum. Da der Dichter doch gewiss nicht allein die Engel, sondern auch die Erdenbewohner zum Lobe Gottes auffordern will, so ist die Auffassung des

2 Lobt ihn ob seiner Taten,
lobt ihn nach der Fülle seiner Grösse.
3 Lobt ihn mit Posaunenschall,
lobt ihn mit Harfe und Zither.
4 Lobt ihn mit Pauke und Reigen,
lobt ihn mit Saiten und Pfeifen.
5 Lobt ihn mit tönenden Cymbeln,
lobt ihn mit rauschenden Cymbeln.
6 Alles was Odem hat lobe Jah.
Halleluja.

---

Targum sicher die richtige. Erst in 1b werden auch die himmlischen Wesen zum Lobe aufgerufen. — ברקיע עזו übersetzt Sym. gut *ἐν τῷ στερεώματι τῷ ἀκαθαιρέτῳ αὐτοῦ.* Das Himmelsgewölbe ist die unzerstörbare Veste, in welcher der allmächtige Herr der Welt residiert. Weniger dichterisch erklären andere (vgl. Luther) nach Qimchi »in der Veste seiner Macht«, d. h. im Himmel, in dem Gottes unendliche Macht ganz besonders deutlich zu Tage tritt. **2** בגבורתיו] LXX *ἐπὶ ταῖς δυναστείαις αὐτοῦ,* ein *ἄλλος* bei Field *διὰ τῶν δ.;* Olsh. will lieber erklären »durch Verkündigung seiner Grosstaten«, vgl. 71 16. **3** Das Posaunenblasen war Sache der Priester; auf Harfe und Zither spielten die Leviten; Pauken wurden auch von den Frauen geschlagen, und Reigen, Saitenspiel, Schalmei und Cymbel waren ebenfalls nicht den Leviten vorbehalten. Die Aufforderung zum Lobe Gottes ergeht also an Priester, Leviten und Laien. **4** מִנִּים, nur hier, sind nach den alten Übersetzern Saiten. — עֻגָב LXX Hier. *et organo*, Targ. אבובין, d. i. Flöten aus Rohr, wie sie die syrischen Ambubajae bei Horaz in Rom bliesen. **5** Da dem Dichter keine Namen von Instrumenteu mehr zur Verfügung stehn, nennt er in beiden Gliedern dasselbe. Ob durch die zwei näheren Bestimmungen שֶׁמַע und תְּרוּעָה zwei besondere Arten von Cymbeln bezeichnet werden sollen, ist zweifelhaft. Pfeiffer bei Rosenmüller hält die צלצלי שמע für Castagnetten, mit denen die Tänzerinnen klappern, die צלצלי תרועה dagegen für die grossen Metallbecken, wie sie noch heute bei der Militärmusik gebräuchlich sind. LXX haben *ἐν κυμβάλοις εὐήχοις . . . ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ,* Hier. *in cymbalis sonantibus . . . in cymbalis tinnientibus.* Vgl. Riehm HbA s. v. Becken. **6** Die Schlussaufforderung hat einen universalistischen Charakter, sofern nicht allein Priester, Leviten und Israeliten, sondern alles Lebende zum Preise des Gottes Israels aufgerufen wird. Theodoret deutet sie auf die Berufung der Heiden.

---

## Druckfehler.

S. 1 Z. 10 des Kommentars lies: בוֹ. — S. 8 Z. 21 l. antwortet. — S. 13 Z. 13 l. besser. — S. 16 Z. 16 l. Jes 33 11. — Ebenda l. Thr 3 52. — S. 16 Z. 31 l. עַל־דִּבְרַת. — S. 58 Z. 7 v. u. l. v. 3. — S. 126 Z. 18 v. u. l. 164. — S. 134 Z. 20 l. Partic. — S. 134 Z. 26 streiche LXX. — S. XXI der Einleitung Z. 11 v. u. l. JHMichaelis.